

Christoph Levin

Das Alte Testament
auf dem Weg
zu seiner
Theologie



Mohr Siebeck

Christoph Levin

Das Alte Testament auf dem Weg zu seiner Theologie



Christoph Levin

Das Alte Testament auf dem Weg zu seiner Theologie

Grundzüge der Religionsgeschichte
und der Hermeneutik

Mohr Siebeck

Christoph Levin, geboren 1950; em. Professor für Altes Testament an der Ludwig-Maximilians-Universität München; 2010–2013 Präsident der International Organization for the Study of the Old Testament (IOSOT); korrespondierendes Mitglied der Niedersächsischen Akademie der Wissenschaften zu Göttingen und der Finnischen Akademie der Wissenschaften; Ehrendoktor der Theologischen Fakultät der Universität Helsinki.

ISBN 978-3-16-164172-5 / eISBN 978-3-16-164173-2
DOI 10.1628/978-3-16-164173-2

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Publiziert von Mohr Siebeck Tübingen 2025. www.mohrsiebeck.com

© Christoph Levin.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International“ (CC BY-SA 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>.

Jede Verwendung, die nicht von der oben genannten Lizenz umfasst ist, ist ohne Zustimmung des Urhebers unzulässig und strafbar.

Das Buch wurde von epline in Bodelshausen aus der Minion gesetzt und auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt.

Printed in Germany.

Den Gesprächspartnern und Freunden

Reinhard Müller

Urmas Nõmmik

Juha Pakkala

dankbar zugeeignet

Inhaltsverzeichnis

Die Exegese als Herausforderung für die Theologie ..	1
Der Streit um das Alte Testament	1
Das Alte Testament als die dunkle Folie des Evangeliums	4
Die Geschichte als Verbündeter der Theologie	8
Die veränderte Forschungslage	12
Der jüdische Ursprung des Alten Testaments.....	15
 Grundzüge der Religionsgeschichte	 19
Israel entsteht durch das Königtum	19
Die Anfänge der Jahwe-Verehrung	21
Israel und Juda im Streit um Jahwe.....	27
Juda wird Israel	29
Das Ende des Königtums in Juda	33
Die Spaltung der David-Dynastie	34
Israel als Knecht Jahwes.....	36
Die neue Lesart der Prophetie.....	38
Das Wort Jahwes	41
Der Bund mit Jahwe.....	42
Die religiöse Bedeutung des Rechts	45
Aus Recht wird Ethos.....	46
Die theologische Weiterarbeit in Babylon.....	48
Die Fiktion des leeren Landes	52
Der angebliche Neubeginn in Juda.....	54
Die Priesterschrift.....	56
Die Bedeutung der Abstammung	58
Die Vielfalt des entstehenden Judentums	59
Die Schlüsselrolle der Diaspora.....	61
Garizim und Zion.....	63
Das Bündnisverbot und die Forderung des Glaubens ..	65
Jahwe und die Völker	66
Auf dem Weg zum Monotheismus	67

Das Problem der Gerechtigkeit Gottes	70
Sektenwesen und Endgericht	73
Die bleibende Hoffnung auf das Königtum	76
Verheißung als Mitte des Alten Testaments.	77
Der offene Kanon	80
Grundzüge der Hermeneutik	83
Die freie Wahrheit.	83
Der Ursprung des Christentums	84
Kontinuität und Diskontinuität.	85
Jesus von Nazareth als Messias.	86
Die enttäuschte Erwartung	88
Das Alte Testament bestimmte die Erinnerung an Jesus	91
Die bleibende Diskrepanz.	94
Das Neue Testament als Ausgangspunkt	95
Die Rechtfertigung der Verheißung	96
Zwei Alte Testamente	97
Der mehrfache Sinn der Schrift.	99
Die Relativierung des Alten Testaments	100
Das Alte Testament und die Religionen der Welt	101
Das Alte Testament als Resonanzkörper des Evangeliums	101
Die Unabgeschlossenheit des Alten Testaments	103
Bibliographische Notiz.	105

Die Exegese als Herausforderung für die Theologie

Der Streit um das Alte Testament

Die Verkündigung der Kirche und mit ihr die Dogmatik kann sich hinsichtlich des Verständnisses des Alten Testaments sehr viel weniger als hinsichtlich dessen des Neuen an die Leistungen der maßgebenden Vertreter der zuständigen wissenschaftlichen Disziplin halten, sondern sieht sich wohl oder übel genötigt, ihren Weg im Bewußtsein der damit gegebenen Gefahrenmöglichkeit selber zu suchen. Die gewisse Unbekümmertheit, mit der der Nichtfachmann dabei vorgehen muß, ist die fatale Folge der Unbekümmertheit, die die alttestamentlichen Fachleute nun seit bald zwei Jahrhunderten ihrer theologischen Hauptaufgabe gegenüber bewiesen haben.

So lautete das Urteil, das Karl Barth 1938 über die alttestamentliche Wissenschaft gesprochen hat.¹ Es schloss nahezu alles ein, was in bald zwei Jahrhunderten seit Jean Astruc, Johann Gottfried Eichhorn und vor allem Wilhelm Martin Leberecht de Wette bis hin zu Julius Wellhausen und Hermann Gunkel in der Erforschung des Alten Testaments geleistet worden ist.

Sobald man die Bibel als historische Urkunde zu lesen begann, stand unweigerlich ihre Bedeutung als Wort Gottes in Frage. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts wurde der garstige Graben durch das neu aufgefundene altorientalische Schriftgut und durch die Ergebnisse der Archäologie breiter und breiter. Spektakulär war die Entdeckung des Gilgamesch-Epos, auf dessen elfter Tafel sich die Sintflutsage findet, und des babylonischen Weltschöpfungs-Epos *Enuma elisch*. Die schon im 18. Jahrhun-

¹ KARL BARTH, *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, Zweiter Halbband*, Zollikon Zürich 1938, 87.

dert aus dem Vergleich mit den Quellen der klassischen Antike genährte Vermutung, dass die biblische Urgeschichte zu den Mythen gehört, war bewiesen und der Nimbus der Offenbarungsurkunde zerstört.

In den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts erreichte der Konflikt einen Höhepunkt, als nach dem Weltkrieg eine neue Generation von Theologen das Feld betrat. Um das religionsgeschichtliche Verständnis des Christentums, das sich im 19. Jahrhundert entwickelt hatte, und die damit verbundene Relativierung zu bewältigen, relativierten sie ihrerseits das Historische. Der Trompetenstoß von Karl Barths Römerbrief wurde allseits vernommen. „Die Unterschiede von einst und jetzt, dort und hier, wollen beachtet sein. Aber der Zweck der Beachtung kann nur die Erkenntnis sein, daß diese Unterschiede im Wesen der Dinge *keine* Bedeutung haben.“² Der Streit explodierte unter anderem zwischen Emil Brunner und Hugo Greßmann im Jahrgang 1926 der Zeitschrift *Die christliche Welt*. Brunner: „Biblische Theologie ist, im Unterschied zur religionswissenschaftlichen Erforschung der Bibel, diejenige Wissenschaft von der Bibel, die sie erforscht unter dem Gesichtspunkt, daß sie Gottes Wort und darum etwas grundsätzlich Anderes sei als andere Religionsdokumente.“³ Greßmann entgegnete: „Wer in anderen Religionen Gottes Wort nicht hört, kann von Nichtchristen nicht verlangen, daß sie im Christentum Gottes Wort hören sollen.“⁴ Barth schrieb dazu am 7. November 1926 an den Herausgeber Martin Rade:

Greßmann ist *kein* Theologe, in *keinem* Sinn, und mit demselben „sittlichen Zorn“, mit dem er sich als bewußt *heidnischer* Geschichtswissenschaftler über meine Exegese aufregt, bekenne ich, daß ich an seine bona fides, sich Theologe nennen zu dürfen, auf Grund dieses Artikels *nicht*

² KARL BARTH, *Der Römerbrief*, München ⁵1926, V (Vorwort zur ersten Auflage 1919).

³ EMIL BRUNNER, Der Sündenfall und die alttestamentliche Wissenschaft, *Die Christliche Welt* 40 (1926), 994–998: 995.

⁴ HUGO GRESSMANN, Die Bibel als Wort Gottes. Eine Antwort an D. Brunner, *Die Christliche Welt* 40 (1926), 1050–1053: 1052.

glaube. Es ist eine *Lüge*, sich Theologe zu nennen und in einer theologischen Fakultät zu sitzen, wenn man wie er für theologische Fragen *kein* Verständnis und für theologische Aufgaben *kein* Interesse, sondern seine ganze Liebe als Wissenschaftler *nur* bei der Geschichtswissenschaft hat. [...] Es steht zwischen Greßmann und „uns“ so, daß wir uns nichts, gar nichts mehr zu sagen haben, und ich hoffe nur das Eine: daß Brunner nun *schweigt*. Er könnte ja wirklich ebenso gut mit einem Holzpflöck diskutieren wie mit diesem Mann, der über die Frage: Was ist Theologie? noch keine fünf Minuten nachzudenken für nötig gehalten hat.⁵

Der Holzpflöck war kein Geringerer als der Herausgeber der *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, damals des Organs der ganzen Zunft. Als er die Zeitschrift 1924 übernahm, rief er einen Epochenwechsel aus: „Auf das literarkritische ist das vorderorientalische Zeitalter gefolgt.“⁶ Wie recht er hatte, erwies sich wenige Jahre später mit der Entdeckung von Ugarit. Das vorderorientalische Zeitalter wird in der alttestamentlichen Wissenschaft nie mehr zu Ende gehen. Einem Mann wie Greßmann in der theologischen Fakultät die Tür zu weisen, kam der Kapitulation vor der Herausforderung des Historischen gleich.

Die Kontroverse zwischen der Religionsgeschichtlichen Schule und der Dialektischen Theologie legte offen, dass die Zuversicht des 19. Jahrhunderts, Geschichtlichkeit und religiösen Wahrheitsanspruch zu verbinden, gescheitert war. Auch der Versuch, das Neue Testament als das im engeren Sinne christliche Zeugnis und vollends die Gestalt, die das Christentum im neuzeitlichen Protestantismus gewonnen hat, als das Ziel einer religionsgeschichtlichen Entwicklung von innerer Folgerichtigkeit zu verstehen, endete in der Sackgasse. Noch unter dieser geschichtstheologischen Voraussetzung hat Adolf von Harnack 1921 die Forderung erhoben, dem Alten Testament für die

⁵ CHRISTOPH SCHWÖBEL (Hg.), *Karl Barth – Martin Rade. Ein Briefwechsel*, Gütersloh 1981, 218. In seiner Antwort tadelte Rade Barth scharf, und Barth reagierte erneut (S. 219–223).

⁶ HUGO GRESSMANN, Die Aufgaben der alttestamentlichen Forschung, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 42 (1924), 1–33: 8–9.

christliche Kirche den kanonischen Rang abzuerkennen und es jenen Büchern gleichzustellen, die lediglich „gut und nützlich zu lesen sind“, wie Luther den überschüssigen Büchern der Vulgata zugestand, die er aus dem engeren Kanon entfernt hatte. Der Umstand, dass das Alte Testament dem Christentum historisch vorausgeht, schließt für Harnack aus, es als Zeugnis christlicher Wahrheit zu lesen. „Was christlich ist, kann man aus ihm nicht ersehen.“⁷ Er plädiert für einen radikalen Traditionsbruch, womit er auch den Schriftgebrauch der ältesten Christenheit in Frage stellt. Dieser Traditionsbruch sei im 19. Jahrhundert infolge der „Erkenntnis der Immanenz der Ideen im Wirklichen und der Entwicklung der Wahrheit im Gange der Geschichte“ längst vollzogen worden, sodass die Kirche seither in einem Zustand der Unwahrheit lebe, wenn sie einer religionsgeschichtlichen Vorstufe gleichen Rang beimisst.⁸

Das Alte Testament als die dunkle Folie des Evangeliums

Dieses Verdikt war freilich Theorie. Die Bedeutung des Alten Testaments für die Frömmigkeit und das kirchliche Leben blieb unberührt. Unter dieser Voraussetzung unternahm Emanuel Hirsch einen bemerkenswerten Versuch, dem Alten Testament gleichwohl eine notwendige Stellung im theologischen System zu bewahren.⁹ Er bekennt zunächst, er habe keine Not und Verwunderung erlebt, als er „in Berlin durch Gunkel, Baudissin

⁷ ADOLF VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig (1921) ²1924, 223.

⁸ A. a. O., 221–222.

⁹ In seiner Schrift *Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums*, Tübingen 1936. Dazu MARTIN OHST, Emanuel Hirsch: Antithetische Vertiefung. Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben, in: Thomas Wagner u. a. (Hg.), *Kontexte. Festschrift Hans Jochen Boecker*, Neukirchen-Vluyn 2008, 191–222.

und Greßmann in die deutsche Wissenschaft vom Alten Testament hineinwuchs.“¹⁰ „Alles in allem war mir die unbefangene geschichtliche Erfassung der im Alten Testament sich abdrückenden Volks- und Religionsgeschichte [...] selbstverständlich [...] Jeder meiner Versuche, mich mit apologetischen Rettungsversuchen der überlieferten Anschauung zu befassen, endete mit einem Kopfschütteln darüber, wozu Unfreiheit und Angst im Glauben den Menschen nicht alles bringen kann.“¹¹ Klarer als die meisten erfasste Hirsch die theologische Herausforderung, die damit einherging:

Die evangelische Bibelwissenschaft ist durch ihre eigene Arbeit gezwungen worden, das Alte Testament nicht mehr als ein Buch mit einem geheimen christlichen Sinn zu verstehen, sondern als Dokument einer Volks- und Religionsgeschichte, das uns die Entwicklung von dem Glauben und Dienst eines aus der arabischen Wüste ins palästinische Kulturland einbrechenden Nomadenvolkes bis zu dem Glauben und Dienst der das Gesetz des Himmelsgottes als Grundlage ihrer Existenz und ihrer Hoffnung besitzenden jüdischen Volks- und Religionsgemeinde der hellenistischen Zeit widerspiegelt.¹²

Das steht ganz nah bei der bekannten Äußerung Barths: „Die literarischen Denkmäler einer vorderasiatischen Stammesreligion des Altertums und die einer Kultreligion der hellenistischen Epoche, das ist die Bibel.“¹³

Hirsch erlebte, dass die Alttestamentler die theologische Aufgabe, die ihnen aufgetragen war, nicht erkannten. „Die Frage nach unserm christlichen Verhältnis zu dieser seltsamen Volks- und Religionsgeschichte wurde gar nicht oder mit Aphorismen beantwortet. Ich hatte mich darum niemals, obwohl ich hebräisch kursorisch zu lesen gelernt hatte, dieser chaotischen Wis-

¹⁰ A. a. O., 2.

¹¹ A. a. O., 3.

¹² A. a. O., 68.

¹³ KARL BARTH, *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke. Vortrag gehalten an der Aarauer Studenten-Konferenz (17. April 1920)*, München 1920, 9.

senschaft, deren Einordnung in die Theologie fragereich war, recht von Herzen hingeben mögen.“¹⁴

Um die Lücke zu füllen, unternimmt es Hirsch als Dogmatiker, die alttestamentlich-jüdische Religion in ein Verhältnis zur christlichen zu setzen. Dabei bezieht er auch die orientalische und die griechische ein mit dem Ergebnis, dass das Alte Testament eine Sonderstellung erhält. Unversehens macht Hirsch den historischen Befund zum theologischen Kriterium, genauso wie er es seinen Gegnern vorwirft; nur dass er dies *via negativa* tut:

Es ist mir niemals zweifelhaft gewesen [...], daß die alttestamentlichen Gestalten es unter der Decke ihres Jahwehgläubens mit dem lebendigen Gott zu tun hatten und daß sie unter dieser Decke tiefer [...] erkannt und erfahren haben, was es heißt, mit dem lebendigen Gott zu tun zu haben, als andre Menschen in außerchristlicher Religion, die an sich unter ihrer Decke es auch mit dem lebendigen Gott zu tun hatten.¹⁵

Für Hirsch ist das Alte Testament Gegenstand der christlichen Theologie, weil in ihm „das negative Geheimnis aller menschlichen Religionsgeschichte“ seinen klarsten Ausdruck gefunden habe, nämlich „in einem echten Gottesverhältnis dem Gesetz nicht enttrinnen zu können und eben durch dies Gesetz von Gott geschieden zu sein.“¹⁶

Hirsch kann sich nicht enthalten, dem Alten Testament als geschichtlicher Erscheinung ein absolutes Wahrheitsmoment zuzuschreiben. Weil noch ohne das Evangelium gedacht, kann dieses Wahrheitsmoment nur ein absolut negatives sein. Darin liegt der theologische Fehler.

Die alttestamentlich-jüdische Religion (ist) diejenige geschichtliche Erscheinung [...], an der das Verhältnis des christlichen Glaubens zur Gesetzesreligion, und das heißt zur echten Möglichkeit der außerchristlichen Religion, so offenbar wird wie nirgends sonst. [...] Die Wahrheit des Evangeliums vermag keinem Menschen auf Erden natürlicher selbstverständlicher Lebensgrund zu sein; das vermag nur das uns mitgegebne,

¹⁴ A. a. O., 3.

¹⁵ A. a. O., 40.

¹⁶ A. a. O., 82.

die Wahrheit unter Unwahrheit gefangen legende Gottesverhältnis, das in der Gesetzesreligion seinen echten geschichtlichen Ausdruck hat. [...] Allein in der Erfahrung des Widerstreits zwischen Gesetz und Evangelium gehören wir dem Evangelium.¹⁷

Hirschs Position trieb eine Auffassung auf die Spitze, die in der lutherischen Theologie verbreitet war. Als Zeuge unter vielen mag der Alttestamentler Ernst Würthwein stehen:

Wenn der sachliche Zusammenhang, der zwischen den beiden Testamenten besteht, explizit gemacht werden soll, so kann das Alte Testament nur auf das Neue Testament hin, nicht von ihm her exegesiert werden. Nicht nur weil es so dem Gang der Geschichte entspricht, sondern weil es so der Struktur des christlichen Glaubens gemäß ist: nur da kann die Botschaft vom gnädigen Gott in ihrer ganzen Tiefe gehört werden, wo man etwas vom fordernden Gott und sündigen Menschen weiß.¹⁸

Äußerungen dieser Art, die das Gesetz als Voraussetzung für die Erkenntnis des Evangeliums verstehen, finden sich in der damaligen Theologie zahlreich. Eine bedenkenswerte Variante, das Alte Testament als Bedingung des Neuen zu lesen, vertrat Rudolf Bultmann:

Ein innerer Widerspruch durchzieht das Selbstbewußtsein wie die Hoffnung Israels und seiner Propheten. Es will sich ja nicht einfach als innerweltlich-empirische Größe, sondern als Gottesvolk verstehen; es will in seiner Geschichte Gottes Handeln und Führen sehen und nicht einfach das Produkt menschlichen Planens, menschlicher Willkür und blinder Notwendigkeit. Die Intention geht also auf den überweltlichen Gott und sein Handeln. Aber der Widerspruch liegt darin, daß Gott und sein Handeln [...] mit der empirischen Volksgeschichte zur Deckung gebracht werden sollen. An ihrem Widerspruch scheitert die Geschichte.¹⁹

¹⁷ A. a. O., 82.

¹⁸ ERNST WÜRTHWEIN, Vom Verstehen des Alten Testaments, in: *Festschrift Georg Beer zum 70. Geburtstag*, hg. v. Artur Weiser, Stuttgart 1935, 128–146: 144.

¹⁹ RUDOLF BULTMANN, Weissagung und Erfüllung, *Studia Theologica. Scandinavian Journal of Theology* 2 (1948), 21–44: 42; ebenfalls *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 47 (1950), 360–383: 381.

Ein derart radikaler (Anti-)Empirismus kommt auf die Entweltlichung des Glaubens hinaus.

Für den Menschen kann nichts Verheißung sein als das Scheitern seines Weges, als die Erkenntnis der Unmöglichkeit, in seiner innerweltlichen Geschichte Gottes direkt habhaft zu werden.²⁰

Trotz aller Gegensätze ist eine Nähe zu der Position Hirschs unverkennbar, für den „die Wahrheit des Evangeliums [...] keinem Menschen auf Erden natürlicher selbstverständlicher Lebensgrund zu sein“ vermag. Einer solchen anti-natürlichen Theologie muss widersprochen werden. Doch bleibt Hirsch das Verdienst, dass er wie kaum ein anderer die theologische Herausforderung benannt hat, die mit der religionsgeschichtlichen Relativierung der Bibel einhergeht. „Unsre Theologie hat, einige Ausnahmen vorbehalten, im großen und ganzen gar nicht gemerkt, daß ihr hier eine Frage gestellt ist.“²¹

Die Geschichte als Verbündeter der Theologie

Das galt auch für die alttestamentliche Wissenschaft. Im Einklang mit dem Geist der Zeit begann eine konservative Richtung das Fach zu bestimmen. Man schob die Literarkritiker wie auch die Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule in den Hintergrund und meinte, mit den Mitteln der Geschichtswissenschaft die Sonderstellung Israels belegen zu können. Als grundlegend galt der ethnische und religiöse Gegensatz zur übrigen Bevölkerung Palästinas.

Das *nationale Selbstbewußtsein* Israels [...] beruht wesentlich auf der Ueberzeugung der Volksangehörigen, in Palästina nicht autochthon und den dortigen wie überhaupt den älteren Kulturvölkern völlig fremd zu sein.²²

²⁰ A. a. O., 43 oder 381.

²¹ HIRSCH a. a. O., 15.

²² ALBRECHT ALT, Art. Israel, politische Geschichte, *Die Religion in*

Mit großem Scharfsinn zogen Albrecht Alt und sein Schüler Martin Noth historische Analogien heran wie die Verehrung der Sippengötter bei den Nabatäern²³ und die Kultgemeinschaften der Griechen.²⁴ Paradoxiertweise sollten die Vergleiche die Unvergleichlichkeit Israels erweisen. Das von der Literarkritik als Darstellung des nachstaatlichen Judentums entschlüsselte vorstaatliche Gottesvolk erlebte auf dem Weg der überlieferungsgeschichtlichen und institutionengeschichtlichen Rekonstruktion seine Auferstehung, und die Historizität, die ihm die Beweise verschafften, machten es gegenüber der Relativierung immun. Israel wurde religionsgeschichtlich exterritorial. So wurde die Geschichte vom Gegner zum Verbündeten der Theologie.

Das war schon damals ein Anachronismus. Denn seit 1929 kamen auf dem Ras Schamra an der syrischen Mittelmeerküste die Texte von Ugarit aus dem 13. Jahrhundert v. Chr. ans Licht. Schnell gelang es, die ugaritische Keilschrift zu entschlüsseln. Es zeigte sich, dass die Mythen sich vielfältig mit dem Alten Testament berühren. Sie erwiesen die altisraelitische Jahwe-Verehrung als eine Spielart der nordwestsemitischen Religion. Die Hypothesen des Skandinaviers Sigmund Mowinckel über das Thronbesteigungsfest Jahwes fanden eine unerwartete Bestätigung.²⁵

Doch das war nicht, was man zur Kenntnis nehmen wollte. Selbst ein gegenüber den Befunden der Religionsgeschichte so

Geschichte und Gegenwart, 2. Auflage, Band 3, Tübingen 1929, 437–444: 437.

²³ So ALBRECHT ALT, *Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion*, Stuttgart 1929. Dazu jetzt MATTHIAS KÖCKERT, *Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben*, Göttingen 1988.

²⁴ So MARTIN NOTH, *Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart 1930. Dazu jetzt CHRISTOPH LEVIN, *Das System der zwölf Stämme Israels*, in: John A. Emerton (Hg.), *Congress Volume Paris 1992*, Leiden 1995, 163–178.

²⁵ SIGMUND MOWINCKEL, *Psalmestudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Kristiania 1922.

aufgeschlossener Gelehrter wie Otto Eißfeldt, der sich sofort mit den Texten aus Ugarit befasste, weil sie „für das Verständnis des AT und der von ihm bezeugten Religion von allergrößter Bedeutung sind“, begründete das so:

Geben sie uns doch von der kanaanäisch-phönizischen Religion, also der Religion, die Israel bei der Besetzung von Kanaan dort vorfand und mit der sich dann die Jahwe-Religion in einem jahrhundertlangen Ringen auseinandersetzen mußte, indem es manches aus ihr übernahm, anderes aber um so entschiedener zurückstieß und sich zum Anlaß werden ließ, ihre dem entgegengesetzte Art um so bewußter zur Entfaltung zu bringen, ein so anschauliches Bild, wie man es vorher kaum zu hoffen gewagt hätte.²⁶

Kanaan galt nicht als der religionsgeschichtliche Muttergrund der Jahwe-Religion, der es war, sondern wie in der biblischen Darstellung als Antipode.

Die Synthese lieferte Martin Noth 1950 mit seiner *Geschichte Israels*. Für ihn galt Israel

als ein Fremdling in dieser seiner Welt, der zwar deren Gewand trug und sich auf die in ihr übliche Weise gebärdete, in seinem Wesen jedoch von ihr geschieden war; und das nicht nur so, wie jede geschichtliche Größe ihre individuelle Sonderart hat und daher niemals anderen geschichtlichen Größen wirklich gleich ist, sondern vielmehr so, daß im Zentrum der Geschichte „Israels“ Erscheinungen begegnen, für die es keine Vergleichsmöglichkeiten mehr gibt, und zwar nicht deswegen, weil dazu bislang noch kein Vergleichsmaterial zur Verfügung steht, sondern weil nach allem, was wir wissen, dergleichen Dinge in der sonstigen Völkergeschichte überhaupt nicht begegnen.²⁷

In seiner ursprünglichen Verfassung war Israel als Gottesvolk so gut wie gottunmittelbar.

Folgerichtig stellte Gerhard von Rad 1957 in seiner „Theologie des Alten Testaments“ die Ansiedlung im Land und die

²⁶ OTTO EISSFELDT, Religionsdokument und Religionspoesie, Religions- und Religionshistorie. Ras Schamra und Sanchunaton, Philo Byblius und Eusebius von Caesarea, *Theologische Blätter* 17 (1938), 185–197: 185.

²⁷ MARTIN NOTH, *Geschichte Israels*, Göttingen 1950, 2–3.

Einrichtung des Königtums, durch die Israel, aus der Wüste kommend, in die Koordinaten der Geschichte des alten Vorderen Orients eingetreten sei, als „Krisis“ dar, die das Gottesvolk in die Gefahr gebracht habe, sein besonderes Wesen und seine durch die Gottesbeziehung bestimmte Sozialethik aufs Spiel zu setzen.²⁸ Gegen diese Kontamination hätten sich die Propheten gewendet. Sie seien diejenigen gewesen, die an dem ursprünglichen Ideal festgehalten hätten, das in ihrer Verkündigung und schließlich in den Schriften des Alten Testaments Gestalt gewann und fortan als Korrektiv wirken konnte.

Die Vorstellung war weit theologischer, als den meisten bewusst war: eine Ekklesiologie, in der die evangelische Kirche sich selbst wiedererkannte. Die historische Distanz war wie weggeblasen. Wenn man die Auslegungen liest, richten die Propheten sich unmittelbar an die heutige christliche Gemeinde.²⁹

Dieses Geschichtsbild passte in die Zeit, und zwar auf allen Seiten. Es bestätigte eine Theologie, für die das Volkstum als Schöpfungsordnung galt, ebenso wie den Glauben an die Unableitbarkeit des Wortes Gottes. Es half während des Kirchenkampfs, die institutionelle Integrität zu bewahren, und in demselben Sinne wirkte es während vierzig Jahren sozialistischer Diktatur. Es passte zu dem römisch-katholischen Verständnis der Kirche als Gottesvolk und *Lumen gentium*. Es wurde von den Vertretern des dogmatischen Programms „Offenbarung als Geschichte“ mit Emphase übernommen.³⁰ Dieses Geschichtsbild eignete sich zur Begründung der Gesellschaftskritik, die seit

²⁸ GERHARD VON RAD, *Theologie des Alten Testaments. Band I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München 1957, 28–82.

²⁹ Deutlich wird das zum Beispiel in dem zusammenfassenden Referat, das HANS WALTER WOLFF am 6. April 1948 vor der Kirchlichen Bruderschaft im Rheinland gehalten hat: Volksgemeinde und Glaubensgemeinde im Alten Bund, *Evangelische Theologie* 9 (1949/50), 65–82.

³⁰ WOLFHART PANNENBERG (Hg.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1961.

den 1970er Jahren auch in Kirche und Theologie Einzug hielt. Es bildete die Voraussetzung, als sich, ausgehend von der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag, eine Spielart heilsgeschichtlicher Theologie von neuem verbreitete, die zu Lehrentscheidungen vieler Synoden geführt hat. Nur mit der historischen Wirklichkeit hat es nichts zu tun.

Gewiss sind Israel und Juda wie jedes historische Phänomen in mancher Hinsicht einzigartig gewesen. Den Historiker mag faszinieren, wenn er wie Martin Noth feststellt, „daß im Zentrum der Geschichte ‚Israels‘ Erscheinungen begegnen, für die es keine Vergleichsmöglichkeiten mehr gibt“. Bestreiten muss man, dass dieser Unvergleichlichkeit theologische Bedeutung zukommt. Für die Theologie kommt es vielmehr auf die Vergleichlichkeit an. Sie ist eine notwendige Bedingung religiöser Wahrheit. Für den christlichen Glauben ist Israel nicht wegen seiner Einzigartigkeit von Bedeutung, sondern weil Allgemeingültigkeit besitzt, was im Rahmen seiner Geschichte geschehen ist und im Alten Testament seine Deutung gefunden hat.

Die veränderte Forschungslage

Als im April 1979 in Göttingen der erste Kongress der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie stattfand, bilanzierte Lothar Perlitt:

Die Berufungsinstantz „Altes Testament“ hat in der neueren Forschung ein tief verwandeltes Gesicht. [...] In der vorherrschenden theologischen Weltauslegung von *heute* ist die Schriftauslegung von *gestern* virulent oder gar dominant – mit der nun doch auch für die Einheit der Theologie nicht belanglosen Folge, daß solche systematische Theologie (schon) schwankenden exegetischen Grund und die neuere exegetische Theologie (noch) keine systematische Einbettung hat!³¹

³¹ LOTHAR PERLITT, *Auslegung der Schrift – Auslegung der Welt*, in:

Seither ist das Problem nicht kleiner geworden. Der Exegese ist die historische Einzigartigkeit der Religion Israels, auf deren Ursprung gesehen, abhandengekommen. Die Feststellung Wolfhart Pannenberg's:

Die Erkenntnis, daß Israel innerhalb der Religionsgeschichte einen singulären Ort einnimmt durch sein geschichtliches Bewußtsein, ist Gemeingut der heutigen Forschung,³²

hat sich in ihr Gegenteil gekehrt: Gemeingut der heutigen Forschung ist oder ist im Begriff zu werden, dass Israel und Juda keinen singulären Ort eingenommen haben. Israel hat seine religionsgeschichtliche Alleinstellung verloren.

Der Anlass ist die Quellenlage. Schon seit im 19. Jahrhundert die Texte der benachbarten Kulturen entdeckt und philologisch erschlossen wurden, war die Besonderheit Israels in Frage gestellt. Die Entdeckung der Texte aus Ugarit hat Israel und Juda unwiderruflich in den Rahmen der Kultur und Religion des levantinischen Raums gerückt. 1933 wurde auf dem Tell Hariri am mittleren Euphrat das Tontafelarchiv der Könige von Mari aus dem 18. Jahrhundert v. Chr. entdeckt. Durch die dort zahlreich gefundenen Propheten-Briefe verlor die Prophetie, eines der wichtigsten religiösen Phänomene des Alten Testaments, ihre Sonderstellung.³³ Seit 1947 sind die Schriftrollen vom Toten Meer in der Welt. Sie haben offenkundig gemacht, wie zufällig der biblische Kanon an seinen Rändern ist. Die seit 1967 aufblühende Siedlungsarchäologie hat erwiesen, dass eine Unterscheidung zwischen kanaanischer und israelitischer Bevölkerung die kulturelle Entwicklung in der Spätbronze- und Eisenzeit nicht erklärt.

Europäische Theologie. Versuche einer Ortsbestimmung, hg. v. Trutz Rendtorff, Gütersloh 1980, 27–71: 48.

³² WOLFHART PANNENBERG, Heilsgeschehen und Geschichte, *Kerygma und Dogma* 5 (1959), 218–237.259–288: 219.

³³ Vgl. die Quellensammlung von MARTTI NISSINEN, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, Atlanta²2019.

Eine einfache Unterscheidung in Kanaanäer (spätbronzezeitliche Stadtbewohner) und Israeliten (früheisenzeitliche Dorfbewohner) kann der geschichtlichen Realität nicht gerecht werden.³⁴

Kleinfunde und Inschriften belegen eine religiöse Praxis, die sich nicht nennenswert von dem Befund in anderen Teilen der Levante unterscheidet.³⁵ Die Entdeckung, dass der Garizim schon in der persischen Zeit ein großes Heiligtum trug, relativiert den Rang des Tempels in Jerusalem. Daraufhin lesen wir heute auch die 1906 entdeckten Papyri aus Elephantine mit anderen Augen.³⁶ Das ägyptische Judentum am Ende des fünften Jahrhunderts, auf das diese Dokumente zurückgehen, war keine synkretistische Sondergruppe, sondern für die persische Zeit der Normalfall.

Parallel zu der Erschließung altorientalischer, epigraphischer und archäologischer Quellen hat die redaktionsgeschichtliche Forschung, die seit den 1960er Jahren zu blühen begann, gezeigt, dass die Darstellung der frühen Geschichte zu großen Teilen fiktiv ist. Wir wissen heute, dass es weder eine Väterzeit gegeben hat noch die Offenbarung am Sinai noch die Landnahme noch die Richterzeit noch die Blütezeit unter Salomo. All das sind redaktionelle Fiktionen, entstanden aus den Verlusterfahrungen und Sehnsüchten nach dem Ende des Königtums. Sie setzen ein Geschichtsbild voraus, das sich erst seither zu entwickeln begann.

Auch die Vorstellung von der Prophetie hat sich von Grund auf gewandelt. Die Prophetenbücher können nur noch zum geringsten Teil ihres Textbestands in der Königszeit angesetzt wer-

³⁴ JENS KAMLAH, *Der Zeraqōn-Survey 1989–1994*, Wiesbaden 2000, 175.

³⁵ Vgl. bes. OTHMAR KEEL und CHRISTOPH UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Freiburg, Basel und Wien ⁵2001.

³⁶ Vgl. REINHARD G. KRATZ, *Zwischen Elephantine und Qumran. Das Alte Testament im Rahmen des Antiken Judentums*, in: A. Lemaire (Hg.), *Congress Volume Ljubljana 2007*, Leiden 2010, 129–146.

den. Die Verwurzelung der Propheten in einer altisraelitischen Tradition, die ihnen als Maßstab für die Kritik an den Verhältnissen der Gegenwart gedient haben soll, hat sich als glatter Irrtum herausgestellt. Das Amt der Propheten ist vielmehr als Teil der offiziellen Religion des Hofes zu verstehen. Ihre Prognosen dienten dem König, die ihm von seinem Gott aufgetragene Herrschaft auszuüben.

Für die Literaturgeschichte des Alten Testaments setzt sich ein neues Koordinatensystem durch, dessen Schwerpunkt in persischer und immer deutlicher auch in hellenistischer Zeit liegt. Wie das Alte Testament immer altorientalischer wird, so wird es zugleich immer jüdischer.

Der jüdische Ursprung des Alten Testaments

Damit kehren Einsichten zurück, die im Laufe des 19. Jahrhunderts bereits gewonnen waren. 1878 begann Julius Wellhausen seine zusammenfassende Darstellung, die er ab der zweiten Auflage „Prolegomena zur Geschichte Israels“ nannte, mit einer Kritik des bis dahin herrschenden Bildes:

Es ist eine verbreitete Ansicht, daß die Bücher des Alten Testaments, im ganzen und großen, sich nicht bloß auf die vorexilische Periode beziehen, sondern auch aus ihr stammen. Es sind die Reste, meint man, welche die Juden aus der Literatur des alten Israel retteten, das Erbe der Vergangenheit, von dem sie in Ermangelung eines eigenen geistigen Lebens zehrten. Auch wenn man nicht gerade mit der Dogmatik das Judentum einfach als ein Vacuum betrachtet, über welches hinweg das Alte Testament in das Neue mündet, hält man doch insgemein daran fest, daß dasselbe an der Hervorbringung der Schriften, welche es in die heilige Sammlung aufnahm, nur ausnahmsweise einen Anteil gehabt habe.³⁷

Wellhausen verwies stattdessen auf die zahlreichen Schriften, die eindeutig aus der späteren Zeit stammen. Selbst wenn man

³⁷ JULIUS WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1905, I.

die älteren Quellen in Anschlag [bringt], welche in den Büchern der Richter, Samuelis und der Könige vielfach benutzt und meist wörtlich aufgenommen sind, so beläuft sich doch die vorexilische Literatur, die uns im Alten Testament abzüglich des Pentateuchs erhalten ist, auf nicht viel mehr als die Hälfte vom Umfange des Ganzen. Das Übrige gehört der späteren Periode an; darunter nicht bloß kümmerlicher Nachwuchs.³⁸

In der „Israelitischen und Jüdischen Geschichte“ von 1894 geht Wellhausen noch weiter: „Was im Alten Testament noch heute wirkt [...], ist zum größeren Teil Erzeugnis der nachexilischen Zeit.“³⁹ Während man vor Wellhausen noch vertreten konnte, „dass das Alte Testament und das Judentum verschiedene Dinge sind, dass das Judentum dort anfängt, wo das Alte Testament im Aufhören begriffen ist“,⁴⁰ konnte er zeigen, dass beides gleichursprünglich ist.

Wellhausens Einsichten in die Literaturgeschichte erscheinen uns mittlerweile zu vorsichtig. Seine Zeitgenossen aber waren schockiert, und viele reagierten mit heftiger Ablehnung. Die jüdische Seite wollte sich das biblische Geschichtsbild nicht nehmen lassen. Denn wenn die Tora nicht Voraussetzung, sondern Ergebnis des entstehenden Judentums war, stand ihre Eigenschaft als Offenbarung in Frage. Noch weniger durfte für die christliche Seite die Bibel ein jüdisches Buch sein, zumal Wellhausen jenes vermeintliche Vakuum zu füllen begann, mit dessen Hilfe man das Evangelium geradewegs mit der Religion der Propheten verbinden konnte, um sich vom Judentum abzusetzen.

Die Einordnung ist nicht zuletzt eine Frage der Definition. Nach Flavius Josephus wurde die Bezeichnung Ἰουδαῖοι erstmals den Heimkehrern aus dem Exil beigelegt.⁴¹ Die ältere Forschung hat das übernommen.

³⁸ A. a. O., 1–2.

³⁹ JULIUS WELLHAUSEN, *Israelitische und Jüdische Geschichte*, Berlin 1914, 193.

⁴⁰ GUSTAV F. OEHLER, *Theologie des Alten Testaments. Erster Band: Einleitung und Mosaismus*, Tübingen 1873, 4.

⁴¹ *Antiquitates Iudaicae* 11, 173.

Der Aufenthalt in einem fremden Lande unter einem fremden Volke von ganz verschiedener Bildung und Religion, in Verbindung mit den Eindrücken, die der Untergang des Staats auf die Gemüther machte, mußte einen entscheidenden Einfluß auf die Religion haben. Dieser Einfluß war so mächtig, daß wir die Nation nach dem Exil als eine andere, von anderer Denkart und Religion, betrachten müssen. Wir nennen sie in dieser Periode *Juden*, vorher Hebräer.⁴²

Das biblische „Israel“ ist in der großen Mehrzahl der Belege die Selbstbezeichnung des Judentums oder jener Gruppen innerhalb des Judentums, auf die die biblischen Schriften zurückgehen. Das „Volk Israel“ ist keine historische Größe, sondern eine religiöse Vorstellung. Es käme dem Verständnis der Texte – und nicht zuletzt dem christlich-jüdischen Gespräch – sehr zugute, wenn man sich bewusst machte, dass „Israel“ in der Bibel außerhalb der Bücher Samuel und Könige in der Regel für das Judentum steht.

⁴² WILHELM MARTIN LEBERECHE DE WETTE, *Lehrbuch der christlichen Dogmatik, in ihrer historischen Entwicklung dargestellt. Erster Theil. Biblische Dogmatik Alten und Neuen Testaments*, Berlin ³1831, 52–53.

Grundzüge der Religionsgeschichte

Israel entsteht durch das Königtum

Die Völker tauchen in der Geschichte auf wie der einzelne Mensch in der Zeit, ohne dass in ihrem Bewusstsein wäre, wie sie geworden sind.⁴³

Wenn die Bibel die Israeliten auf Jakob und seine Söhne zurückführt, die in direkter Linie vom Urmenschen abstammen sollen, kann diese Darstellung nicht den historischen Verlauf wiedergeben. Die Versuche, hinter den Mythen, Sagen und Anekdoten der Bücher Genesis, Exodus, Numeri, Josua und Richter zu einem historischen Kern vorzudringen, waren bis auf wenige Ausnahmen umsonst. Das Gottesvolk unter Führung von Mose, Josua und den Richtern in einer Zeit, als es das Königtum noch nicht gab, hat sich als Abbild einer Zeit erwiesen, als es das Königtum nicht mehr gab.

Der bisher früheste Beleg für den Namen Israel findet sich auf der Siegesstele des Pharaos Mer-en-Ptah in dessen Totentempel in Theben-West. Der vierte Pharao der 19. Dynastie und Nachfolger Ramses II. ließ die Stele in seinem fünften Regierungsjahr (1208 v. Chr.) errichten.⁴⁴ Er rühmt sich seines Sieges über die Libyer und zählt eine Anzahl weiterer Territorien auf, die er besiegt haben will, um Ägypten allseits friedliche Grenzen zu schaffen, darunter Kanaan, Aschkelon, Geser und Israel. Die Inschrift belegt, dass Israel zu einer Zeit im Land ansässig war,

⁴³ BERNHARD STADE, Die Entstehung des Volkes Israel (1897), in: Ders.: *Ausgewählte Akademische Reden und Abhandlungen*, Gießen 1907, 99–121: 100.

⁴⁴ Heute im Ägyptischen Museum in Kairo. Jüngste Übersetzung: MANFRED WEIPPERT, *Historisches Textbuch zum Alten Textbuch*, Göttingen 2010, 168–171.

für die die Bibel den Auszug aus Ägypten erzählt. Auch wenn Israel mit dem Determinativ als Menschengruppe gekennzeichnet ist, steht die Nachricht in Widerspruch zu der Darstellung, derzufolge die Israeliten von außen eingewandert sein sollen.

In der Bibel verbinden sich die ältesten historisch verwertbaren Belege für Israel mit dem Königtum. Der Name bezog sich zunächst nur auf einen Teil des Berglands. Dessen zerklüftete Gestalt stand der Entstehung von größeren politischen Einheiten entgegen und verhinderte, dass es unter den Bewohnern ein Bewusstsein der Zusammengehörigkeit gab, das über die Grenzen der einzelnen Siedlungsräume hinausging. Erst in der Eisenzeit seit etwa 1000 v. Chr. kam es zu größeren Königtümern. Eine solche Einheit entstand, als es Saul gelang, seine Heimat Benjamin, das ist der nördlich von Jerusalem gelegene Landstrich, mit Ephraim, dem Kernland des mittelpalästinischen Gebirges, zu vereinen. Von dort griff Saul nach Osten über und bezog das mittlere Ostjordanland in seinen Machtbereich ein (1 Sam 11). Dieses Königtum über Benjamin, Ephraim und Gilead hieß „Israel“ (2 Sam 2,9). Das Exzerpt aus den königlichen Annalen, das den Königebüchern ab 1 Kön 14,19 das Gerüst gibt, spricht von Jerobeam I. (ca. 930–909) bis zu dem letzten König Hoschea (732–722) durchgehend vom Königtum über Israel. Auf dem südlichen Bergland bestand zur selben Zeit das Königtum Juda. Die beiden Königtümer waren die längste Zeit getrennt, zeitweilig verfeindet.

In der Kultur unterschieden sich Israel und Juda nicht von ihrer Umgebung. Was die Religion betraf, lehrte der schroffe Wechsel von winterlicher Regenzeit und sommerlicher Trockenzeit, dass das Leben durch widerstreitende göttliche Kräfte bestimmt war.⁴⁵ Orts- und Personennamen als unverdächtige, weil von der späteren Deutung unbeeinflusste Zeugnisse belegen

⁴⁵ Zur altsyrischen Götterwelt vgl. HARTMUT GESE, Die Religionen Alt-syriens, in: Ders., Maria Höfner und Kurt Rudolph, *Die Religionen Alt-syriens, Altarabiens und der Mandäer*, Stuttgart 1970, 1–232: 94–165.

die Mehrzahl der Götter. Es gibt Ortsnamen, die auf Anat, die kämpferische Gefährtin des Wettergotts, bezogen sind, wie Bet Anat (Jos 19,38; Ri 1,33) und Anatot (1 Kön 2,26; Jer 32,7). Von der Verehrung des Ba'al künden Ortsnamen wie Ba'ala (Jos 15,9; 2 Sam 6,2) und Be'alot (Jos 15,29; 1 Kön 9,18).

Der Wettergott, von dem das Leben abhing, zeigte seine Macht nur während der Vegetationsperiode. Daraus erwuchs die Vorstellung eines periodischen Kampfes der Götter um die Macht. Die ugaritischen Mythen deuten die Gewitterstürme über dem Meer, mit denen im Herbst der Regen wiederkehrt, als den Kampf des Wettergotts Ba'al gegen den Meeresgott Jammu. Ba'al kann Jammu besiegen und bringt dem Land Regen und Fruchtbarkeit. Zum Ende der Vegetationszeit im Frühling unterliegt er dem Todesgott Mot. Im Herbst kehrt er siegreich zurück. Weil trotz des Wechsels der Jahreszeiten, verstanden als Herrschaftswechsel unter den Göttern, die Einheit der Welt bestehen bleibt, kennt das syrisch-kanaanäische Pantheon auch den Göttervater El und seine Gattin Ašīratu. El sorgt als Familienoberhaupt für den dynastischen Nachwuchs und sitzt der Götterversammlung vor. Er bestätigt das Königtum der jüngeren Götter, wenn sie im Kampf ihre Rivalen besiegt haben.

Die Anfänge der Jahwe-Verehrung

Ebenso wie Israel als soziales Gebilde auf dem Königtum beruht, geht auf die Könige zurück, dass Jahwe der Gott Israels geworden ist. Sofern Jahwe in den verlässlichen Quellen aus der Frühzeit überhaupt genannt wird, tritt er als ein Gott neben anderen in Erscheinung. Ortsnamen mit Jahwe als theophorem Element fehlen. Die Namen der Könige sind häufig auf Ba'al bezogen. Abimelech, der erste König, der für das Gebiet Israels bezeugt ist, war Sohn eines Jerubba'al (Ri 9,1). Zwei Söhne Sauls hießen Ischba'al (2 Sam 2,8) und Meribba'al (2 Sam 21,8), nur Jonathan trug einen Jahwe-Namen (1 Sam 13–14). Der Name des jüdi-

schen Königs Abijam war auf den Meeresgott Jammu bezogen (1 Kön 15,1–8). Noch Ba'scha, der letzte König der Anfangszeit, trug einen Ba'al-Namen (1 Kön 15,33).

Die Blüte des israelitischen Königtums begann, als die Dynastie der Omriden (884–842) an die Macht kam. Deutlicher als die Bibel bezeugen es die Königsinschriften aus Assyrien und Moab sowie die Ausgrabungen in Samaria, Jesreel, Megiddo und anderen Orten. Die starke Stellung, die der König damals gewann, schuf sich ihr religiöses Gegenstück in der Verehrung eines kämpfenden Gottes.

Wieder kann man die Religionsgeschichte an den Namen ablesen. Omri nannte seine Tochter, die er mit dem jüdischen Thronfolger Joram verheiratete, Atalja, das heißt „Jahwe ist Herrscher“ (2 Kön 8,26). Sein Sohn Ahab gab seinen Söhnen die Namen Ahasja „Jahwe hält (ihn)“ und Joram „Jahwe ist erhaben“ (1 Kön 22,51; 2 Kön 1,17). Das steht in Widerspruch zu den Erzählungen, die Ahab des Ba'al-Kults bezichtigen. Diese Erzählungen gehen wahrscheinlich auf die Propaganda der nachfolgenden Jehu-Dynastie zurück; denn Jehu behielt Jahwe als Dynastiegott bei und machte ihn den Omriden, die er gestürzt hatte, streitig (2 Kön 10,18).

Jahwe war wie Ba'al eine regionale Ausprägung des nordwestsemitischen Wettergotts.⁴⁶ Als Dynastiegott gewann er die Rolle eines Hauptgotts, wobei er die Funktion des El teilweise mit übernahm. Das übrige kanaänäische Pantheon trat in den Hintergrund. Dass der Wettergott den Vorrang erhielt, war kein Einzelfall. Dieselbe Entwicklung lässt sich in Aram-Damaskus mit Hadad und in Edom mit dem Gott Qaus beobachten.

⁴⁶ MANFRED WEIPPERT, Art. Jahwe, *Reallexikon der Assyriologie. Fünfter Band*, Berlin und New York 1976–1980, 246–253: 252; DERS., Synkretismus und Monotheismus (1990), in: Ders., *Jahwe und die anderen Götter*, Tübingen 1997, 1–24: 16–17; REINHARD MÜLLER, *Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen*, Berlin und New York 2008.

Über die Herkunft Jahwes wird in der Exegese gerätselt. Das Alte Testament erzählt in Ex 3,14, dass Jahwe seinen Namen dem Mose in einer Erscheinung am Gottesberg offenbart habe, während Mose im Dienst des Priesters von Midian gestanden hat. Daraus hat man geschlossen, Israel habe seinen Gott von den Midianitern übernommen, die weit im Süden östlich des Golfs von Aqaba siedelten. Doch in Ex 3 kommt Jahwe ursprünglich gar nicht vor.⁴⁷ Auch für die Vermutung, die Keniter hätten die Verehrung Jahwes nach Israel vermittelt, gibt es keine Quellen.⁴⁸ Als besonders alt galt lange das Lied der Debora in Ri 5. Es schildert, wie Jahwe aus dem südöstlich von Juda gelegenen Edom kommt, um mit Debora und Barak in die Schlacht gegen die Kanaanäer zu ziehen. Entgegen ihrer archaischen Anmutung ist diese Komposit-Dichtung jung: Eschatologie im Gewand der Protologie. Für die frühe Religionsgeschichte kann man ihr nichts entnehmen.⁴⁹ In neuerer Zeit wurde Jahwe mit den in ägyptischen Quellen bezeugten Schasu-Nomaden in Verbindung gebracht. Im Sudan haben sich am Tempel Amenophis' III. in Soleb (um 1370 v. Chr.) und an den Tempeln Ramses' II. in Amara-West und in Akscha (um 1250 v. Chr.) Listen gefunden, die Orte dieser Schasu aufreihen. Darunter findet sich der Ortsname JHW. Der Gleichklang mit dem Gottesnamen Jahwe ist möglich; doch die Verbindung mit Edom, die man vermutet hat und die allein weitere Schlüsse erlauben würde, hat sich als vorschnell erwiesen.⁵⁰

⁴⁷ CHRISTOPH LEVIN, *Der Jahwist*, Göttingen 1993, 326–330.

⁴⁸ Das Volk der Keniter wird nur in Gen 15,19; Num 24,21; 1 Sam 15,6; 27,10; 30,29 und als „Kain“ in Ri 4,11 erwähnt. Alle diese Belege sind spät.

⁴⁹ Vgl. CHRISTOPH LEVIN, Das Alter des Deboralieds, in: Ders., *Fortschreibungen*, Berlin und New York 2003, 124–141. Dasselbe gilt für Dtn 33; Hab 3 und Ps 68, die in der Regel mit angeführt werden.

⁵⁰ Vgl. FARIED ADROM und MATTHIAS MÜLLER, The Tetragrammaton in Egyptian Sources – Facts and Fiction, in: Jürgen van Oorschot und Markus Witte (Hg.), *The Origins of Yahwism*, Berlin und Boston 2017, 93–113.

Der Erkenntnisgewinn, wenn wir um die Herkunft Jahwes tatsächlich wüssten, wäre allemal gering und für das Verständnis der Verehrung dieses Gottes in der israelitischen und jüdischen Königszeit bedeutungslos. Die Mahnung von Marc Bloch gilt auch für die Bibelwissenschaft:

Für Menschen, deren hauptsächlichlicher Forschungsgegenstand die Vergangenheit ist, bedeutet natürlich die Erklärung des Späteren durch das Frühere sehr viel; gelegentlich dominiert sie jedoch derart in unseren Untersuchungen, daß man uns für hypnotisiert halten könnte. In seiner ausgeprägtesten Form kann man diesen Stammesgötzen der Historiker als die Sucht nach den Ursprüngen bezeichnen.⁵¹

Auch die Etymologie führt nicht weiter. Anlässlich der Offenbarung in Ex 3,14 erklärt Jahwe seinen Namen mit dem Verb *hjh* „sein“: „Ich werde sein, der ich sein werde.“ Die Deutung ist sinnreich, aber philologisch nicht wahrscheinlich. Eher könnte dem Namen Jahwe das Verb *hwh* „wehen“ zugrunde liegen. Das würde zu einem Wettergott passen. Da aber das Wesen Jahwes aus den biblischen Texten mit hinreichender Deutlichkeit hervorgeht, sind solche Ableitungen religionsgeschichtlich belanglos.

Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache. Und die *Bedeutung* eines Namens erklärt man manchmal dadurch, daß man auf seinen Träger zeigt.⁵²

Da jedes Königtum den Wettergott unter anderem Namen verehrte, ist bemerkenswert, dass der Kult der David-Dynastie in Juda sich ebenfalls wie in Israel auf Jahwe bezog, beginnend mit König Joschafat („Jahwe regiert“, 870–845), der mit Ahab verbündet war (1 Kön 22,45). Anscheinend standen die Könige von

⁵¹ MARC BLOCH, *Apologie der Geschichte oder der Beruf des Historikers*, Stuttgart 1974, 47–48; vgl. FRIEDHELM HARTENSTEIN, The Beginnings of YHWH and „Longing for the Origin“. A historico-hermeneutical query, in: van Oorschot und Witte (Hg.), *The Origins of Yahwism* (s. Anm. 50), 283–307.

⁵² LUDWIG WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen* (1953), in: Ders., *Werkausgabe Band 1*, Frankfurt am Main 132000, 311 (§43).

Juda zu dieser Zeit so sehr unter der Vorherrschaft der Omri-Dynastie, mit der sie auch verschwägert waren, dass sie deren Dynastiegott übernahmen. Auffallend stimmen die Namen der Könige überein. Wie Ahabs Söhne Ahasja und Joram hießen, hieß Joschafats Sohn wiederum Joram (1 Kön 22,51) und dessen Sohn, der über seine Mutter Atalja zugleich Enkel Omris und Neffe Ahabs war, wiederum Ahasja (2 Kön 8,24).

Mit Jahwe komponierte Namen finden sich in alter Zeit wenige, einige Beispiele sind zweifelhaft [...] Seit Elia und Jonadab mehren sie sich; als Königsnamen sind sie vor Josaphat von Juda und Ahazia von Israel nicht in Gebrauch, seitdem aber fast ausschließlich. Sie nationalisieren die Religion; an Johanan kann man den Israeliten, an Hannibal den Phönizier, an Henadad den Damascener erkennen.⁵³

Die Aristokratie schloss sich dem Jahwe-Kult an. Im Laufe der Zeit übernahm ihn auch die Bevölkerung. Die überlieferten Personennamen beziehen sich immer häufiger auf Jahwe, bis sie im siebten Jahrhundert in Juda auch epigraphisch überwiegen.⁵⁴

Das schloss nicht aus, dass auch andere Götter verehrt wurden. Die Jagd- und Kriegsgöttin Anat, die in den ugaritischen Epen den Wettergott in seinem Kampf unterstützt, hat möglicherweise als Gefährtin Jahwes gegolten.⁵⁵ Sie ist noch am Ende des fünften Jahrhunderts in der jüdischen Kolonie Elephantine

⁵³ WELLHAUSEN, *Geschichte* (s. Anm. 39), 101 Anm.

⁵⁴ Vgl. die Aufstellung von JOHANNES RENZ, *Die althebräischen Inschriften. Teil 2: Zusammenfassende Erörterungen, Paläographie und Glossar*, Darmstadt 1995, 53–87.

⁵⁵ In der jüngeren Forschung wurde diese Rolle einer Göttin Aschera zugeschrieben. Das ist ein Irrtum. Ascheren waren hölzerne Kultsymbole, die die segensvolle Wirkung Jahwes vermittelten. Als Göttin erscheint Aschera nur in wenigen sehr späten Texten, wo sie mit Ishtar verwechselt wird (Ri 3,7; 1 Kön 15,13; 18,19; 2 Kön 21,7; 23,4,7; 2 Chr 15,16). Mit dem exegetischen Befund stimmt der epigraphische überein, vgl. JOHANNES RENZ, *Die althebräischen Inschriften. Band 1*, Darmstadt 1995, 59–64. 202–211 (= WEIPPERT, *Textbuch* [s. Anm. 44], 365–368). Vgl. ERHARD BLUM, Ein Götterpaar JHWH und Aschera – kultische Realität oder akademisches Konstrukt? in: Joachim J. Krause u. a. (Hg.), *Die Entdeckung des Politischen im Alten Testament*, Wiesbaden 2023, 259–281.

in Oberägypten als Anat-Jahu („Jahwe-Anat“) und Anat-Bethel bezeugt.⁵⁶

Für die religiöse Praxis in den Regionen, Ortschaften und Familien fehlen die literarischen Quellen weitgehend. Die frühen Überlieferungen im Alten Testament bewahren gelegentlich Vorstellungen und Praktiken, die über einen reinen Jahwismus hinausgehen. Die archäologischen und epigraphischen Befunde belegen, dass es in Israel und Juda wie überall eine Fülle von Numina gab. Magie, Zauberei und Totenkult hatten ihren Platz.

Auch nachdem Jahwe zum Hauptgott aufgestiegen war und die Verehrung der übrigen Götter ihre Bedeutung verlor, blieb die Vorstellung vom Götterkampf lebendig. Die Wiederkehr und Thronbesteigung des Wettergotts zu Jahresbeginn im Herbst lebte im Mythos fort und wurde im Hofkult begangen. Davon zeugen die ältesten Psalmen (Ps 18,8–16*; 29; 77,17–20; 93; 97).⁵⁷ Jahwe erschien im Gewitter, nicht anders als der wolkenreitende Ba'al, besiegte den Meeresgott und bewies im Aufblühen der Vegetation seine alljährlich wiedererwachte Segenskraft. Im kultischen Nachvollzug folgte auf die Theophanie die Thronbesteigung: „Jahwe ist König geworden!“ (Ps 93,1; 97,1), und zwar König für immer (Ps 29,10). Für das mythische Denken ist es kein Widerspruch, wenn Jahwe, der seit jeher König ist (Ps 93,2), gleichwohl alle Jahre von neuem sein Königtum erringt, und dies wiederum für alle Zeit. Der periodische Sieg im Jahreskreis ließ die Kultteilnehmer die dauerhafte Macht Jahwes erleben.

Mit der Thronbesteigung seines Gottes beging der König die eigene Herrschaft. Er verstand sich als „Knecht Jahwes“, als Va-

⁵⁶ Vgl. WEIPPERT, Synkretismus und Monotheismus (s. Anm. 46), 15.

⁵⁷ Vgl. FRIEDHELM HARTENSTEIN, Wettergott – Schöpfergott – Einziger. Kosmologie und Monotheismus in den Psalmen, in: Ders. und Martin Rösel (Hg.), *JHWH und die Götter der Völker*, Neukirchen-Vluyn 2009, 77–97: 84–91; MÜLLER, *Jahwe als Wettergott* (s. Anm. 46); CHRISTOPH LEVIN und REINHARD MÜLLER, *Die Psalmen in ihrer Urgestalt*, München 2024.

sall, der von der Gottheit eingesetzt war, um in seinem Machtbereich die Weltordnung herzustellen und zu bewahren. Die Aussagen, die den König zur Treue gegenüber Jahwe verpflichten, haben auf der politischen Ebene in hethitischen und assyrischen Vasallenverträgen nahe Parallelen. Die erhaltenen Hymnen zur Inthronisation (Ps 21; 72) besingen den König als den von Jahwe eingesetzten Garanten von Recht und Gerechtigkeit. Wahrscheinlich geht die älteste Rechtssammlung im Alten Testament, das sogenannte Bundesbuch (Ex 21,1–22,16), darauf zurück, dass der König von Juda das fallbezogene Gewohnheitsrecht, mit dessen praktischer Anwendung er gar nicht befasst war, zusammenstellen ließ, um sich als Hüter der Weltordnung darzustellen, ähnlich wie die akkadischen Rechtskorpora der Selbstdarstellung der Großkönige gedient haben, allen voran der umfangreiche Codex Hammurapi. Die Sammlung handelt von Entschädigungen bei Körperverletzung oder bei Verlust. Sie deckt das Gebiet so unzureichend ab, dass sie schwerlich der praktischen Rechtsprechung gedient hat. Möglicherweise geht sie auf Übungsmaterial bei der Ausbildung der Schreiber zurück. Auch die Neufassung, die die Rechtssätze im letzten Drittel des siebten Jahrhunderts im Kern des Deuteronomiums (Dtn 12–26*) erfahren haben, dürfte durch den König veranlasst worden sein.

Israel und Juda im Streit um Jahwe

Das enge Verhältnis zwischen Juda und Israel, das wahrscheinlich der Grund war, weshalb der Gott Jahwe auch der Gott der David-Dynastie wurde, zerbrach, als die Omriden im Jahre 842 von Jehu gestürzt wurden. Es gibt Anzeichen, dass die Davididen versucht haben, den Umsturz zu verhindern, und sich eine blutige Abfuhr holten (2 Kön 9,27; 10,12–14).⁵⁸ Sobald Jehu das

⁵⁸ Vgl. YOSHIKAZU MINOKAMI, *Die Revolution des Jehu*, Göttingen 1989, 67–90.

Königtum gewonnen hatte, brach die Nord-Süd-Rivalität wieder auf, die die Natur des Landes vorgab. Da auch Jehu sein Königtum auf den Gott Jahwe zurückführte (2 Kön 9,3.6), trat die besondere Lage ein, dass zwei konkurrierende Königtümer denselben Dynastiegott verehrten. Unter politischen Bedingungen war diese Konstellation bizarr. Im Falle des Konflikts stand Jahwe, der Gott Israels, gegen Jahwe, den Gott Judas.

Das wurde akut, als der König von Israel in den Jahren 734/33 im Bund mit dem König von Aram-Damaskus gegen Jerusalem zog (2 Kön 16,5). Damals gab der judäische Hofprophet Jesaja seinem Sohn, den er mit der Prophetin zeugte, den Namen „Eilebeute-Raschgeraubt“ und erklärte: „Ehe der Knabe sagen kann ‚Vater‘ und ‚Mutter‘, trägt man den Reichtum von Damaskus und die Beute von Samaria vor den König von Assyrien“ (Jes 8,4). Damit sagte Jesaja im Namen Jahwes voraus, dass die Assyrer Aram und Israel besiegen werden.

Wohl aus demselben Anlass legte man im Buch Hosea dem Propheten die Erklärung Jahwes gegen das Haus Israel in den Mund: „Ihr seid nicht mein Volk, und ich bin nicht euer Gott“ (Hos 1,9). Diese Formel behauptet, dass Jahwe sein Verhältnis zu Israel gekündigt habe. Zur Begründung verwies man auf das Blutbad von Jesreel, das Jehu einst unter den Davididen angerichtet hatte (Hos 1,4). Nach aller Wahrscheinlichkeit ist auch der Prophet Amos, ebenfalls Judäer, zu dieser Zeit aufgetreten.⁵⁹ Er lässt Jahwe sagen: „Das Ende ist gekommen für mein Volk Israel“ (Am 8,2). Amos erkennt damit zwar an, dass Israel das Volk Jahwes gewesen ist, sagt ihm aber den bevorstehenden Untergang voraus.⁶⁰ Die judäischen Propheten des achten Jahrhunderts waren keine Gerichtspropheten, wie man sie später verstanden hat, sondern richteten sich gegen Israel als äußeren

⁵⁹ Vgl. CHRISTOPH LEVIN, Amos und Jerobeam I., *Vetus Testamentum* 45 (1995), 307–317.

⁶⁰ Vgl. REINHARD MÜLLER, Zur Entstehung der Amosvisionen, in: Ders., Urmas Nömmik und Juha Pakkala (Hg.), *Fortgeschriebenes Gotteswort*, Tübingen 2020, 273–293: 283–286.

Feind. Sie sprachen für die eigene Sache, wie es überall das Amt der Propheten war.

Die Voraussage ergab sich aus der weltpolitischen Lage. Das Ende war absehbar. Es trat ein, als Salmanassar V. im Jahre 722 Samaria eroberte. Die Assyrier errichteten an der Stelle des Königtums Israel ihre Provinz Samerina. Ein Teil der Bevölkerung wurde in andere Teile des Weltreichs verschleppt. Damit war die Botschaft der Propheten bestätigt, und die Judäer sahen ihren Jahwe-Kult gegenüber dem israelitischen ins Recht gesetzt.

Am Ende des achten Jahrhunderts bekam auch Juda die harte Hand Assurs zu spüren, weil König Hiskia sich an dem Aufstand, der 705 nach Sargons Tod ausbrach, maßgebend beteiligte. Als Sanherib 701 heranzog, entrichtete Hiskia ihm einen hohen Tribut. Sein Herrschaftsgebiet wurde auf den Umkreis Jerusalems beschränkt, und er geriet in enge Vasallität. Der Großkönig ließ Hiskia jedoch auf dem Thron. Deshalb haben diese Vorgänge für die judäische Religion schwerlich die krisenhafte Bedeutung gehabt, die ihnen manchmal zugeschrieben wird. Mit Hiskia überlebte auch sein Gott Jahwe.

Juda wird Israel

Bei der Eroberung Samarias floh ein Teil der Bevölkerung nach Juda, um sich vor der Deportation zu retten. Die Siedlungsarchäologie zeigt, dass dort die Dichte der Besiedlung erheblich zunahm. Es gelang sogar, Bestände des königlichen Archivs in den Süden zu bringen. Einiges davon ist im Alten Testament erhalten geblieben.

Die Flüchtlinge lebten in Juda als Fremdlinge. Möglicherweise spiegeln die Vätergeschichten des Buches Genesis ihre Lage. Abraham, Isaak und Jakob leben in Familien, nicht in Ortsgemeinschaften. Sie heiraten nur innerhalb der Verwandtschaft. Dafür holen sie sich aus großer Entfernung ihre Frauen (Gen 24; 29). Die Familien-Konstellationen, besonders die wiederkehren-

den Machtkämpfe zwischen Brüdern (Ismael und Isaak, Esau und Jakob, Josef und seine Brüder) und die Schlüsselrolle der Mütter,⁶¹ geben Verhältnisse wieder, wie sie innerhalb von Dynastien üblich waren.⁶² Wahrscheinlich gehörten die Träger dieser Überlieferungen zur Aristokratie. Dafür spricht auch, dass die Erzählungen niedergeschrieben worden sind.

Auf einer späteren Ebene wurden die Hauptpersonen zu Repräsentanten. Das gilt besonders für Jakob, der nachträglich den Namen „Israel“ erhielt und damit als Person für das Gemeinwesen steht. Diese Identifikation hat in der Rolle des Königs ihren Ursprung:

Nach altorientalischem Gedanken ist der König in so hohem Grade Vertreter und Inkorporation der Gemeinschaft, daß zwischen König und Volk in vielen Beziehungen nicht genau unterschieden werden kann. [...] Die Sache des Königs ist die Sache des Volkes; sein Sieg ist des Volkes Sieg, seine Niederlage das Unglück des Volkes, sein Triumph ist Stolz und Zierde des Volkes.⁶³

Das ist am besten in der bekannten Erzählung vom Traum von der Himmelsleiter zu sehen. Die Gründung einer Kultstätte, auf die diese Szene hinausläuft, war das Privileg des Königs. In der Traum-Erscheinung stellt Jahwe sich dem schlafenden Jakob vor und versichert ihn seines Beistands genau wie in einem Orakel, das an der Kultstätte an den König ergeht: „Ich bin Jahwe, der Gott deines Vaters Abraham, und der Gott Isaaks. [...] Siehe, ich bin mit dir und will dich behüten, wo du hinziehst, und will dich wieder zurückbringen in dieses Land“ (Gen 28,13–15*). Wenn es richtig ist, dass die Vätererzählungen auf die Emigranten aus dem Nordreich zurückgehen, zeigt sich in dieser Überarbeitung die Kompensation des Verlusts: die Rolle des Königs

⁶¹ Vgl. CHRISTOPH LEVIN, Das Amt der Königinmutter in Israel und Juda, in: Andreas Höfele und Beate Kellner (Hg.), *Natur – Geschlecht – Politik*, Paderborn 2020, 37–67.

⁶² Vgl. URMAS NÖMMIK, *Die Erzelternerzählungen im Lichte höfischer Erzählkunst*, Tübingen 2023.

⁶³ MOWINCKEL, *Psalmestudien II* (s. Anm. 25), 299.

wird auf die Väter übertragen. Auch die Genealogien und die Grabtraditionen des Buches Genesis lassen sich so verstehen. Beides symbolisiert die Kontinuität und Legitimität dynastischer Herrschaft.

Im Laufe der Zeit wurde die israelitische Tradition Teil der judäischen. Die Flüchtlinge haben sich in Juda integriert. Im Deuteronomium fällt auf, wie wichtig die Rechts-Sorge für die Fremdlinge ist.⁶⁴ Waise und Witwe, die mit dem Tod des Vaters und Ehemanns den Rechtsvertreter verloren haben, weshalb der König sich traditionell verpflichtet sieht, sich ihrer Rechte anzunehmen, werden um die Fremdlinge ergänzt zur Trias der Personae miserae (Dtn 14,29; 16,11.14; 24,17.19–21; 26,12.13; 27,19).

Als im letzten Drittel des siebten Jahrhunderts das assyrische Reich zu wanken begann und bald darauf den Medern und Babyloniern zum Opfer fiel, sahen die Könige von Juda die Möglichkeit, nach Norden in das Gebiet der vormaligen assyrischen Provinz Samerina auszugreifen. Wie weit ihnen das, wenn überhaupt, gelungen ist, ist angesichts des gleichzeitigen Expansionsstrebens Ägyptens ungewiss.⁶⁵ Bedeutsam war und blieb der politische und religiöse Anspruch.

Der deutlichste Beleg dafür ist ein kombiniertes Exzerpt aus den Annalen der Könige von Israel und den Annalen der Könige von Juda, das die Herrscherfolgen so miteinander verzahnt, dass die Geschichte der beiden Königtümer als Zwei-Einheit erscheint.⁶⁶ Ein solcher Geschichtsabriss kann nur im Auftrag

⁶⁴ Vgl. CHRISTOPH BULTMANN, *Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff „ger“ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung*, Göttingen 1992.

⁶⁵ BERND SCHIPPER, *Israel und Ägypten in der Königszeit*, Freiburg (Schweiz) und Göttingen 1999, 228–242, gibt einen Überblick über Ägyptens Griff nach der Levante am Ende des 7. Jahrhunderts.

⁶⁶ CHRISTOPH LEVIN, Das synchronistische Exzerpt aus den Annalen der Könige von Israel und Juda, *Vetus Testamentum* 61 (2011), 616–628. Zuvor CHRISTOF HARDMEIER, Umriss eines vordeuteronomistischen Annalenwerks der Zidkijazeit, *Vetus Testamentum* 40 (1990), 165–184.

des judäischen Königs erstellt worden sein. Er sollte dessen Anspruch auf die Gesamt-Repräsentanz untermauern. Diese wichtige Quelle ist als das Gerüst des biblischen Königebooks erhalten geblieben.

Mit der Integration von Nord und Süd kam das natürliche Übergewicht des Nordens wieder zur Geltung. Die Könige von Juda orientierten sich an der Tradition Israels und beanspruchten deren Erbfolge. Das Selbstverständnis des späteren Judentums, „Israel“ zu sein, hat darin seine Ursache. Die religiöse Grundlage bot, dass der Jahwe-Kult beiden Königstümern gemeinsam war. Was aber von jeher gegeben war, wurde jetzt zum Programm: „Höre, Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe ist einer!“ (Dtn 6,4). Das bekannte *šema' Jisrā'el* betont die Einheit des Gottes Jahwe. Denn wie es den Ba'al von Tyrus und den Ba'al von Ekron (2 Kön 1,2) und etliche weitere Ba'ale gegeben hat, gab es den Jahwe von Samaria, den Jahwe von Teman⁶⁷ und den Jahwe von Jerusalem. Solche lokalen Ausprägungen von Gottheiten sind in der Antike geläufig gewesen. Das Zahlwort *ʾeḥād* „eins, einer“ behauptet demgegenüber, dass Jahwe ein einziger Gott ist.⁶⁸ Erst später ist das Bekenntnis im Sinne des Anspruchs auf ausschließliche Verehrung verstanden worden („Jahwe ist unser Gott, Jahwe allein“).

Der Einheit Jahwes entsprach die Einheit der Kultstätte. Für den König von Juda war es eine machtpolitische Notwendigkeit, den offiziellen Kult auf seinen Hoftempel zu beschränken. Die Heiligtümer des Nordens hätten dem Hegemonialanspruch Judas entgegengestanden. In dem Gesetzbuch, das dem Deuteronomium zugrunde liegt, wurde das Heiligtum in Jerusalem

⁶⁷ Belegt in den 1975/76 gefundenen Inschriften auf den Pithoi 1 und 2 in *Kuntillet 'Ağrūd* aus dem neunten Jahrhundert, vgl. RENZ, *Inschriften. Band 1* (s. Anm. 55), 61–64.

⁶⁸ WEIPPERT, Synkretismus und Monotheismus (s. Anm. 46), 1; ERIK AURELIUS, Der Ursprung des Ersten Gebots, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 100 (2003), 1–21: 4–9.

zur einzig legitimen Stätte für den offiziellen Jahwe-Kult erklärt (Dtn 12,13–14).

Das Ende des Königtums in Juda

Die Blüte Judas währte nur wenige Jahrzehnte. Als am Ende des siebten Jahrhunderts zwischen Ägypten und dem aufstrebenden neubabylonischen Großreich der Machtkampf um das Erbe Assyriens ausbrach, geriet das judäische Königtum zwischen die Fronten. König Josia (639–609) wollte sich in Megiddo dem Pharao Necho unterwerfen,⁶⁹ doch Necho ließ ihn töten. Den Nachfolger Joahas deportierte er nach Ägypten und setzte stattdessen Jojakim (609–598) als Vasallen ein. Dieser konnte nicht schnell genug die Fahne wechseln, als das Kriegsglück in den folgenden Jahren zwischen Ägypten und Babylonien hin und her ging. Im Jahre 597 eroberte Nebukadnezar Jerusalem, deportierte König Jojachin, der als Nachfolger Jojakims soeben auf den Thron gekommen war, nach Babylon und ersetzte ihn durch Zedekia (597–586). Als im Jahre 591 Pharao Psammetich II. sich vorübergehend wieder nach Palästina wandte, kündigte Zedekia die Vasallität gegenüber Babylon auf. Das war erneut eine Fehlkalkulation. Nebukadnezar eroberte Jerusalem im Jahre 586 zum zweiten Mal und deportierte auch Zedekia. Der eingesetzte Vasall Gedalja fiel einem Mordanschlag zum Opfer. Damit kam das Königtum an sein Ende. An dieser Stelle brechen die Annalen-Exzerpte ab, sodass es für die Folgezeit keine Quellen mehr gibt.

⁶⁹ Das geht aus der sprachlich identischen Parallele in 2 Kön 16,10a hervor, mit König Ahas vor Tiglatpileсар III. in Damaskus.

Die Spaltung der David-Dynastie

Nach der Katastrophe strebten die überlebenden Aristokraten danach, so bald wie möglich wieder zu einem König zu kommen, der die frühere Ordnung wiederherstellen sollte. Sie konnten sich das Leben im Land anders nicht vorstellen. Die Hoffnung war nicht grundlos. Offenbar haben Teile der David-Dynastie in Juda überlebt. Das geht indirekt daraus hervor, dass in Nachträgen zu dem Bericht von der Eroberung Jerusalems die vollständige Auslöschung der judäischen Davididen behauptet wird.⁷⁰ König Zedekia sei feige geflohen, aber die Babylonier hätten ihn bei Jericho gefasst, nachdem seine Truppen ihn im Stich gelassen hätten. Nebukadnezar habe die Söhne Zedekias ermorden und ihn selbst blenden lassen. So sei er politisch handlungsunfähig geworden und seine Dynastie erloschen (2 Kön 25,4–7). Auch die verbliebenen Hofbeamten habe Nebukadnezar allesamt ermorden lassen (2 Kön 25,18–21). Im Gegenzug sei Jojachin von Amel-Marduk, dem Nach-Nachfolger Nebukadnezars, begnadigt worden, als er im Jahr 560 den Thron bestieg (2 Kön 25,27).⁷¹

Hinter diesen Nachträgen zum Buch der Könige steht ein Machtkampf: Mit der Deportation Jojachins und seines Hofstaats im Jahre 597 hatte sich die David-Dynastie in einen judäischen und einen babylonischen Zweig gespalten. Beide erhoben Anspruch auf die Erbfolge. In der persischen Zeit konnten sich die Anhänger des babylonischen Zweigs durchsetzen und ließen fortan behaupten, dass die Tradition in Juda vollständig abgebrochen sei. Der Umstand, dass man die in Juda verbliebenen Davididen in der Darstellung auszulöschen für notwendig ge-

⁷⁰ JUHA PAKKALA, Zedekiah's Fate and the Dynastic Succession, *Journal of Biblical Literature* 125 (2006), 443–452.

⁷¹ CHRISTOPH LEVIN, The Empty Land in Kings, in: Ders. und Ehud Ben Zvi (Hg.), *The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts*, Berlin und New York 2010, 61–89.

halten hat, belegt aber, dass es sie gegeben hat. Sie haben auch Spuren hinterlassen.

Denn als das neubabylonische Reich im weiteren Verlauf des sechsten Jahrhunderts ins Wanken geriet, erwachte in Juda die Hoffnung auf den Neubeginn. Literarische Gestalt gewann sie in der Geschichtsdarstellung, die zur Grundlage der späteren Bücher Josua bis Könige geworden ist. Anhand des erhaltenen Archivmaterials wurde der Verlauf der Geschichte bis zur Eroberung Jerusalems nacherzählt. Wie es nicht anders sein konnte, war das Königtum der leitende Gesichtspunkt.⁷²

Am Anfang steht eine fiktive vorkönigliche Geschichte, in der die Bevölkerung Israels und Judas gemeinsam als das Volk der „Israeliten“ (*bēnê Jiśrāʾel*) auftritt. In der zyklischen Wiederkehr von Niederlagen und Rettungen, die dem heutigen Buch der Richter den Rhythmus gibt, bündeln sich die Erfahrungen der früheren Jahrhunderte, als Israel und Juda immer wieder in schwere Bedrängnis geraten waren. In der Darstellung werden die Israeliten jedes Mal durch einen von Jahwe erweckten Retter aus ihrer Unterdrückung befreit, bis schließlich auf dem Tiefpunkt der Philisternot das Königtum eingesetzt wird. Wenn Jahwe in der Vergangenheit regelmäßig den Retter erstehen ließ, würde er es auch jetzt wieder tun. Die Erinnerung an die Geschichte wird zum Entwurf für das erhoffte Handeln Jahwes in der Zukunft. Die Geschichte gewinnt prophetische Kraft.⁷³

Wie in dem politischen Programm der judäischen Könige des siebten Jahrhunderts beanspruchte man das ehemals nördliche Königtum für die Davididen, stellte die Trennung als sekundär dar und verurteilte sie. Das Programm schloss ein, sich mit Nachdruck für den Tempel von Jerusalem einzusetzen, in dem der königliche Kult seinen Ort gehabt hatte und wieder haben

⁷² TIMO VEIJOLA, *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie*, Helsinki 1977.

⁷³ Vgl. CHRISTOPH LEVIN, Erinnerung der Zukunft. Ein Grundzug biblischer Geschichtsschreibung, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 111 (2014), 127–147.

sollte. Heftig polemisieren die Verfasser gegen die traditionellen Kultplätze („Höhen“), die überall im Land den kultischen Belangen der Bevölkerung dienten. Denn nach dem Ende des Königtums drohte das zentrale Heiligtum seine Funktion zu verlieren. Für ihr Programm beriefen sie sich auf die Vorschrift des Deuteronomiums, die das offizielle Brandopfer nur an einem einzigen Heiligtum zulässt (Dtn 12,13–15). Man gewinnt den Eindruck, als sei der Tempel nicht nennenswert zerstört gewesen.

Die Hoffnung auf die Wiederkehr des Königtums erfüllte sich nicht. Darius I. (522–486) fügte Juda seit 520 in das persische Provinzsystem ein. Die Rolle des Mittlers zwischen Gottheit und Bevölkerung, die der König in der religiösen Vorstellung wie in den kultischen Vollzügen eingenommen hatte, blieb verwaist.

Israel als Knecht Jahwes

Unter diesen Umständen erlebte der Jahwe-Kult eine tiefgreifende Veränderung. Um die Lücke zu füllen, traten die Kultteilnehmer selbst in das liturgische Rollenspiel ein. Im zweiten Teil des Buches Jesaja, dessen Kern (Jes 40–55) während der Perserzeit in Jerusalem entstanden ist, wurden die traditionellen Rollen im Tempelgottesdienst neu verteilt.⁷⁴

Die Veränderung ist am besten an den Königs-Orakeln zu sehen, da wir deren ältere Form in neuassyrischen Fassungen aus dem siebten Jahrhundert kennen: „König von Assyrien, fürchte dich nicht. Den Feind des Königs von Assyrien werde ich zum Abschlagen geben. Die große Herrin bin ich. Ich bin die Ishtar von Arbela.“⁷⁵ Ein solcher Bescheid lautete jetzt: „Du aber,

⁷⁴ Der üblichen Datierung ins „babylonische Exil“ hat REINHARD G. KRATZ, *Kyros im Deuterjesaja-Buch*, Tübingen 1991, die Grundlage entzogen, indem er nachwies, dass die Erwähnung des Perserkönigs nicht zum ursprünglichen Textbestand gehört.

⁷⁵ Übersetzung dieses und vieler weiterer Beispiele durch KARL HECKER in: Otto Kaiser (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*

Israel, mein Knecht, Jakob, den ich erwählt habe: [...] Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir; sei nicht ängstlich, [...] denn ich bin Jahwe, dein Gott, der deine rechte Hand ergreift, der zu dir spricht: Fürchte dich nicht, ich habe dir geholfen“ (Jes 41,8–13*). Statt des Königs gilt „Jakob/Israel“ als der „Knecht Jahwes“ (Jes 41,8.9; 42,1; 43,10; 44,1–2.21; u. ö.). Die Rolle des Vasallen der Gottheit fiel der Kultgemeinde zu.

Sowohl in den Kultbescheiden als auch in den Gesetzestexten wird das Kollektiv wie ein Individuum angesprochen: „Du, Israel, bist mein Knecht“ (Jes 49,3; vgl. 44,21). Möglich war das, weil der König kein individuelles, sondern ein repräsentatives Ich gewesen ist. So angesprochen erfuhr die Kultversammlung sich als das Gottesvolk, als hätte jeder einzelne die Rettung aus Ägypten, deren Erinnerung das überlieferte Bekenntnis bewahrte, an sich selbst erlebt: „Ich bin Jahwe, der ich dich aus dem Land Ägypten geführt habe, aus einem Sklavenhaus“ (Ex 20,2; Dtn 5,6). Das überörtliche Gemeinschaftsbewusstsein, das sich vordem dem Königtum verdankte, entsprang jetzt unmittelbar dem Gottesverhältnis. Das entstehende Judentum ist eine Transformation der höfischen Kultreligion. Es verwendet deren Formen und entwickelt sie unter veränderten Bedingungen weiter.

Noch ein weiteres Motiv der Königsideologie wurde auf Jakob/Israel übertragen: die Vorstellung, dass der König von der Gottheit geschaffen worden sei: „So spricht Jahwe, der dich geschaffen hat, Jakob, und dich gemacht hat, Israel: Fürchte dich nicht, ich habe dich erlöst“ (Jes 43,1). Die Vorstellung einer Individual-Schöpfung kommt ins Spiel, wie sie aus dem ägyptischen Mythos von der Geburt des Gottkönigs bekannt ist, der die Rolle des Pharao damit erklärt, dass er von der Gottheit in Person gezeugt worden sei.⁷⁶ Dieser Mythos wird gleichsam demokrati-

II/1: *Deutungen der Zukunft in Briefen, Orakeln und Omina*, Gütersloh 1986, 56–65.

⁷⁶ Vgl. HELLMUT BRUNNER, *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos*, Wiesbaden 1964.

siert. Noch weiter geht der biblische Schöpfungsbericht, wenn er das Motiv der Gottebenbildlichkeit vom König, den es ursprünglich betraf, auf den Menschen als Gattungswesen überträgt einschließlich der damit verbundenen Ermächtigung, die Herrschaft über die Welt auszuüben (Gen 1,26–27).

Mit der Vasallen-Rolle des Knechts verbindet sich die königliche Aufgabe, die Weltordnung zu bewahren. Israel steht jetzt als der Mittler zwischen Jahwe und den Völkern der Welt: „Siehe, mein Knecht, ich halte ihn, mein Erwählter, an dem meine Seele Wohlgefallen hat. [...] Recht wird er zu den Völkern hinausbringen, [...] und auf seine Weisung harren die Inseln“ (Jes 42,1a. bβ.4b). Jahwe aber nimmt in diesem Spiel die Rolle des Weltengotts ein: „Wer misst mit den Händen das Meer und gibt dem Himmel mit der Spanne das Maß und wiegt mit der Waage die Berge und die Hügel mit Waagschalen?“ „Ich bin Jahwe, der erste, und bei den Letzten: ich derselbe“ (Jes 40,12; 41,4). Mit einer solchen weltumspannenden Vision kompensierte die Kultgemeinde in einem Winkel des persischen Weltreichs ihre Machtlosigkeit.

Die neue Lesart der Prophetie

Ein wesentlicher Grund, warum die Jahwe-Verehrung die Katastrophe des Königtums überdauern konnte, war die Prophetie. Die Worte, die die Propheten Jesaja, Hosea und Amos im achten Jahrhundert gegen das feindliche Israel gerichtet hatten, hatten sich mit der assyrischen Eroberung bewahrheitet. Mit der Niederlage Israels konnten sich die Könige von Juda in ihrer Position bestärkt sehen. Jahwe hatte ihr Königtum bewahrt und bestätigt. Deshalb waren die Prophetenworte niedergeschrieben und archiviert worden. Seit nun Juda im letzten Drittel des siebten Jahrhunderts den Anspruch erhob, selbst „Israel“ zu sein, ließen sich die überlieferten Texte noch anders verstehen. Das wurde akut, als das jüdische Königtum den Babyloniern erlegen war.

Jetzt lasen sich die Prophetenworte, als hätten sie sich erneut bewahrheitet. Diesmal hatte Jahwe sich nicht gegen den äußeren Feind gerichtet, sondern gegen das eigene Land. So gedeutet, war die Katastrophe sein vorausgesagtes Strafgericht.

Die Deutung, die sich hier auftut, war religiös folgenreich. Der Gott Jahwe hatte in der Niederlage seine Macht nicht eingebüßt, wie man hätte denken müssen, sondern im Gegenteil bewiesen. Er hatte sie gegen sein eigenes Volk eingesetzt.

Es lag an den Propheten, wenn der Untergang [...] die Religion Jahwes nicht schädigte, sondern befestigte.⁷⁷

Zwar findet sich auch bei den Nachbarn Israels und Judas gelegentlich die Feststellung, dass ein Gott seinem Land zürnt, wenn es galt, eine militärische Niederlage oder eine Naturkatastrophe begreiflich zu machen.⁷⁸ Die Botschaft der Propheten aber ging darüber hinaus. Sie kündigte das Gottesverhältnis selbst: „Ihr seid nicht mein Volk!“ Der Untergang galt als das Strafgericht des eigenen Gottes. Jahwe hatte seinen Vasallen zur Rechenschaft gezogen und gestraft, weil er ihm abtrünnig geworden war. Nebukadnezar war sein Werkzeug gewesen (Jer 25,9; 32,28).

Dass man die Texte tatsächlich so verstand, lässt sich an den Bearbeitungen des Buches Jeremia nachvollziehen. Jeremia war der letzte Prophet Judas vor der Niederlage. Der Sammlung seiner Worte wurden nachträglich zwei Visionen vorangestellt, die sie neu deuten sollen. Die Vision vom Mandelzweig bekräftigt, dass Jahwe über seinem gegebenen Wort wachen wird. Er wird tun, was er angekündigt hat (Jer 1,11–12). Die Vision vom siedenden Kessel bezieht sich auf den „Feind aus dem Norden“, nämlich die Babylonier, deren Feldzug Jeremia erlebt und mit

⁷⁷ WELLHAUSEN, *Geschichte* (s. Anm. 39), 115. Wellhausen bezog die Aussage auf den Untergang Samarias. Sie gilt ebenso nach der Eroberung Jerusalems.

⁷⁸ So befand im neunten Jahrhundert der König Mescha von Moab auf seiner berühmten Stele, Zeile 5–6: „Kamosch zürnte seinem Land“ (WEIPPERT, *Historisches Textbuch* [s. Anm. 44], 245).

ergreifenden Worten beklagt hatte (V. 13–14). Beide Visionen ahmen die Vision des Amos vom Ende Israels (Am 8,1–2) wörtlich nach und beziehen deren Botschaft auf das Ende Judas.⁷⁹ So eingeleitet lasen sich die Klagedeichte, in denen Jeremia die Eroberung durch den Feind aus dem Norden beschrieben hat (Jer 4–6*; 8–10*), genau wie die Worte des Amos als drohendes Gotteswort. Jahwe hatte die Katastrophe vorausgesagt, und folglich hat er sie auch bewirkt.

Unter dieser Voraussetzung begann ein Prozess kritischer Reflexion, in dessen Verlauf es möglich wurde, den Verlust des Königtums nicht nur hinzunehmen, sondern religiös zu deuten. Wenn die Katastrophe als Strafe galt, stellte sich die Frage nach der Schuld: „Was ist unsere Schuld und was ist unsere Sünde, womit wir gegen Jahwe, unsern Gott, gesündigt haben?“ Das Muster, das dafür nahe lag, war die Vasallität. Jahwe hatte die Judäer gestraft, weil sie ihre Treuepflicht verletzt hatten; weniger die gegenwärtige Generation, die vom Unglück betroffen war, als vielmehr ihre Vorfahren: „Weil eure Väter mich verlassen haben, spricht Jahwe, und anderen Göttern nachgelaufen sind, ihnen gedient und sie angebetet haben“ (Jer 16,10–11).

Dieser Vorwurf zeigt zugleich, welcher religiöse Wandel sich seither vollzogen hat. Denn solange die Niederlage noch nicht eingetreten war, hatten die Judäer keinen Anlass, ihrem Gott den Rücken zu kehren. Im Gegenteil: In der Not wirft man nicht seine religiöse Identität über Bord. Seit aber Jahwe sich in der Katastrophe hilflos gezeigt hatte, wurden andere Götter zur Alternative, und im Rückblick konnte es scheinen, als sei genau dies, die Verehrung anderer Götter, der Anlass gewesen, dass Jahwe die Katastrophe herbeigeführt hat.

⁷⁹ CHRISTOPH LEVIN, Das Wort Jahwes an Jeremia. Zur ältesten Redaktion der jeremianischen Sammlung, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 101 (2004), 257–280. Zuvor WALTER BEYERLIN, Reflexe der Amosvisionen im Jeremiabuch, Freiburg (Schweiz) und Göttingen 1989, 47–57.

Das Wort Jahwes

Die frühe Bearbeitung des Buches Jeremia zeigt, was fortan bestimmend wurde: Die jüdische Religion beruhte maßgebend auf der Deutung überlieferter Schriften und brachte ihrerseits ein umfangreiches Schrifttum hervor. Das betraf nicht nur jene Aussagen, die man jetzt als Voraussagen des eingetretenen Unheils verstand, sondern mehr noch die Heilsprophetie, die das Geschäft der traditionellen Propheten gewesen ist.

Gemessen an den Voraussagen tat sich zwischen der schriftlich bewahrten Überlieferung und der Erfahrung eine Kluft auf, die im Laufe der Zeit immer breiter wurde. Man hoffte auf das Wiedererstehen des Königtums und die Sicherheit und den Wohlstand des Landes, die man durch die Propheten verheißen sah. Doch die Erfüllung blieb aus.

Um die Hoffnung am Leben zu halten, wurde der göttliche Ursprung der prophetischen Verkündigung hervorgehoben. Es entstand der Begriff „Wort Jahwes“. Jahwe legt dem Propheten Jeremia sein Wort in den Mund (Jer 1,9) und will darüber wachen, es zu tun (Jer 1,12). Das Wort Jahwes ist von unwiderstehlicher Gewalt wie das Feuer und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt (Jer 23,29). In der Folge werden die Worte auch anderer Propheten regelmäßig als „Wort Jahwes“ überschrieben oder zitiert. Das Wort Jahwes gilt als wirksam wie der Regen, der vom Himmel fällt und die Erde feuchtet und fruchtbar macht (Jes 55,10–11). Der Ungehorsam gegen das Wort Jahwes aber gilt hinfort als die Ursache, die Juda in die Katastrophe geführt hat (Jer 7,23–28; 19,15; 25,3 u. ö.).

Schwerer als Bilder wiegt der Nachweis, dass das Wort tatsächlich eingetreten ist: die Entsprechung von ergangenem Wort und Geschehen. Unter dieser Voraussetzung wurde die Geschichtsdarstellung in den Königebüchern einer Bearbeitung unterzogen, die den Geschehnissen Schritt für Schritt ein Wort Jahwes vorausschickt. Schließlich gilt für gesamte Geschichte das Resümee: „Kein einziges Wort ist dahingefallen von allem guten

Wort, das Jahwe geredet hat zu dem Haus Israel. Alles ist eingetreten“ (Jos 21,45; vgl. Jos 23,14; 1 Kön 8,56).⁸⁰ Wenn jedem Wort Jahwes die Erfüllung folgt, lautet der Rückschluss, dass jeder Tat Jahwes sein Wort vorausgeht: „Jahwe tut nichts, ohne dass er seinen Ratschluss seinen Knechten, den Propheten, enthüllt hätte“ (Am 3,7). Alles, was in Natur und Geschichte ist und geschieht, entfaltet sich in der Entsprechung von Voraussage und Erfüllung. In dem Schöpfungsbericht Gen 1 folgt jeder einzelne Schritt dem Befehl: „Es sei!“ Das Wort Jahwes geht allem Sein voraus und bleibt auch nach dessen Vergehen für immer bestehen (Jes 40,8).

Der Bund mit Jahwe

Zur selben Zeit, als die Judäer nach dem Verlust des Königtums in die Rolle des unmittelbaren Vasallen ihres Gottes einrückten, wurde diese Rolle in hohem Maße problematisch. Denn mit ihr verband sich der Vorwurf, die Treuepflicht verletzt zu haben. „Das Haus Israel und das Haus Juda haben meinen Bund gebrochen, den ich mit ihren Vätern geschlossen hatte“ (Jer 11,10). Das Verhältnis bedurfte einer neuen Grundlegung. Sie konnte nur von der überlegenen Seite ausgehen, also von Jahwe. Aus dieser Bedingung versteht sich die Verheißung eines neuen Bundes (= neuen Vasallenvertrags):

Siehe, Tage kommen, spricht Jahwe, da werde ich mit dem Haus Israel und mit dem Haus Juda einen neuen Bund schließen. Nicht wie der Bund, den ich mit ihren Vätern schloss am Tag, da ich sie bei der Hand ergriff, sie aus dem Land Ägypten zu führen, meinen Bund, den sie gebrochen haben. Ich aber bin Herr über sie, spricht Jahwe, [...] und will ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein! (Jer 31,31–32.33b)

Dieser neue Bund sollte erklärtermaßen kein qualitativ neues Verhältnis begründen – obwohl er darauf hinauslief –, sondern das alte unter neuen Bedingungen wiederherstellen.⁸¹

⁸⁰ Vgl. WALTER DIETRICH, *Prophetie und Geschichte*, Göttingen 1972.

⁸¹ Zur älteren Gestalt des Textes vgl. CHRISTOPH LEVIN, *Die Verheißung des neuen Bundes*, Göttingen 1985, 56–59.

Mit dem Neuanfang galt die Verpflichtung zur Vasallentreue fortan für jedermann. Das „Du“, das sich an den König als den Garanten der göttlichen Ordnung gerichtet hatte, verschob sich auf die Kultgemeinde und in der weiteren Folge auf jeden einzelnen: „Du sollst Jahwe, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit all deiner Kraft“ (Dtn 6,5). „Liebe“ meint Loyalität. Sie wurde von nun an eingefordert. Wenn bisher je nach Lebenssituation andere Götter verehrt wurden, war das unverfänglich gewesen.⁸² Die Vorstellung, es habe bereits in der Königszeit eine „Jahwe-allein“-Bewegung gegeben,⁸³ ist ohne Grundlage. Erst als die David-Dynastie, die den Jahwekult trug, ihre Macht verloren hatte, wurden andere Götter für Jahwe gefährlich und seine Verehrung, die sich zuvor von selbst verstand, musste angemahnt werden. Jahwes Eifersucht entstand aufgrund seiner Schwäche, die andere Götter neben ihm nicht mehr ertrug.

Die Forderung sollte aber kein neues Gottesverhältnis begründen, sondern die überlieferte Jahwe-Religion unter einschneidend geänderten Bedingungen lebendig erhalten. Deshalb galt sie nicht als die Neuigkeit, die sie war, sondern als seit je gegeben.

Mit Hilfe der Deutungschiffre *b^crit* [= Bund] wird das Versagen der Vorfahren auf einen Begriff gebracht, der jetzt als Generalschlüssel alle Türen der so wechselvollen Geschichte öffnet.⁸⁴

In der Darstellung der Geschichte wurde der Bund in einer großen Rückprojektion an den Ursprung versetzt, so als hätten die Israeliten und Judäer seit jeher zu ihrem Gott in einem Vasal-

⁸² Beispiele u. a. bei CHRISTOPH LEVIN, *Numinose Nomina*, in: Sebastian Grätz u. a. (Hg.), *Ein Freund des Wortes*, Göttingen 2019, 212–233.

⁸³ So BERNHARD LANG, *Die Jahwe-allein-Bewegung*, in: Ders. (Hg.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München 1981, 47–83.130–134.

⁸⁴ LOTHAR PERLITT, *Anklage und Freispruch Gottes. Theologische Motive in der Zeit des Exils*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 69 (1972), 290–303: 298.

lenverhältnis gestanden. Die historischen Bücher wie auch der Pentateuch wurden in diesem Sinne ergänzt. Bundesschluss-Szenen wurden sowohl für die Erzväter (Gen 17 und Gen 15) als auch für das Gottesvolk am Berg Sinai (Ex 24,3–8) hinzugefügt. Weitere Bundesschlüsse sollen am jenseitigen Ufer des Jordans geschehen sein zum Abschluss der Kundgabe des deuteronomischen Gesetzes (Dtn 26,17–19), in Sichem nach der Einnahme des Landes unter Josua (Jos 24), und schließlich noch einmal in Jerusalem unter König Josia (2 Kön 23,1–3). All diese Szenen sind künstlich und dienen dem Appell an die Gegenwart.

Das wichtigste Beispiel ist Jos 24: Zum Abschluss der Einwanderung stellt Josua das Volk vor die Entscheidung zwischen Jahwe und anderen Göttern. Der Akt ist nach dem Vorbild der Königswahl inszeniert. Das Verb *bḥr* „wählen, erwählen“ bildet das Stichwort. Die Szene ist der Wahl Sauls nachempfunden (1 Sam 10,19–20). Schauplatz ist Sichem, der Ort, wo Abimelech und Jerobeam I. zu – schlechten – Königen gemacht worden waren (Ri 9,6; 1 Kön 12,20). Da das Verhältnis zu Jahwe nicht zur Disposition stehen sollte, wird die Wahl als Nicht-Nicht-Wahl vollzogen. Dazu rezitieren die Israeliten das Bekenntnis „Jahwe ist unser Gott“ und erweitern es zu der bindenden Verpflichtung, auf andere Götter zu verzichten:

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

Die Szene gilt als der Gründungsakt der unmittelbaren Theokratie. Jahwe selbst ist der König Israels. Die Institution des Königtums, die mit Saul beginnt, erscheint jetzt als sekundär, ja als Abfall vom Ideal (1 Sam 8,7).

Die religiöse Bedeutung des Rechts

Für die neu begründete Gottesbeziehung brauchte es Maßstäbe, an denen die Kultgemeinde wie auch der Einzelne ihre Vasallentreue erweisen konnten. Traditionell war das Handeln des Königs als Vasall der Gottheit an „Recht und Gerechtigkeit“ (*mišpāt ûṣṣēdāqāh*) gebunden. Bei der Thronbesteigung übergab Jahwe dem König das Recht, der es in seinem Herrschaftsbereich durchsetzen sollte (Ps 72,1). Diese Pflicht wurde jetzt jedermann auferlegt.

Auf dieser Grundlage entstand die alttestamentliche Tora. Sie gewann ihre frühe Gestalt, indem die überlieferte Sammlung von Gesetzen, die den Kern des Deuteronomiums bildet (Dtn 12–26*), zum Gegenstand einer vertraglichen Verpflichtung zwischen Jahwe und seinem Volk erklärt wurde. Die Sammlung der Gesetze wurde zum Gegenstand eines Treueids gemacht. Solche Loyalitätseide wurden sonst zur Feststellung außenpolitischer Abhängigkeitsverhältnisse gebraucht. Bei Thronwechseln wurden sie den Gefolgsleuten abverlangt. Beispiele haben sich in den hethitischen und assyrischen Archiven gefunden und auch im engeren Umfeld Judas.⁸⁵

Am Beginn steht das Bekenntnis aus dem siebten Jahrhundert: „Höre Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe als ein einziger“ (Dtn 6,4). Es wird jetzt um die Forderung der Loyalität ergänzt: „Und du sollst Jahwe, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deiner Kraft“ (Dtn 6,5). Die Nachinterpretation ist am Wechsel in die Du-Anrede zu erkennen.⁸⁶ Das überlieferte Recht gewinnt eine im engeren Sinne religiöse Bedeutung, die es bis dahin nicht gehabt hat. Das gilt für die

⁸⁵ UDO RÜTERSWORDEN, Dtn 13 in der neueren Deuteronomiumforschung, in: André Lemaire (Hg.), *Congress Volume Basel 2001*, Leiden 2002, 185–203, nennt auch Beispiele aus Sfire in Nord-Syrien.

⁸⁶ Vgl. TIMO VEIJOLA, Das Bekenntnis Israels. Beobachtungen zur Geschichte und Theologie von Dtn 4,6–9, *Theologische Zeitschrift* 48 (1992), 369–381: 372–375.

zivilrechtlichen Bestimmungen ebenso wie für die kultischen Vorschriften. Sie sollen das Gottesverhältnis mit Leben füllen. Am Schluss der Sammlung mündet der Vortrag der Gesetze in eine Verpflichtungsszene (Dtn 26,17–18). Und wie zu einem Loyalitätsvertrag Sanktionsdrohungen für den Fall der Vertragsverletzung gehören, endet das Deuteronomium jetzt mit der bei Verträgen üblichen Bedingung von Segen und Fluch (Dtn 28,1a.2a.3–6.15–19).

Aus Recht wird Ethos

Es gibt Anzeichen, dass der König von Juda Rechtssammlungen wie das Bundesbuch öffentlich präsentieren ließ, indem er sie als die Weisung Jahwes an ihn, den König, ausgab. Das Bundesbuch beginnt in Ex 21,2 als Anrede, bevor es in die gegebene Form der Rechtssätze wechselt. Die Herkunft dieser Redeform zeigt sich am Dekalog. Er wird wie ein kultisches Orakel eröffnet mit der Selbstvorstellung „Ich bin Jahwe, dein Gott“, bevor er mit der Verpflichtung fortfährt: „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.“

Auch überlieferte Rechtssätze konnten die Form der Anrede annehmen. Beiläufig änderte diese Form auch die Natur des Rechts. Ein kasuistischer Rechtssatz lautet zum Beispiel: „Wenn einer den Mantel eines andern zum Pfand nimmt, soll er ihn vor Sonnenuntergang zurückgeben.“ Die am Fall Beteiligten werden mit den Pronomina *ʾiš w^ereʾehû* „einer und sein anderer“ benannt. In die Anrede umgesetzt, lautet der Satz: „Wenn *du* den Mantel *deines* anderen (*re^akā*) zum Pfand nimmst ...“ (Ex 22,25). Der Wechsel der Redeform lässt aus einem Rechtsverhältnis zwischen einem und einem andern, das von Fall zu Fall eintreten kann, unversehens eine ständige und verpflichtende Beziehung werden. *re^akā* „dein anderer“ ist der Begriff, der im Deutschen mit „dein Nächster“ wiedergeben wird. Aus einem Rechtssatz wurde ein ethisches Prinzip. Das wichtigste Beispiel

ist das Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Lev 19,18).

Mit dieser Redeform ließ sich die Rolle des Rechtswahrsers vom König auf jedermann übertragen. Aus dem repräsentativen Du wurde das individuelle Du. Jeder einzelne ist gegenüber der Gottheit für die Wahrung der Weltordnung verantwortlich. Der unauflösliche Zusammenhang von Religion und Ethik ist hier grundgelegt. Aus solchen Anfängen entwickelte sich im Lauf des fünften und vierten Jahrhunderts das umfangreiche Gesetz des Pentateuchs.

Ganz eng ist der Zusammenhang von Gottesbeziehung und Ethik im Dekalog (Ex 20,2–17). In den Geboten dieser kurzen Reihe gewann die Verpflichtung, Jahwe allein zu verehren, Gestalt. Die Einzelheiten sind aus der prophetischen Polemik genommen. Dort war zu lesen, was Jahwe verabscheut: „Schwören und Lügen und Morden und Stehlen und Ehebrechen breiten sich aus im Land, und Bluttat reiht sich an Bluttat!“ (Jer 7,9; Hos 4,2). Dieser Rundumschlag gerann zu einer Reihe von grundlegenden ethischen Normen: nicht zu morden, nicht zu stehlen, die Ehe eines anderen nicht zu brechen, dessen Eigentum zu respektieren.⁸⁷ Später wurde die Verpflichtung hinzugefügt, die Eltern zu versorgen, und es kamen die im engeren Sinne religiösen Gebote hinzu: die Heiligung des Sabbats, das Verbot, den Namen Jahwes im Rechtsleben zu missbrauchen,⁸⁸ zuletzt das Verbot des Gottesbilds.⁸⁹ Mit ihnen begannen sich die besonderen Formen

⁸⁷ Zu dieser Ableitung vgl. FRANK-LOTHAR HOSSFELD, *Der Dekalog, seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen*, Freiburg (Schweiz) und Göttingen 1982, 276–278; LEVIN, *Die Verheißung des neuen Bundes* (s. Anm. 81), 92–95.

⁸⁸ Vgl. TIMO VEIJOLA, Das dritte Gebot (Namensverbot) im Lichte einer ägyptischen Parallele, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 103 (1991), 1–17.

⁸⁹ Vgl. WALTHER ZIMMERLI, „Das zweite Gebot“ (1950), in: Ders., *Gottes Offenbarung*, München ²1969, 234–248; FRIEDHELM HARTENSTEIN und MICHAEL MOXTER, *Hermeneutik des Bildverbots. Exegetische und systematisch-theologische Annäherungen*, Leipzig 2016, 95–114.

der jüdischen Religion auszuprägen, mit denen die weltweit verstreuten Anhänger sich von ihrer Umgebung unterschieden.

Besonders kennzeichnend für die Tora ist das sogenannte Heiligkeitsetz (Lev 17–26). In dieser Sammlung wird das Verhältnis zwischen Jahwe und seinen Verehrern nicht mehr nur in der Rahmung zum Ausdruck gebracht, sondern es begründet die einzelnen Gebote: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, Jahwe, euer Gott“ (Lev 19,2 u. ö.; vgl. auch Ex 19,6; Dtn 7,6). Das Gottesvolk bekommt einen Status, der es engstens mit Jahwe verbindet. Die Abgrenzung wurde Programm.

Die theologische Weiterarbeit in Babylon

Nicht nur in Juda, auch in Babylon, wohin seit 597 König Jojachin mit seinem Hof deportiert war, machten sich die Schreiber daran, die eingetretene Lage zu verarbeiten. Daraus ist wahrscheinlich die literarische Grundlage des Pentateuchs hervorgegangen: jenes Erzählungswerk, das von der Exegese „Jahwist“ genannt wird. Es handelt sich um ein redaktionelles Sammelwerk, das den Verlauf der Geschichte von der Erschaffung des Menschen (Gen 2) bis zum Tod des Mose vor den Toren des verheißenen Landes (Dtn 34) erzählt. Die Darstellung beruht auf einer Reihe von Erzählkreisen, die schriftlich vorgegeben waren. Die Verfasser haben sie ausgewählt und in eine sinnreiche Abfolge gebracht. Den Anfang bildet eine Erzählung vom Ursprung der Menschen, darin eingefügt die Fluterzählung. Daran schließen die Erzählungen von Abraham, Isaak und Jakob an, die Geschichte von Josef und seinen Brüdern, die Geschichte Moses, die Befreiung der Israeliten aus Ägypten und ihr Zug durch die Wüste, zuletzt die Erzählung von dem Seher Bileam. Einige dieser Texte sind Fragment. Die Schreiber haben sie aus einem Zusammenhang gerissen, der verloren ist.

Der Gesichtspunkt der Auswahl ist leicht zu erkennen. Die meisten Szenen spielen außerhalb des Landes Israel und Juda. Es

beginnt mit der Vertreibung der Menschen aus dem Gottesgarten und der Vertreibung Kains vom Ackerboden. Die Erzählung vom Turmbau berichtet die Zerstreuung der Menschen über die ganze Erde. Abraham wird von Jahwe aufgefordert, seine Heimat zu verlassen. Als er in dem Land ankommt, das Jahwe ihm zeigen will, wohnen dort die Kanaanäer. Sein Neffe Lot, der sich in Sodom niederlässt, wird als Fremdling von den Einwohnern bedroht. Saras Magd Hagar entflieht vor ihrer Herrin in die Wüste. Abraham sendet seinen Knecht ins syrische Euphratgebiet, damit er für Isaak um eine Braut aus seiner Verwandtschaft werbe. Er will sich nicht mit den Landesbewohnern verschwägern. Isaak weicht vor einer Hungersnot in das Land der Philister aus, wo er wegen seiner Frau in Bedrängnis gerät und mit den Bewohnern um Wasserrechte streiten muss. Der Konflikt zwischen Isaaks Söhnen Esau und Jakob führt dazu, dass Jakob vor seinem Bruder ins syrische Haran, die Heimat seiner Mutter, flieht. Später verkaufen seine Söhne ihren Bruder Josef nach Ägypten. Als erneut eine Hungersnot ausbricht, ziehen auch Josefs Brüder nach Ägypten, um dort Nahrung zu erwerben. Am Ende siedelt die ganze Familie dorthin über. In Ägypten wird aus den Söhnen Israels ein Volk. Daraufhin werden sie von den Ägyptern bedrängt. Als Mose in einen Konflikt als Rächer eingreift, muss er nach Midian fliehen. Unter Führung des Mose gelingt den Israeliten der Auszug, und Jahwe rettet sie am Meer vor den Ägyptern. Danach ziehen sie durch die Wüste, wo sie von Jahwe wundersam ernährt werden. Als der Moabiterkönig Balak den Seher Bileam aufbietet, um die Israeliten verfluchen zu lassen, muss Bileam sie stattdessen segnen. Zuletzt stirbt Mose vor den Toren des verheißenen Landes. In all diesen Szenen erkennt man die Lage von Judäern, die nach der babylonischen Eroberung verschleppt worden oder geflohen sind, in der Fremde und Zerstreuung.⁹⁰ An sie ist das Werk gerichtet.

⁹⁰ LEVIN, *Der Jahwist* (s. Anm. 47), 414–435.

Im Mittelpunkt steht die weltweit wirksame Gegenwart des Gottes Jahwe. Er begleitet seine Verehrer, wohin immer es sie zwischen Ägypten und Mesopotamien verschlägt. Mit großem Nachdruck betonen die Verfasser, dass der Gott Jahwe auch außerhalb seines Stammlandes wirksam ist. Offenbar setzen sie bei den Lesern die traditionelle Auffassung voraus, die Wirksamkeit eines Gottes sei ortsgebunden (vgl. 2 Kön 5,15.17). Dem stellen sie programmatisch Jahwes Allgegenwart gegenüber. Als Isaak bei den Philistern weilt, lässt Jahwe ihn trotz der Hungersnot hundertfältig ernten, und der König der Philister stellt fest: „Du bist der Gesegnete Jahwes“ (Gen 26,29). Als Jakob in Bet-El von den Gottesboten träumt, die die Rampe eines Tempelturms hinauf- und herabsteigen, offenbart das Numen: „Ich bin Jahwe“ (Gen 28,13), und Jakob bemerkt überrascht: „Jahwe ist an dieser Stätte, und ich wusste es nicht“ (Gen 28,16). Jahwe ist in Haran wirksam, als sich unter Jakobs Obhut Labans Herde kräftig vermehrt. Laban stellt das ausdrücklich fest (Gen 30,27). Als Josef nach Ägypten verschleppt wird, begleitet ihn Jahwe auch dort: „Jahwe war mit ihm“ (Gen 39,2.21). Die segensvolle Wirksamkeit des Gottes ist so groß, dass Josefs ägyptischer Herr sie bemerkt und sich zunutze macht (Gen 39,3–4). Später sieht Jahwe das Elend seines Volkes in Ägypten (Ex 3,7), rettet sie am Schilfmeer (Ex 14,30) und geleitet sie durch die Wüste.

Im Gegensatz zu der kritischen und selbstkritischen Haltung, die die Theologen in Juda nach dem Ende des Königtums einnahmen, wird das Verhältnis Jahwes zu seinen in der Zerstreuung lebenden Verehrern als ungebrochen dargestellt. Undenkbar, dass sie ihrem Gott untreu werden könnten. Ein Echo auf die Gerichtsprophetie fehlt ganz und gar. Stattdessen werden die Formen des höfischen Kults auch fern des Tempels beibehalten. Es gibt deutliche Anklänge an das Klagegebet, wie es in den Psalmen überliefert ist. Das Orakel mit seinen Gliedgattungen der Beruhigungsformel „Fürchte dich nicht!“, der Beistandsformel „Ich bin mit dir“ und der Selbstvorstellungsformel „Ich bin Jahwe, dein Gott“ bestimmt die Gottesreden. Jahwe segnet

seine Anhänger, steht ihnen bei, gibt ihnen Erfolg und vernichtet ihre Gegner: „Ich will segnen, die dich segnen, wer dich aber schmäht, den will ich verfluchen“ (Gen 12,3).

Zugleich ändert sich die Gottesvorstellung. Wo immer das Göttliche erscheint, wird es wie selbstverständlich mit Jahwe gleichgesetzt.⁹¹ Er gilt als der Schöpfer aller Menschen, nur dass er sich mit Abraham und seinen Nachkommen in ausschließender Weise verbunden hat. Die drei Gestalten, die bei Abraham als Gäste auftreten, später Lot durch ein Wunder retten und Sodom zerstören, gelten als Erscheinung Jahwes (Gen 18–19). Wenn Jakob von der Himmelsleiter träumt, auf der die Boten Gottes hinauf- und herniedersteigen, ist es Jahwe, der ihm die Verheißung des Beistands und der Heimkehr verkündet (Gen 28,10–22). Der Gegner, mit dem Jakob den nächtlichen Ringkampf am Flusslauf des Jabbok besteht, ändert Jakobs Namen in Israel. Damit gibt er sich indirekt als Jahwe zu erkennen (Gen 32,29). Als Gott dem Mose im brennenden Dornbusch erscheint, ist es Jahwe, der ihm die Herausführung aus Ägypten verheißt (Ex 3). Jahwe ist es, der auf den Gottesberg in der Wüste Sinai herabsteigt (Ex 19,3a; 34,5). Der Seher Bileam, „der die Gesichte Schaddajs schaut“ (Num 24,4), segnet Israel im Namen Jahwes (Num 24,1). Die Götter der Nachbarvölker wie auch die Götter der Großmächte werden mit keiner Silbe erwähnt. Jahwe hat sie allesamt absorbiert. Deshalb muss die Verehrung anderer Götter auch nicht verboten werden.

Mit der Allgegenwart Jahwes geht seine zunehmende Transzendenz einher. Kain, Noah, Abraham, Isaak, Jakob und Mose hören nur seine Stimme. Wenn Jahwe sich offenbart, verbirgt er sich. In der Wolke, der traditionellen Aura des Wettergotts, führt er das Volk durch die Wüste, kämpft gegen die Ägypter oder steigt auf den Gottesberg herab. Meist ist sein Wirken nur zu verspüren: im Untergang der Feinde, in der Schwangerschaft der

⁹¹ Vgl. CHRISTOPH LEVIN, Integrativer Monotheismus im Alten Testament, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 109 (2012), 153–175.

Stammütter, in Reichtum an Vieh und Gesinde, in sichtbarem Glück und Erfolg. Allenfalls der Bote („Engel“) verkörpert Jahwes Anwesenheit (Gen 16,7.11; Ex 3,2), eine Erscheinungsform, die eigens dafür erfunden und später oft nachgeahmt wurde.

Die Fiktion des leeren Landes

Aus Gründen und zu einer Zeit, die wir nicht kennen, gewannen die babylonischen Theologen auch in Juda die Deutungshoheit. Sie drückten den dort entstandenen Schriften nachträglich ihren Stempel auf. In der Darstellung, die das Königebuch gibt, wird jetzt behauptet, dass bereits bei der ersten Eroberung im Jahr 597 alle Bewohner einschließlich der Aristokraten, der Armee und auch der Handwerker, die einen Wiederaufbau hätten ins Werk setzen können, nach Babylon verschleppt worden seien (2 Kön 24,14). Nur „geringes Volk des Landes“ sei übriggeblieben. Im Anschluss an die Deportation König Zedekias wird nachgetragen, dass Nebukadnezars Feldherr Nebusaradan einen Monat nach der Eroberung in die Stadt gekommen sei und den Tempel, die königliche Burg und alle großen Häuser zerstört habe. Die babylonischen Truppen hätten auch die Stadtmauer niedergerissen. Die noch übrig gebliebene Bevölkerung sei bis auf geringe Reste deportiert worden (2 Kön 25,8–12). Siebzig Jahre hätte das Land seither brach gelegen (Jer 25,11–12; 29,10; Dan 9,2). Die Babylonier hätten auch die kultischen Geräte des Tempels mit nach Babylon genommen (2 Kön 25,13–17; Jer 27,16–22; Dan 1,2), von wo sie auf Befehl des Kyros später zurückgebracht worden seien (Esr 1,7–11; 5,14–15; 6,5; Dan 1,2). So sei die Tradition des Jerusalemer Kults in Babylon bewahrt worden, die in Juda abgerissen sei. In Ez 11,22–23 wird behauptet, dass die Gegenwart Jahwes schon im Jahr 592 aus Jerusalem entwichen sei, frühzeitig vor der zweiten Eroberung.

Die Behauptung, das jüdische Judentum sei nach der babylonischen Eroberung erloschen, bestimmt die Bearbeitung des

Buches Jeremia. Nachdem eine ältere Fassung des Buches dem Propheten die Voraussage in den Mund gelegt hat, dass die (königliche) Hoheit Judas am Euphrat verrotten werde (Jer 13,7–9), und damit zugunsten der in Juda verbliebenen Davididen Partei nahm,⁹² wurden später sämtliche heilsprophetischen Aussagen des Buches dahingehend ergänzt, dass sie allein den Exulanten in Babylon gegolten haben. Sogar die Ermutigung zum Wiederaufbau Jerusalems wurde zu einem Brief an die Exulanten umadressiert (Jer 29). Im Gegenzug soll Jeremia den Bewohnern Jerusalems und Judas die Vernichtung durch „Schwert, Hunger und Pest“ angedroht haben (Jer 21,1–10; 24,1–10). Diejenigen, die nach der Deportation zurückblieben, seien nach Ägypten abgewandert. Ihnen hätten sich auch all jene angeschlossen, die in die umliegenden Länder geflohen waren (Jer 43,4–7). In Ägypten soll Jeremia ihnen nochmals die vollständige Vernichtung angesagt haben (Jer 44). Auf diese Weise wird auch dem ägyptischen Judentum die Existenz abgesprochen. Das Gottesvolk und die Verehrung Jahwes hätten einzig in Babylon überlebt.⁹³

Das Buch Ezechiel ist zu einem Manifest des babylonischen Judentums ausgearbeitet worden.⁹⁴ Der Kern des Buches ist wahrscheinlich in den bildreichen Klagen über das Schicksal der Könige von Juda zu finden, die in Ez 19 bewahrt sind. Schon die Bildrede von der Zeder und dem Adler in Ez 17 zeigt, wie sich stattdessen der Rangstreit zwischen dem Hof in Babylon und den in Juda verbliebenen Davididen in den Vordergrund geschoben hat. Die Visionen und Prophetenworte sind nach der Deportation König Jojachins im Jahre 597 datiert (Ez 1,2) und sollen von 593 bis 571 ergangen sein. Tatsächlich können die meisten Texte des Buches frühestens hundert Jahre später ge-

⁹² LEVIN, Das Wort Jahwes an Jeremia (s. Anm. 79), 265–269.

⁹³ KARL-FRIEDRICH POHLMANN, *Studien zum Jeremiabuch*, Göttingen 1978, 19–47; LEVIN, *Die Verheißung des neuen Bundes* (s. Anm. 81), 165–169.200–202.

⁹⁴ LEVIN, *Die Verheißung des neuen Bundes*, 202–222; KARL-FRIEDRICH POHLMANN, *Ezechielstudien*, Berlin und New York 1992, 3–45.

schrieben worden sein, weil sie die literarische Entwicklung des Buches Jeremia voraussetzen.

Als Teile der babylonischen Juden nach Juda zurückkehrten, wurden sie von den in Juda Gebliebenen abgewiesen und bekamen zu hören: „Wir sind viele, uns ist das Land zum Besitz gegeben“ (Ez 33,24). Darauf antwortet eine Gerichtsprophetie, die den Zurückgebliebenen die vollständige Vernichtung androht (Ez 33,27–29). Obwohl die Mehrheit der Bevölkerung trotz der Niederlage in Juda wohnen geblieben war – anders als die Assyrer haben die Babylonier keine Massendeportationen vorgenommen⁹⁵ – soll das Judentum ausschließlich im babylonischen Exil überlebt haben.

Der angebliche Neubeginn in Juda

Dieses fiktive Geschichtsbild bestimmt auch die Berichte über die Konstituierung der Gemeinde des zweiten Tempels, wie sie in den Büchern Esra und Nehemia sowie Haggai und Sacharja wiedergegeben werden. Voran geht die tollkühne Behauptung, Jahwe habe den Perserkönig Kyros das persische Weltreich deshalb gründen lassen, damit er den Wiederaufbau des Tempels in die Wege leite. In dem fiktiven Edikt 2 Chr 36,22–23 und Esr 1,1–3, das in das erste Regierungsjahr (539 v. Chr.) datiert ist, fordert der Großkönig die Exulanten auf, nach Jerusalem zu ziehen. Vorausgesetzt ist, dass das Land von Menschen entblößt war, sodass der Wiederaufbau erst durch die Rückkehr aus Babylon möglich geworden sei.

Da der Bericht von der Zerstörung in 2 Kön 25,9 nachgetragen ist, wissen wir nicht, in welchem Maß der Tempel tatsächlich in Trümmern lag. Die genaue Lektüre des Buches Esra ver-

⁹⁵ Die Angaben in 2 Kön 24,14.15b–16; 25,11.21b sind fiktiv. Die Zahlen in Jer 52,28–30 kamen sogar erst nach der Übersetzung ins Griechische hinzu.

mittelt den Eindruck, dass zunächst geschildert werden sollte, dass die Rückkehrer das Heiligtum übernahmen und dafür vom persischen Großkönig mit Privilegien ausgestattet waren (Esr 7–8). Die aramäischen Dokumente, die das belegen sollen, haben sich als nicht authentisch erwiesen.⁹⁶ Sie stammen aus hellenistischer Zeit, als es darum ging, die Privilegien des Tempels gegenüber den ptolemäischen Oberherren geltend zu machen. Erst später wurde in Esr 1–6 der Wiederaufbau vorausgeschickt. Das Buch Haggai schildert, dass man im zweiten Jahr des Darius (520 v. Chr.) mit dem Bau begonnen habe (Hag 1,1; 2,1.10; Sach 1,1.7). Diese Datierung ist nachträglich hinzugefügt worden. Nach Esr 6,15 wurde der Bau im sechsten Jahr des Darius (515 v. Chr.) vollendet. Auch diese Nachricht ist höchst zweifelhaft, zumal sie den babylonischen Juden die Schlüsselrolle zuschreibt. All dem ist bestenfalls zu entnehmen, dass eine Gruppe aus Babylon während des fünften Jahrhunderts nach Juda übersiedelt ist und angesichts der dort herrschenden, bescheidenen Verhältnisse bestimmenden Einfluss gewinnen konnte, womöglich mit persischer Unterstützung.

Auch im Buch Ezechiel wird der Wiederaufbau den Exulanten zugeschrieben. Grundlage ist die Bundes-Verheißung Ez 37,21.26–27:

So spricht Jahwe: Siehe, ich werde die Israeliten unter den Völkern, zu denen sie gegangen sind, herausnehmen und werde sie von ringsum sammeln und sie in ihr Land bringen. [...] Und ich werde einen Friedensbund

⁹⁶ DIRK SCHWIDERSKI, *Handbuch des nordwestsemitischen Briefformulars. Ein Beitrag zur Echtheitsfrage der aramäischen Briefe des Esrabuches*, Berlin und New York 2000, hat nachgewiesen, dass die in Esr wiedergegebenen Dokumente nicht dem reichsaramäischen Briefformular folgen, sondern nach ihrer Form aus der frühen hellenistischen Zeit stammen. Einzig für Esr 7,12–26 ist das Ergebnis nicht eindeutig. Doch SEBASTIAN GRÄTZ, *Das Edikt des Artaxerxes. Eine Untersuchung zum religionspolitischen und historischen Umfeld von Esra 7,12–26*, Berlin und New York 2004, und JUHA PAKKALA, *Ezra the Scribe. The Development of Ezra 7–10 and Nehemia 8*, Berlin und New York 2004, 32–53, kommen auch für diesen Text zu einer Datierung in hellenistische Zeit.

mit ihnen schließen – ein immerwährender Bund mit ihnen wird es sein – und werde mein Heiligtum in ihre Mitte geben für immer, sodass meine Wohnung bei ihnen sein wird, und werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein.

Mit dieser Verheißung hat das Buch einst geschlossen. Im Anhang Ez 40–42 (mit Erweiterungen in Ez 43–48) findet sich für den Bau des Heiligtums ein genauer Plan, den Jahwe dem Propheten im 25. Jahr der Deportation Jojachins (573 v. Chr.) in einer Entrückungsvision offenbart haben soll. Dort wird auch vorausgesagt, dass die Gegenwart Jahwes, die Ez 11,22–23 zufolge entwichen war, nach der Vollendung des Baus in den Tempel zurückkehren werde (Ez 43,4).

Die Priesterschrift

Einen weiteren Plan für das künftige Jahwe-Heiligtum bietet die sogenannte Priesterschrift. Diesmal wird er Teil und Höhepunkt einer Geschichtserzählung. Sie beginnt programmatisch mit der Erschaffung der Welt (Gen 1). Die Schöpfung am Anfang und die Kultgründung am Ende stehen in Korrespondenz; denn der Tempel verkörpert die Weltordnung, die mit der Schöpfung gesetzt ist, und der Vollzug des Kultes dient dazu, sie zu bewahren. Nach dem Ende der Sintflut verspricht Gott in einer Bundesverheißung dem Noah, die Erde hinfort zu erhalten (Gen 9,11). Die Geschichte setzt sich fort in dem Bund mit Abraham Gen 17,7, mit dem das besondere Gottesverhältnis der Israeliten einsetzt, und in der Offenbarung an Mose Ex 6,4.7. Ziel ist der Bau des Heiligtums. Auf dem Gottesberg in der Wüste Sinai empfängt Mose die Weisung:

Jahwe redete mit Mose und sprach: Sage den Israeliten, dass sie für mich eine Opfergabe erheben [...] und mir ein Heiligtum machen. Dann werde ich in ihrer Mitte wohnen [...] und werde ihr Gott sein. (Ex 25,1–2a.8; 29,45b)⁹⁷

⁹⁷ Vgl. THOMAS POLA, *Die ursprüngliche Priesterschrift*, Neukirchen-

Auch dieser Entwurf beruht auf der Bundesverheißung in Ez 37, mit der Jahwe seine dauerhafte Gegenwart inmitten seines Volkes verspricht. Sie erfüllt sich im Verlauf einer Frühgeschichte des Gottesvolks, die dem jahwistischen Erzählwerk parallel geht und als dessen Supplement im Pentateuch erhalten geblieben ist.

Wie das jahwistische Werk behauptet die Priesterschrift, dass Jahwe weltweit gegenwärtig und wirksam ist. Er begleitet und schützt seine Verehrer im „Land der Fremdlingschaft“, wo auch immer sie sich aufhalten. Zugleich aber will die Priesterschrift der Forderung des Deuteronomiums genügen, nach der Jahwe nur in einem einzigen Heiligtum kultisch verehrt werden will. Beides ist genau genommen unvereinbar. Den überraschenden Ausweg fanden die Verfasser in einer kühnen Fiktion: Sie versetzen die zentrale Kultstätte in die Mitte des noch außerhalb des verheißenen Landes weilenden Gottesvolks und lassen sie als Zeltheiligtum errichtet werden.

Zweifellos sollte damit nicht ein Konkurrenz-Heiligtum etabliert werden. Das Zelt präfiguriert den Tempel. Aber die jüdische Diaspora erhält den Vorrang vor den im Land wohnenden Judäern. Der Tempel gilt seinem Ursprung nach als der kultische Mittelpunkt des weltweit zerstreuten Judentums. Es sollen die Rückkehrer gewesen sein, auf die die Einrichtung des Kultes zurückgeht.

Im weltweiten Horizont zeigen sich in der Vielfalt des Göttlichen die Offenbarungsgestalten eines einzigen Gottes. Jahwe vereint alles Göttliche in sich. Das wird dargestellt als Geschichte der gestuften Offenbarung. In der Urgeschichte ist es *Elohim* („Gott“), der die Welt erschafft. Den Vätern offenbart Jahwe sich als *El schaddaj* (Gen 17,1). Dem Mose schließlich tut Jahwe sich mit seinem Namen *Jahwe* kund (Ex 6,2–3), unter dem er hinfort angerufen werden will.

Vluyt 1995, 264–298, im Anschluss an LEVIN, *Die Verheißung des neuen Bundes* (s. Anm. 81), 228–234.

Die Entstehung der Welt wird umstandslos und uneingeschränkt auf eine einzige Ursache zurückgeführt. Einen Götterkampf gibt es nicht mehr. Der *eine* Gott rückt vollends in die Transzendenz. Der Creator ist von der Creatura schlechthin geschieden. Die Erscheinung seiner Schreckensgloriole, des *kābôd*, wird zum Ausdruck seiner Unnahbarkeit und Verborgenheit. Die Aura des Begegnungszelts und die Notwendigkeit eines priesterlichen Mittlers in der Gestalt des Mose verkörpern nicht nur den Behauptungswillen der diese Literatur tragenden Geistlichkeit; sie sind in der Gottesvorstellung begründet. Statt der Vielheit konkurrierender Götter steht neben dem einen Gott nur noch der Mensch. Er wird als *Gattungswesen* zum Abbild Gottes und übt als sein Vasall die Herrschaft über die Welt aus (Gen 1,27–28).

Die Bedeutung der Abstammung

Für altorientalische Auffassung hing die Legitimität der königlichen Herrschaft unter anderem an der Kontinuität der Dynastie. Als die Kultgemeinde nach dem Ende des Königtums die Rolle des Vasallen übernahm, ging das dynastische Prinzip auf sie über. Im Buch Genesis wird erzählt, wie das Gottesvolk aus der Familie Jakobs hervorging. Jakob erhält den Namen Israel (Gen 32,29), Juda und Benjamin werden zu seinen Söhnen erklärt (Gen 29,35; 35,18). Mit der Genealogie verbindet sich die Zeitrechnung, auch sie ein Kennzeichen königlicher Herrschaft. Sogar die Grabtraditionen des Buches Genesis verstehen sich unter dieser Voraussetzung. Die geordnete Grablege symbolisiert die Kontinuität des dynastischen Königtums.

Das Denken in Abstammungslinien trat im Laufe der Zeit immer stärker in den Vordergrund. Die Priesterschrift verwendet den Begriff „Geschlechtsregister“ (hebr. *tôlêdot*) von Beginn der Welt an als Synonym für Geschichte (Gen 2,4; 5,1; 6,9; 11,10.27; 25,12.19; 36,1; 37,2). Im Buch Numeri wurden die ge-

nealogischen Systeme ausgebaut und soweit möglich perfektioniert. Die Israeliten wurden als Volk aus zwölf Stämmen verstanden; denn Zwölf ist die Zahl der Vollzähligkeit. In hellenistischer Zeit zog das Buch der Chronik die Summe. Dort geht die Geschichte aus der Genealogie hervor (1 Chr 1–9). Zwar verbürgte die Abstammung allein noch nicht, wer zum Gottesvolk gehörte, zumal es in hellenistischer Zeit in breiterem Maße zu Übertritten kam. Der einzelne musste sich das religiöse Erbe im gehorsamen Handeln zu eigen machen. Doch auch wenn das genealogische Prinzip mehr und mehr der Wirklichkeit widersprach, blieb es für das Selbstverständnis bestimmend.

Die Vielfalt des entstehenden Judentums

Im Gegensatz zu dem Bild, das das Alte Testament vermittelt, war die Kultgemeinde, die sich um den Tempel in Jerusalem scharte, für das Judentum insgesamt nicht repräsentativ. Die Blüte Jerusalems begann erst in hellenistischer Zeit. Neben der dortigen Gemeinde gab es viele Juden, die sich den Regeln, die die Tora vorgab, entzogen oder diese gar nicht kannten. Sie waren die Mehrheit.

Das am besten dokumentierte Beispiel ist die Militärkolonie, die vom sechsten bis ins vierte Jahrhundert in Oberägypten auf der Nilinsel Elephantine bei Assuan bestanden hat und deren in aramäischer Sprache geschriebene Papyri sich zum Teil erhalten haben.⁹⁸ Die dortigen Juden hatten einen eigenen Tempel, befolgten also nicht die Vorschrift, dass der Opferkult sich auf den Tempel in Jerusalem zu beschränken habe. Neben Jahwe verehrten sie nicht wenige andere Götter, darunter die weibliche Anat-Jahu. Dennoch sahen sie sich mit Jerusalem ebenso wie mit den samaritanischen Juden verbunden und korrespondierten in kulturellen Belangen mit der Tempelaristokratie.

⁹⁸ Eine Auswahl bei WEIPPERT, *Historisches Textbuch* (s. Anm. 44), Nr. 283–294.

Auch in Mesopotamien gab es seit dem sechsten Jahrhundert mehrere jüdische Kolonien, darunter die Stadt *Āl-Yāhūdu* östlich von Babylon, die schon mit ihrem Namen „Stadt Judas“ anzeigt, wer ihre Bewohner waren.⁹⁹ Nach den in Keilschrift erhaltenen Dokumenten waren diese Juden mit der übrigen Bevölkerung in vielfältiger Weise verbunden. Ihre Eigennamen beziehen sich neben Jahwe auf babylonische Götter. Eheverträge bezeugen, dass man ohne weiteres mit der nicht-jüdischen Bevölkerung verkehrte.

Nicht viel anders dürfte es in Palästina gewesen sein. Die Eindringlichkeit, mit der das überarbeitete Deuteronomium die ausschließliche Verehrung Jahwes fordert,¹⁰⁰ und die heftige Polemik gegen Abgötterei, die sich in den Überarbeitungen der prophetischen Bücher und in der nachträglich kommentierten Geschichtsdarstellung der Bücher Richter, Samuel und Könige findet, all das zeigt, dass nur einzelne Gruppen einen entschiedenen Jahwismus vertraten. Die nachdrücklichen Warnungen, sich mit den Bewohnern des Landes einzulassen (Ex 34,12–16; Dtn 7,1–6), hatten ihre Gründe. Sie stammen nicht aus der Frühzeit, sondern spiegeln die Bedingungen, unter denen sich das bekennende Judentum sowohl in Jerusalem und Umgebung als auch in der weltweiten Zerstreuung formierte. Erst für die fortgeschrittene Perserzeit ist überliefert, wie Esra und Nehemia die Juden zur Trennung von den „Völkern des Landes“ verpflichteten (Esr 9–10; Neh 13,23–31).

⁹⁹ LAURIE E. PEARCE und CORNELIA WUNSCH, *Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the Collection of David Sofer*, Bethesda (Maryland) 2014; CORNELIA WUNSCH, *Judaeans by the Waters of Babylon. New Historical Evidence in Cuneiform Sources from Rural Babylonia Primarily from the Schøyen Collection*, Dresden 2022.

¹⁰⁰ Vgl. TIMO VEIJOLA, Bundestheologische Redaktion im Deuteronomium, in: Ders. (Hg.), *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen*, Helsinki und Göttingen 1996, 242–276.

Die Schlüsselrolle der Diaspora

Die Besonderheit des Judentums bestand darin, dass die Trägergruppe nicht mehr mit der Bevölkerung als solcher potenziell identisch war, sondern dass die Religion als das Merkmal einer Gruppenzugehörigkeit in Erscheinung trat. Sie beruhte nicht mehr auf der örtlichen Tradition, wie sie auch nicht mehr legitimierender Begleitumstand politischer Herrschaft war – auch wenn kräftige Spuren von alldem erhalten blieben –, sondern definierte eine Volksgruppe, die sich mit Hilfe der Religion von der übrigen Bevölkerung schied. Das antike Judentum bildete früh den Typus jener religiösen Vereinigungen, die die multireligiöse Gesellschaft der hellenistischen Zeit bestimmt haben. Damit wurde es zugleich der Vorläufer jener Bedingungen, unter denen Religion sich in der westlichen Moderne sozialisiert.

Als religiöse Minderheit verbreiteten sich die Juden über die ganze spätantike Welt. Sie traten besonders in den hellenistischen Großstädten wie dem ägyptischen Alexandria und dem syrischen Antiochia als ethnisch-religiöse Gruppe in Erscheinung, aber auch in Kleinasien, Griechenland, Italien und an der afrikanischen Küste des Mittelmeers. In Palästina unterstanden sie nacheinander der persischen, der ptolemäischen, der seleukidischen und der römischen Oberhoheit und teilten das Land mit einer nichtjüdischen Bevölkerung, oder jedenfalls mit einer Bevölkerung, die nicht im Sinne der Frommen tora-observant war. Noch für die Priesterschrift ist Palästina das „Land der Fremdlingschaft“ (Gen 17,8; 28,4; 36,7; 37,1), wo Abraham, Isaak und Jakob als Minderheit unter einer anderen Bevölkerung leben. Nur durch das hasmonäische Königtum im zweiten und ersten Jahrhundert v. Chr. wurde die Fremdherrschaft unterbrochen.

Deshalb änderten sich die Adressaten der religiösen Botschaft. Nachdem die Rückkehrer aus Babylon sich in Juda durchgesetzt hatten, wurden sowohl im Buch Jeremia als auch im Buch Ezechiel die Verheißungen, die man zunächst auf die Exulanten beschränkt hatte, auf die Diaspora „aus allen Ländern“ ausgedehnt

(Jer 16,15; 23,3; 29,14; 31,10–12; 32,37; Ez 11,17; 34,13; 36,24). An die Stelle der Rückkehr trat das Motiv der Sammlung (vgl. auch Jes 11,12; 43,3–7; Mi 2,12; 4,6–7a; Zef 3,19). Es galt, den Tempel in Jerusalem als den kultischen Mittelpunkt des weltweiten Judentums zu etablieren.

Das alttestamentliche Geschichtsbild und das sich darin spiegelnde und darauf aufbauende jüdische Selbstverständnis ist zu großen Teilen von der Diaspora bestimmt. Was man früher für nomadischen Ursprung hielt, gibt in Wahrheit die Lebensbedingungen des Judentums in der Zerstreuung wieder. Die gesamte Frühgeschichte des Gottesvolks bis hin zum Tod des Mose spielt außerhalb des verheißenen Landes. Dort sollen sich alle entscheidenden Offenbarungsszenen ereignet haben, woraus der Eindruck entstand, die Israeliten hätten ihren Gott Jahwe aus dem Süden mitgebracht. Die Tora wird am fernen Gottesberg in der Wüste Sinai promulgiert und nach der Darstellung des Deuteronomiums von Mose noch vor dem Betreten des Landes den Israeliten weitergegeben. Sogar der Tempelkult soll in Gestalt des Begegnungszelts in der Wüste begründet worden sein. Einzig die Väterzeit ist im Land angesiedelt, aber es ist das „Land der Fremdlingschaft“, in das Abraham und seine Nachkommen einwandern. Diese Einwanderung wiederholt sich unter Josua für alle Israeliten. Daraus entstand die Fiktion einer Landnahme: das Bewusstsein, im Land nicht autochthon zu sein. Dass das Land als Heilsgut gilt, von Jahwe verheißен, geht nicht etwa auf die Erfahrung der assyrischen Deportation im achten Jahrhundert oder auf den angeblichen Landverlust durch die babylonische Eroberung im sechsten Jahrhundert zurück, sondern gibt die Sichtweise der Diaspora wieder.

Garizim und Zion

Mit dem Ende des Königtums kam das Nord-Süd-Gefälle wieder zur Geltung, das die Natur des Landes vorgab.¹⁰¹ In der Perserzeit entstand auf dem Garizim bei Sichem, im Kernland des früheren Königtums Israel, ein Jahwe-Tempel, der denjenigen von Jerusalem an Bedeutung wahrscheinlich übertraf. Mit Beginn der seleukidischen Zeit um 200 v. Chr. wurde das Kultareal auf dem Garizim erheblich erweitert. Eine Tempelstadt entstand.¹⁰² Für den Betrieb eines solchen überörtlichen Heiligtums bedurfte es möglichst vieler Kultteilnehmer und ihrer Abgaben. Es war unvermeidlich, dass das Pilgerwesen mit den Ansprüchen Jerusalems kollidierte. Es entstand ein scharfer Wettbewerb zweier benachbarter Zentral-Heiligtümer.

Dieser Wettbewerb hat die Produktion des religiösen Schrifttums in Jerusalem nachhaltig stimuliert. Die Drohungen in den Büchern Amos, Hosea, Jesaja und Micha, die sich im achten Jahrhundert gegen das feindliche Israel gerichtet hatten, wurden um die heftige Polemik gegen „Ephraim“ ergänzt. Weil man den Namen Israel für die Jerusalemer Kultgemeinde beanspruchte, verwendete man den geographischen Namen, um den Norden zu delegitimieren. Im Buch Hosea, in dem Jahwe einst im achten Jahrhundert gegen das feindliche Israel erklärt hatte: „Ihr seid nicht mein Volk“ (Hos 1,9), richtet sich die Polemik gegen Ephraim, als sei es ein Fremdvolk. „Ephraim mengt sich unter die Völker. [...] Fremde fressen seine Kraft, ohne dass er es merkt“ (Hos 7,8a.9a). Man warf Ephraim Geschichtsvergessenheit und Undankbarkeit gegen Jahwe vor (Ps 78,9–11.67–

¹⁰¹ Vgl. GARY N. KOPPERS, *Jews and Samaritans. The Origins and History of their Early Relations*, Oxford 2013.

¹⁰² YITZHAK MAGEN, *Mount Gerizim Excavations I–II*, Jerusalem 2004.2008. Zusammenfassung: JÜRGEN ZANGENBERG, *The Sanctuary on Mount Gerizim. Observations on the Results of 20 Years of Excavation*, in: Jens Kamlah (Hg.), *Temple Building and Temple Cult*, Wiesbaden 2012, 399–420.

69). Zugleich wollte man zwischen Bevölkerung und Klerus einen Keil treiben und die Kultteilnehmer abwerben (Hos 4,4–8). Solche Texte sind kein Zeichen der Stärke, sondern der Beleg, dass man in Jerusalem gegen die Überlegenheit des Nordens ansah. In hasmonäischer Zeit eskalierte die Rivalität, bis das Heiligtum auf dem Garizim 129/28 v. Chr. durch Johannes Hyrkanus (135–104 v. Chr.) zerstört wurde.

Wie man gegen den Garizim polemisierte, so warb man für Jerusalem. In den Büchern Jesaja, Micha und Sacharja nehmen die Verheißungen für den Zion breiten Raum ein. Es begann die Blüte der Zionstheologie. Auf dem Zion sei die Gegenwart Jahwes erfahrbar (Jes 40,9–11). In den Psalmen, besonders in der Korach-Sammlung (Ps 42–49; 84–85; 87–88), wurden die Mythen revitalisiert und verbanden sich mit der Sehnsucht nach der Gottesnähe. Der Zion gilt als der gottgegebene Mittelpunkt der weltweiten jüdischen Diaspora. Die Psalmensammlung 120–134 wirbt mit Nachdruck dafür, den Wohnsitz im fremden Land aufzugeben und sich im Umkreis des Tempels niederzulassen.¹⁰³ Die Übersiedlung wird zur religiösen Pflicht erklärt. Das spiegeln die Erzählungen von der Einwanderung. Als die Kundschafter berichten: „Das Land frisst seine Bewohner“ (Num 13,32), also bestreiten, dass man dort eine Existenzgrundlage haben kann, meutern die Israeliten und wollen zu den Fleischtöpfen Ägyptens zurück (Num 14). Jahwe straft sie, indem er sie vierzig Jahre durch die Wüste wandern lässt. Erst wenn alle, die gemurrt haben, gestorben sind, darf das Volk in das Land einziehen.

¹⁰³ Vgl. CHRISTOPH LEVIN, The Edition of the Psalms of Ascents, in: Ders. und Ehud Ben Zvi (Hg.), *Centres and Peripheries in the Early Second Temple Period*, Tübingen 2016, 381–400.

Das Bündnisverbot und die Forderung des Glaubens

Die hellenistische Zeit wurde von einer Vielzahl von kriegerischen Auseinandersetzungen bestimmt, die die Menschen in Atem hielten: zunächst die Diadochenkriege des ausgehenden vierten Jahrhunderts, im dritten und zweiten Jahrhundert die sechs syrischen Kriege zwischen Seleukiden und Ptolemäern. Die Gemeinde in Jerusalem war den wechselnden Machtverhältnissen ausgesetzt, ohne sie beeinflussen zu können. Die Ängste, die das auslöste, fanden ihren Ausdruck im Mythos vom Völkerkampf um den Zion (Jes 8,9–10; 17,12–14). Jahwe sammelt die Feinde im Weichbild Jerusalems, um sie genau dort zu vernichten und seine Gemeinde zu retten (Jes 29,5–8; Ez 38–39; Joël 4; Mi 4,11–13; Sach 12; 14; Ps 46,7.9–12; 48,5–8; 76).¹⁰⁴

Angesichts der Kräfteverhältnisse gab es die Neigung, mit den jeweiligen Mächten zu paktieren, und zugleich die Warnung vor diesem riskanten Spiel. Im Buch Jesaja ergeht das strikte Verbot, sich mit auswärtigen Mächten einzulassen, statt einzig und allein auf die Hilfe Jahwes zu vertrauen. „In Stillehalten und Vertrauen liegt eure Stärke“ (Jes 30,15; vgl. 30,1–5; 31,1–3).¹⁰⁵ Dass König Ahab (742–726), als er von Israel und Aram bedrängt wurde, sich an den assyrischen Großkönig Tiglatpilesar III. um Hilfe gewandt haben soll, wie in 2 Kön 16,7 behauptet wird, wird in Jes 7 indirekt als schwere Verfehlung beurteilt. „Hüte dich und bleibe still! Fürchte dich nicht, und dein Herz verzage nicht!“ (Jes 7,4). Als Maßstab richtigen Verhaltens gilt das Wunder am Meer, mit dem Jahwe einst ohne menschliches Zutun die Ägypter vernichtet haben soll. „Jahwe wird für euch kämpfen, ihr aber

¹⁰⁴ Dazu GUNTHER WANKE, *Die Zionstheologie der Korachiten*, Berlin 1966, 70–99, der das Motiv allerdings von der Belagerung Jerusalems durch Sanherib im Jahre 701 ableitet und damit zu früh datiert.

¹⁰⁵ GERHARD VON RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Göttingen 1952, 56–62, hat das Motiv treffend beschrieben, wenn auch geschichtlich anders zugeordnet.

sollt euch still verhalten“ (Ex 14,14). Damals rettete Jahwe die Israeliten, und sie glaubten an ihn (Ex 14,30–31). Nach diesem Muster verlaufen auch die zahlreichen Kriege, von denen die Chronikbücher berichten. Man kann feststellen, „dass die Kritik an der Bündnispolitik eines der zentralen Themen der Chronikbücher ausmacht“.¹⁰⁶ Dafür gaben zeitgeschichtliche Anlässe den Ausschlag, auch wenn wir die Einzelheiten nicht kennen.

In Jes 7,9 entsteht in diesem Zusammenhang das Motiv des Glaubens, das nachmals so bedeutend geworden ist: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht!“ Die Bedingung gilt der Dynastie-Zusage in 2 Sam 7,16: „Dein Haus und dein Königtum sollen *bleiben* für immer.“ Sie bedeutet: Wenn ihr Jahwe nicht vertraut, wird die Verheißung hinfällig werden. Glaube ist das vorbehaltlose Sich-Verlassen auf eine gegebene Verheißung (Gen 15,6). „Wer glaubt, der weicht nicht!“ (Jes 28,16). Von Jes 7 ausgehend hat sich die besondere Vorstellung des Glaubens entwickelt, die schließlich dazu geführt hat, die jüdische und die christliche Religion überhaupt als „Glaube“ zu verstehen.¹⁰⁷

Jahwe und die Völker

Der eigene Gott als Universalgott, diese Vorstellung hatte zur Folge, dass Jahwe sich auch zu den übrigen Völkern verhielt. Er ließ sie seine Macht spüren wie den Pharao, der die Israeliten aus Ägypten ziehen lassen musste (Ex 4–15), und den babylonischen Großkönig Nebukadnezar, dem er im Traum die künftige Weltgeschichte voraussagt (Dan 2). In den großen Prophetenbüchern finden sich umfangreiche Sprüche, die den Völkern das Strafgericht androhen (Jes 13–23; Jer 46–51; Ez 25–32; Am 1–2).

¹⁰⁶ TETSUO YAMAGA, König Joschafat und seine Außenpolitik in den Chronikbüchern, *Annual of the Japanese Biblical Institute* 27, Tokyo 2001, 59–154: 62.

¹⁰⁷ Vgl. CHRISTOPH LEVIN, Glaube im Alten Testament, in: Friedrich Wilhelm Horn (Hg.), *Glaube*, Tübingen 2018, 9–31.

Doch wurde den Völkern auch die Möglichkeit eingeräumt, Jahwe zu verehren und am Kult des Tempels teilzunehmen; auch wenn das vorerst eine Vision für die Zukunft war:

Es wird geschehen in künftigen Zeiten, da wird der Berg des Hauses Jahwes festgegründet sein als Gipfel der Berge und erhaben sein über die Hügel. Völker werden zu ihm strömen, und viele Nationen werden kommen. [...] Sie werden ihre Schwerter zu Pflugspitzen machen und ihre Spieße zu Rebmessern. Kein Volk wird gegen ein anderes das Schwert erheben, und sie werden nicht mehr den Krieg lernen. [...] Und Jahwe wird König über sie sein auf dem Berg Zion von jetzt an bis in alle Zeit. (Mi 4,1.2a*.3b.7b)¹⁰⁸

Jahwe wird über ein weltumspannendes Friedensreich herrschen, dessen Mitte der Tempel sein wird. Jerusalem wird zum Licht für die Völker werden und zum idealen Gemeinwesen (Jes 60). Dort wird Jahwe alle Völker zum Opfermahl laden (Jes 25,6). Sogar das syrische Reich der Seleukiden und das ägyptische Reich der Ptolemäer wird er in seine Weltherrschaft einbeziehen (Jes 19,19–25).

Unter der Herrschaft des Universalgotts konnte die Abgrenzung von den Völkern nicht mehr absolut sein. Sowohl nach außen als auch im Zusammenhalt des Gottesvolkes nach innen gab es fließende Übergänge. Dabei brachte sich das Nebeneinander der beiden Kriterien der Zugehörigkeit zur Geltung: auf der einen Seite die Abstammung, auf der anderen der Gehorsam gegen die Tora.

Auf dem Weg zum Monotheismus

Die Forderung, allein Jahwe zu verehren, wäre ins Leere gegangen, wenn Jahwe nicht begonnen hätte, die Funktionen anderer Götter zu übernehmen. Sollte der Kult seinen Lebensbezug behalten, half es nicht, die Verehrung anderer Götter zu verbieten. Sie mussten ersetzt und ihr Wirken in die Gottesvorstellung in-

¹⁰⁸ Vgl. auch Jes 66,18–23; Sach 8,20–23.

tegriert werden. „Das dämonistische Gewimmel wird nach und nach von dem großen Gott absorbiert.“¹⁰⁹ Das Ergebnis ist eine „Unschärfe des Gotteskonzepts“,¹¹⁰ die für das Alte Testament kennzeichnend geworden ist. Sie zeigt sich auch darin, dass Jahwe ebenso gut Elohim oder El genannt und mit einer Vielfalt von Titulaturen belegt werden konnte. Im Gegenzug musste seine Identität betont werden: „Jahwe ist sein Name“ (Am 4,13; 5,8; 9,5–6; Jer 31,35).

Die Forderung „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben“ setzt die Existenz anderer Götter voraus. Sie stammt aus einer multi-religiösen Welt. Erst in weit fortgeschrittener Zeit wird der Monotheismus programmatisch und den anderen Göttern das Dasein bestritten. Die Behauptung: „Ich bin Jahwe, und keiner sonst; außer mir ist kein Gott“, ist für das Alte Testament nicht kennzeichnend. Sie beschränkt sich auf wenige Abschnitte im zweiten Teil des Buches Jesaja (Jes 44,6; 45,5.6.14.18.21.22; 46,9) und auf ein paar Sätze im Rahmen des Deuteronomiums (Dtn 4,35.39; 32,39), die von Deuterojesaja abhängen.¹¹¹ Noch in diesen Fällen kann man fragen, ob die Aussage absolut zu verstehen ist, oder ob sie sich auf das Gottesverhältnis des Judentums bezieht, in dem Sinne: „Für Israel existiert kein Gott außer mir“. Die Rede von Jahwe als „Gott“ schlechthin, die in der heutigen Theologie geläufig ist, oft sogar so, als sei Gott nicht eine religiöse Vorstellung, sondern ein Akteur auf der historischen Bühne, ist irreführend. Das gilt, auch wenn sie in dem hebräischen *ʾēlohîm* einen gewissen Anhalt hat.¹¹²

¹⁰⁹ BERNHARD DUHM, *Israels Propheten*, Tübingen ²1922, 65.

¹¹⁰ FRIEDHELM HARTENSTEIN, Die Geschichte JHWHs im Spiegel seiner Namen, in: Ingolf U. Dalferth und Philipp Stoellger (Hg.), *Gott nennen. Gottes Namen und Gott als Name*, Tübingen 2008, 73–95: 79.

¹¹¹ Vgl. MATTHIAS ALBANI, *Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterojesaja*, Leipzig 2000.

¹¹² Dazu ERHARD BLUM, Der vermeintliche Gottesname ‚Elohim‘, in: Dalferth und Stoellger, *Gott nennen* (s. Anm. 110), 97–119.

Erst das spät hinzugefügte Gebet König Hiskias in 2 Kön 19,15–19 setzt voraus: „Jahwe, Gott Israels, der du über den Keruben thronst, du allein bist Gott über alle Königtümer der Erde; du hast Himmel und Erde gemacht.“ Jetzt wird behauptet: Assur konnte die Völker besiegen, weil deren Götter Menschenwerk sind, „Holz und Stein“.¹¹³ Das große Bußgebet in Neh 9, das „zweifelloos zu den jüngsten Stücken des AT“ gehört,¹¹⁴ nimmt das Gebet Hiskias auf: „Du bist es, Jahwe, du allein. Du hast die Himmel, die Himmel der Himmel und ihr ganzes Heer gemacht, die Erde und alles, was darauf ist, das Meer und alles, was darinnen ist. Du erhältst alles lebendig.“¹¹⁵ Der Ungehorsam wird nur mehr als Abkehr von Jahwe beschrieben. Die Israeliten klagen sich an, ein selbstgemachtes Bild verehrt zu haben, das kein Gott ist. Die anderen Götter gibt es nicht mehr.

Wenn Jahwe der einzige und universale Gott ist, wird die bildliche Darstellung des Gottes fragwürdig. Bisher war es unverfänglich, Jahwe in einem – in aller Regel anthropomorphen – Kultbild zu verehren. Dafür spricht die Wendung „das Angesicht Jahwes sehen“, die bis in späte Zeit regelhaft für die Teilnahme am Kult steht. „Wer davon spricht, daß er ‚vor das Angesicht‘ der thronenden Gottheit zu treten hofft, der hatte sehr wahrscheinlich eine königliche Gestalt vor Augen, wie sie die phönizischen – und viele weitere altorientalische – Bildquellen zeigen.“¹¹⁶ Es ist unwahrscheinlich, dass die kultischen Vollzüge im Jerusalemer Tempel ohne ein Gottesbild ausgekommen sind – wobei sich von selbst verstand, dass das Bild mit der Gottheit

¹¹³ Vgl. auch Dtn 29,16; Jer 2,27; Ez 20,32; Hab 2,19; und die Karikatur der Herstellung in Jes 44,12–17.

¹¹⁴ ANTONIUS H. J. GUNNEWEG, *Nehemia*, Gütersloh 1987, 129.

¹¹⁵ Vgl. dazu HANS-PETER MATHYS, *Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit*, Freiburg (Schweiz) und Göttingen 1994, 4–21; vgl. auch Ps 83,19; 86,10.

¹¹⁶ FRIEDHELM HARTENSTEIN, *Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34*, Tübingen 2008, 118.

nicht einfach identisch war, wie die späte Polemik gegen „Holz und Stein“ unterstellt, sondern ihre Gegenwart repräsentierte.¹¹⁷ Jetzt aber gilt: „Du sollst dir kein Gottesbild machen noch irgendein Abbild von etwas, das oben im Himmel, das unten auf der Erde oder was im Wasser unter der Erde ist.“¹¹⁸ Nichts dergleichen wäre imstande, das Wesen Jahwes darzustellen.

Das Problem der Gerechtigkeit Gottes

Die Einheit der Gottesvorstellung verschärfte die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes in einem Maße, wie es bis dahin nicht gekannt war. Verhalten und Lebensglück sollten einander im Sinn von Lohn oder Strafe entsprechen. Das Unglück des Frommen wurde zur fundamentalen Anfechtung; denn es zog dessen Gottesverhältnis in Zweifel. Wenn der Frömmigkeit der Erfolg versagt blieb, fehlte der Religion die Evidenz.

Das damit gegebene Problem hat die Schreiber, in deren Hand die Überlieferung lag, immerfort umgetrieben. Im Alten Testament findet es sich überall: in den Erzählungen, in den Weisheitssprüchen, in den Klagen der Psalmen, in der Prophetie.

Ein Beispiel ist das Gespräch Abrahams mit Jahwe vor der Zerstörung von Sodom. Es ist genau besehen eine theologische Abhandlung in Form eines Dialogs.

Und Abraham trat heran und sprach: Willst du wirklich den Gerechten mitsamt dem Frevler hinwegraffen? Vielleicht sind fünfzig Gerechte in der Stadt! [...] Es sei ferne von dir, so etwas zu tun: zu töten den Gerechten mit dem Frevler, so dass der Gerechte wäre wie der Frevler! [...] Jahwe sprach: Wenn ich fünfzig Gerechte finde in Sodom in der Stadt, will ich dem ganzen Ort um ihretwillen vergeben. (Gen 18,23–24a.25a.26).

Angesichts einer Kollektivstrafe, wie sie Sodom widerfuhr, steht mit jedem einzelnen, der davon zu Unrecht betroffen sein könn-

¹¹⁷ Vgl. die Klarstellung durch HARTENSTEIN a. a. O., 29–33.

¹¹⁸ Zum späten Ursprung des Bildverbots s. Anm. 89.

te, die Gerechtigkeit Gottes als ganze auf dem Spiel. Deshalb begnügt Abraham sich nicht mit der Antwort, die er erhält, sondern handelt Gott bis auf zehn Gerechte herunter. Selbst damit kann der Fromme sich nicht zufriedengeben. Deshalb geht die Debatte im Ezechielbuch weiter:

Menschensohn, wenn ein Land wider mich sündigt, indem es treulos handelt, und ich meine Hand wider es ausstrecke [...] und diese drei Männer in seiner Mitte wären: Noah, Daniel und Hiob, dann würden (nur) diese um ihrer Gerechtigkeit willen ihr Leben davontragen. (Ez 14,13–14)

Das Verhältnis von Schuld und Strafe wird vollends individualisiert.

Unter dieser Voraussetzung erhält das Gottesverhältnis eine nie dagewesene Intensität. Die Art, die überlieferten Texte zu lesen, ändert sich ein weiteres Mal. Das Augenmerk richtet sich auf den Glauben und das Geschick des einzelnen. Da ist Noah, den Jahwe als einzigen aus der Massa perditionis errettet (Gen 6–9). Da ist Abraham, dem Gott eine unüberbietbar harte Probe persönlichen Gehorsams abverlangt, die er in letzter Einsamkeit zu vollziehen bereit ist (Gen 22). Da ist Hiob, der gegen jedes Argument seiner Freunde auf seiner persönlichen Gerechtigkeit Gott gegenüber beharrt. Da ist Jeremia, der an seinem prophetischen Amt verzweifelt: „Verflucht sei der Tag, an dem ich geboren bin, verflucht sei, der meinem Vater gute Botschaft brachte: Du hast einen Sohn. Warum bin ich doch aus dem Mutterleib hervorgekommen, wenn ich nur Jammer und Herzeleid sehen muss und meine Tage in Schmach zubringe“ (Jer 20,14–18).

Wenn Jahwe in dem Gespräch mit Abraham am Ende einlenkt und um zehn Gerechter willen die Frevler verschont, muss folgerichtig ein einziger genügen, um die Strafe für alle übrigen abzuwenden. So geschieht es am Beispiel des Gottesknechts in Jes 53. Damit dieser Extremfall die Gerechtigkeit Gottes nicht aufhebt, wird die Strafe diesmal nicht ausgesetzt, sondern an jenem einen vollzogen: „Jahwe warf unser aller Sünde auf ihn.

Als er gemartert ward, litt er doch willig und tat seinen Mund nicht auf wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird“ (Jes 53,6–7).

Die Überzeugung von der Gerechtigkeit Jahwes war so stark, dass sie imstande war, die Erwählung zu relativieren. Die Grenzen des Gottesvolks öffneten sich für die Gerechten aus den Völkern. Der gerechte Hiob ist zwar nach dem Beispiel Abrahams gezeichnet, bleibt aber ohne Abstammung und soll im Land Uz im Osten gewohnt haben (Hi 1,1–3).

Die Gerechtigkeit Jahwes bestimmte auch das Urteil über das kollektive Geschick und über die Geschichte. Daraus folgte der Lehrsatz von der Reue Jahwes:

Bald rede ich über ein Volk und Königreich, dass ich es ausreißen, einreißen und zerstören will; wenn es aber umkehrt von seiner Bosheit, so reut mich das Unheil, das ich ihm gedachte zu tun. Und bald rede ich über ein Volk und Königreich, dass ich es bauen und pflanzen will; wenn es aber tut, was mir missfällt, dass es meiner Stimme nicht gehorcht, so reut mich das Gute, das ich ihm verheißen hatte zu tun. (Jer 18,7–10)

Anwendung fand diese Regel positiv unter anderem in der Verschonung Ninives (Jon 3,10), negativ in der Erzählung von der Sintflut (Gen 6,5–6).

Die Gefahr, dass Jahwe unter dieser Bedingung seine Souveränität verlieren und sein Handeln zur bloßen Reaktion auf das Handeln der Menschen werden könnte, ist bemerkt und gelegentlich korrigiert worden. Am Ende der Josefs-Erzählung wurde Josef im Gespräch mit seinen Brüdern die folgende Feststellung in den Mund gelegt: „Was ihr gegen mich Böses geplant habt, das plante Gott zum Guten“ (Gen 50,20). Jahwe kann gerade darin gerecht sein, dass er sich nicht unter allen Umständen an die Handlungen der Menschen bindet. Er kann Böses zum Guten hinausführen. Damit wird die Regel, dass Jahwe das Böse ahndet und das Gute belohnt, nicht außer Kraft gesetzt. Wohl aber ist er imstande, das Planen der Menschen so zu lenken, dass seine strafende Gerechtigkeit ihren Anlass verliert.

Sektenwesen und Endgericht

Wenn ein Glaube, der das Bekenntnis und den Gehorsam des einzelnen fordert, die traditionelle Religion einer Bevölkerung wird, kommt es regelmäßig dazu, dass jene, die mit ganzem Ernst die Gottesgemeinschaft leben wollen, sich als *Ecclesiola in ecclesia* von den übrigen absetzen. Um die Eigenschaft, das wahre Israel zu sein, wurde früh gestritten. Es lag in der Natur der Sache, dass die Tora sich auf unterschiedliche Weise auslegen ließ. Formen und Intensität der Observanz konnten unterschiedlich sein. Auch für die Tora gilt, was man über das Neue Testament festgestellt hat: Der Kanon begründet nicht die Einheit der Kirche, sondern die Vielfalt der Konfessionen.¹¹⁹ Seit der hellenistischen Zeit spaltete sich das tora-observante Judentum in Sondergruppen auf. Der Fund der Handschriften in den Höhlen von Qumran hat das handfest bewiesen. Um die Zeitenwende wird über die Gruppen der Pharisäer, Sadduzäer, Essener und Zeloten berichtet.¹²⁰ Das Neue Testament nennt Johannes den Täufer, der eine eigene Jüngerschaft um sich scharte.

Mit dieser Entwicklung ging einher, dass zwischen dem Tempelkult und der persönlichen Frömmigkeit ein Gegensatz aufbrach. Die Priester verfügten durch den Kultbetrieb über erhebliche Einnahmen. Es entstand ein Pfründenwesen und eine Standesgesellschaft. Die Privilegien wurden auch mit unlauteren Mitteln verteidigt. Die Machtkämpfe innerhalb der Tempelaristokratie, für die auch Bündnisse mit den fremden Oberherren eingegangen wurden, stießen die Frommen heftig ab. „Gehorsam ist besser als Opfer“ (1 Sam 15,22; vgl. Hos 6,6; Ps 40,7; 51,18–19; Spr 21,3). Die Prophetenbücher sind voll mit Polemik gegen eine Oberschicht, die die Existenz des Gemeinwesens aufs Spiel setzt.

¹¹⁹ ERNST KÄSEMANN, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? *Evangelische Theologie* 11 (1951/52), 13–21: 19.

¹²⁰ FLAVIUS JOSEPHUS, *Bellum Judaicum* 2, 119–166; Ders., *Antiquitates Iudaicae* 18, 11–25; u. ö.

Unter diesen Umständen wurde Armut, die gemeinhin als Unglück und als Anzeichen galt, von Gott verlassen zu sein, zum Zeichen der Gottesnähe. Sie wandelte sich von der Not zum religiösen Ideal: „Ehe über euch kommt der Tag des Zornes Jahwes, sucht Jahwe, alle ihr Armen im Land, die ihr sein Recht tut. Sucht Gerechtigkeit, sucht Armut, vielleicht könnt ihr euch bergen am Tag des Zornes Jahwes!“ (Zef 2,3). Armut galt als Frucht des Gehorsams gegen den Willen Gottes. So gab sie die Gewissheit, dem kommenden Gericht zu entrinnen: „Im Feuer meines Eifers wird die ganze Erde gefressen werden, und ich will übrig lassen in deiner Mitte ein Volk, arm und gering“ (Zef 3,8b*.12a). Die in den Prophetenbüchern enthaltene Kritik an der gesellschaftlichen Ungleichheit ist zu großen Teilen Ausdruck dieser Armenfrömmigkeit.¹²¹ Die Polemik will nicht die sozialen Verhältnisse verbessern, sondern droht den Frevlern mit dem eschatologischen Gottesgericht, aus dem die Frommen gerechtfertigt und belohnt hervorzugehen hoffen.¹²²

Besonders deutlich hat diese Frömmigkeit sich in der Überlieferung der Psalmen niedergeschlagen. Die Gebete, die ihren Ursprung im Tempelgottesdienst haben, kamen später in die Hände der gesetzestreuen Frommen,¹²³ die sich als die Gerechten sahen und sich von denen absetzten, die sie für Frevler hielten.¹²⁴ Der Psalter beginnt jetzt mit den Worten: „Wohl dem, der nicht wandelt im Rat der Frevler noch auf den Weg der Sünder tritt noch im Kreis der Spötter sitzt, sondern an der Tora Jahwes

¹²¹ Vgl. DIETHELM MICHEL, Art. Armut II. Altes Testament, *Theologische Realenzyklopädie*, Band 4, Berlin und New York 1979, 72–76.

¹²² Vgl. CHRISTOPH LEVIN, Das Amosbuch der Anawim, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94 (1997), 407–436.

¹²³ Vgl. FRITZ STOLZ, *Psalmen im nachkultischen Raum*, Zürich 1983; NOTKER FÜGLISTER, Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende, in: Josef Schreiner (Hg.), *Beiträge zur Psalmenforschung*, Würzburg 1988, 319–384.

¹²⁴ Vgl. CHRISTOPH LEVIN, Das Gebetbuch der Gerechten. Literaturgeschichtliche Beobachtungen am Psalter, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 90 (1993), 355–381.

seine Lust hat und über seinem Gesetz sinnt Tag und Nacht“ (Ps 1,1–2). Diese toratreuen Gerechten bezogen die Verheißungen exklusiv auf sich. Sie werden grünen, denn Jahwe kennt ihren Weg. Die Frevler aber sind Spreu und werden im Gottesgericht nicht bestehen. Im vorliegenden Psalter ist dieser Gegensatz in mehr als der Hälfte aller Psalmen zu finden. Meist geht er auf literarische Überarbeitung zurück. Dabei ist kein Zweifel, dass die Frevler ebenfalls Juden gewesen sind. Wegen ihrer eher lebenspraktischen und darum erfolgreicher Lebensweise erregten sie den Zorn der Frommen.

Der Gegensatz zwischen den Gehorsamen und den Gleichgültigen, der mitten durch das Judentum ging, konnte so tief werden, dass darüber das Kriterium der Herkunft in den Hintergrund trat. Die Frommen standen den Gerechten aus den Völkern näher als ihren religiös indifferenten Volksgenossen.

Die Fremden, die sich Jahwe zugewandt haben, ihm zu dienen und seinen Namen zu lieben, damit sie seine Knechte seien, alle, die den Sabbat halten, dass sie ihn nicht entheiligen, und die an meinem Bund festhalten, die will ich zu meinem heiligen Berg bringen und will sie erfreuen in meinem Bethaus, und ihre Brandopfer und Schlachtopfer sollen mir wohlgefällig sein auf meinem Altar; denn mein Haus wird ein Bethaus heißen für alle Völker. (Jes 56,7–8)

So führte gerade die strenge Tora-Frömmigkeit dazu, dass das Judentum sich öffnete. Deswegen gab man das Kriterium der ethnischen Zugehörigkeit aber nicht preis, wie es später das Christentum getan hat (Gal 3,28; Röm 10,12; 1 Kor 12,13; Kol 3,11).

Die innere Pluralisierung machte das Judentum in gewissem Grade zu einer modernen Religion. Ebenso wie später im Falle des Christentums und des Islams war der religiöse Typus nach außen hin deutlich bestimmbar, schloss aber den internen Streit um die Deutung der Überlieferung und der Verhaltensnormen ein. Dieser Streit ließ sich weder gewinnen noch schlichten, da er sozusagen vor Gott geführt wurde. Den Ausweg bot die Vorstellung des Endgerichts. Je heftiger die Anfeindungen erlebt wurden, die die Frommen erfuhren, desto näher bevorstehend

erwarteten sie das Ende der Geschichte. Gott würde alsbald entscheiden, wer das wahre Israel ist.

Die bleibende Hoffnung auf das Königtum

Bei alledem erlosch die Hoffnung auf die Wiederkehr des Königtums nicht. Zeitweilig schlummerte die Erwartung. Bei geringster politischer Bewegung konnte sie jäh auflodern. Die Lösungen, die man in der persischen, hellenistischen und römischen Zeit gesucht und gelegentlich auch gefunden hat, schwanken zwischen Realisierung und Kompensation oder gar eschatologischer Sublimierung.

Zu den Möglichkeiten der Kompensation gehörte, dass das Amt des Hohenpriesters königliche Züge annahm. Das wurde durch die Salbung zum Ausdruck gebracht (Ex 29,7; Lev 8,12). Die Salbung war ursprünglich der Rechtsakt, in welchem die Repräsentanten der Bevölkerung ihre Souveränität auf den König übertrugen.¹²⁵ Die Vorgänge in der Makkabäerzeit des zweiten Jahrhunderts v. Chr. zeigen, in welchem Maße das Hohepriesteramt königliche Funktionen an sich gezogen hat. Dass man in der Spätzeit statt vom König verstärkt vom „Gesalbten Jahwes“, also vom „Messias“ (von hebr. *mšḥ* „salben“) oder im griechischsprachigen Judentum vom „Christos“ (von griech. *χρίειν* „salben“) zu sprechen begann und so den unmittelbar politischen Sinn des Königtums zu einem Teil überwand, hat hier eine mögliche Ursache.

Zeitweilig konnte es scheinen, als sei der Neuanfang gelungen. In der Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. wurde Juda in der Folge der makkabäischen Erhebung, die durch den kultpolitischen Übergriff des Seleukiden Antiochus IV. Epiphanes (215–164) ausgelöst wurde, für einige Jahrzehnte souverän. Doch das

¹²⁵ ERNST KUTSCH, *Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient*, Berlin 1963.

hasmonäische Königtum schuf nicht das Gottesreich auf Erden, sondern wurde eine Herrschaft wie andere auch und verstrickte sich in innere Machtkämpfe. Die Frommen wandten sich schauender ab.¹²⁶ Sie behaupteten nunmehr, dass der Messias nur aus ihren Reihen kommen könne. Die Verheißung Sach 9,9: „Freue dich sehr, Tochter Zion! Jauchze, Tochter Jerusalem! Siehe, dein König kommt zu dir, ein Gerechter und ein Helfer, [arm] und reitet auf einem Esel, auf einem Füllen der Eselin“, ergänzten sie um das Stichwort „arm“. Der Verheißung von dem Reis aus dem Stamm Isais, die die Wiederkehr des abgerissenen davidischen Königtums ansagt, fügten sie hinzu: „Er wird mit Gerechtigkeit richten die Geringen und rechtes Urteil sprechen den Armen des Landes“ (Jes 11,4).

Verheißung als Mitte des Alten Testaments

Abschließend stellt sich die immer wieder erörterte Frage, ob und, wenn ja, wie die über einen langen Zeitraum aus unterschiedlichen Voraussetzungen allmählich gewachsene, vielstimmige Schriftensammlung des Alten Testaments sich als Einheit verstehen lässt.¹²⁷ Die Vorschläge sind naturgemäß vielfältig, besonders wenn sie mit der nötigen Umsicht exegetisch begründet werden.¹²⁸ Ihre Berechtigung steht außer Zweifel.

Die frühe Christenheit schrieb dem Alten Testament wie selbstverständlich einen Gesamtsinn zu, den sie als Verheißung verstand. In gewisser Weise wird das Alte Testament sogar erst aus dem Blickwinkel des Neuen zu einem Ganzen.

¹²⁶ Vgl. FRANCIS BORCHARDT, *The Torah in 1 Maccabees. A Literary Critical Approach to the Text*, Berlin und Boston 2014, 174–181.

¹²⁷ So die Aufgabe, die GERHARD EBELING der Theologie des Alten Testaments auf den Weg gibt: Was heißt „Biblische Theologie“? (1955), in: Ders., *Wort und Glaube*, Tübingen 1960, 69–89: 88.

¹²⁸ Über die älteren Versuche berichtet RUDOLF SMEND, *Die Mitte des Alten Testaments*, Zürich 1970.

Das Alte Testament enthält Weissagung nicht nur in den Stücken, die in seinem eigenen Sinne Weissagungen sind [...]; es ist vielmehr *als Ganzes ein Buch der Weissagung*, dessen Aussagen, seien es Berichte, Klagen oder was auch immer, jetzt von der Erfüllung aus als Weissagungen kenntlich werden.¹²⁹

Dieser Außen-Aspekt kann aber nicht maßgebend sein. Ein gültiges Gesamtverständnis muss sich am Alten Testament selbst bewähren.

Tatsächlich lässt sich zwanglos ein gemeinsamer Nenner finden. Das Alte Testament kann insgesamt als eine große Verheißung gelesen werden: als heilvolle, Zukunft eröffnende Selbstmitteilung Gottes.¹³⁰ An erster Stelle gilt das für die prophetischen Bücher. Sie haben ihre bleibende Ausgestaltung mit der Heilsprophetie erfahren, die größtenteils erst in der Zeit nach dem Ende des Königtums hinzukam und schließlich immer ausgeprägtere eschatologische Züge annahm. Das *Corpus propheticum* hat bei aller Vielgestalt einen Gesamtsinn, und der ist heilsprophetisch.

Dasselbe gilt für die Geschichtsdarstellung. Sie erschöpft sich nicht in den Höhen und Tiefen des Verlaufs, sondern stellt die Geschichte dar als das Bild der erhofften Zukunft.¹³¹ Die Grundfassung der historischen Bücher wird von der Hoffnung auf die Wiederkehr der Daviddynastie bestimmt. Die Frühgeschichte in den Büchern Genesis, Exodus und Deuteronomium wird von Verheißungen geradezu beherrscht. Beistand, Segen, Vermehrung, Befreiung, Land, Bund sind der Gegenstand, und in allem die helfende Gegenwart Jahwes. Die Erzählung entfaltet sich immer von Neuem als Wechselspiel von Voraussage und exemplarischer Erfüllung.

Sogar die Entstehung der Welt folgt im Schöpfungsbericht dem Schema von Ansage und Erfüllung. Allem, was ist, wird

¹²⁹ BULTMANN, Weissagung und Erfüllung (s. Anm. 19), 21 oder 361.

¹³⁰ Ausgeführt von WALTHER ZIMMERLI, Verheißung und Erfüllung, *Evangelische Theologie* 12 (1952/53), 34–59: 34–52.

¹³¹ Vgl. LEVIN, Erinnerung der Zukunft (s. Anm. 73).

das Sein von Gott zugesprochen. Es geht aus diesem Zuspruch hervor.¹³² Daraufhin gilt Verheißung auch für das Verhältnis zur Natur.

In ihrer geschichtlichen und theologischen Rahmung, die sie erhalten haben, sind auch die alttestamentlichen Gesetze von der Verheißung bestimmt und mit ihnen die Ethik als Gebot wie als Lebenslehre. Sowohl das Sinaigesetz als auch das Deuteronomium beginnen mit der Selbstkundgabe Jahwes im Dekalog, die man mit Recht die „Grundverheißung“ an Israel genannt hat.¹³³ Und am Schluss der Korpora wird der Gehorsam mit der Verheißung des Segens belohnt (Lev 26,3–13; Dtn 28,1–14).

Der Psalter hat zwar seinen Ursprung in der kultischen Heilsgegenwart.¹³⁴ In seiner späteren Gestalt aber hat er die eschatologische Gottesherrschaft zum Cantus firmus. Nicht einmal die Weisheitsschriften sind ausgenommen. Auf der Grundlage der überlieferten gemeinorientalischen Erfahrungsweisheit haben auch sie sich zu einer Spielart der prophetischen Eschatologie entwickelt: „Die Erwartung der Gerechten wird Freude werden, aber die Hoffnung der Frevler wird vergehen“ (Spr 10,28). „Überblicken wir das ganze Alte Testament, so finden wir uns in eine große Geschichte der Bewegung von Verheißung zu Erfüllung hin gestellt.“¹³⁵ „Die exilisch-nachexilische Heilsverheißung ist wohl sogar die Seele des Alten Testaments.“¹³⁶

So gesehen lässt sich auch die Kontroverse entscheiden, ob man dem Alten Testament eine Mitte zuschreiben könne. Gerhard von Rad hat das mit einigem Recht bestritten. „Das Alte

¹³² Vgl. CHRISTOPH LEVIN, Tatbericht und Wortbericht in der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 91 (1994), 115–133.

¹³³ FRIEDRICH BAUMGÄRTEL, *Verheißung. Zur Frage des evangelischen Verständnisses des Alten Testaments*, Gütersloh 1952, 19.

¹³⁴ Vgl. HERMANN SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen*, Göttingen 1989.

¹³⁵ ZIMMERLI, *Verheißung und Erfüllung* (s. Anm. 130), 51.

¹³⁶ JOACHIM BECKER, *Grundzüge einer Hermeneutik des Alten Testaments*, Frankfurt a. M. 1993, 108.

Testament hat keine Mitte wie das Neue Testament.¹³⁷ Walther Zimmerli hat daraufhin vorgeschlagen, diese Mitte nicht *in* den Texten, sondern als den „perspektivischen Fluchtpunkt“ hinter den Texten zu sehen.¹³⁸ Man kann sagen, dass das Alte Testament eine „externe Mitte“ hat.¹³⁹ „Die Mitte ist außen!“¹⁴⁰ Ähnlich Timo Veijola:

Wenn man diesem dynamischen Charakter des alttestamentlichen Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnisses Rechnung trägt, dann liegt es näher, anstelle einer „Mitte“ nach einer Struktur zu suchen, die möglichst sachgemäß und umfassend das zum Ausdruck bringen könnte, worin die Autoren des Alten Testaments das Charakteristische der Gottesoffenbarung sahen.¹⁴¹

So gesehen kann der literarische Entstehungsprozess, der das Alte Testament hervorgebracht hat, als der immer weiter getriebene Versuch verstanden werden, seine eigene Mitte einerseits zu finden, andererseits auszuführen.

Der offene Kanon

Für das theologische Verständnis des Alten Testaments ist die Einsicht, dass die religiöse Prägung des perserzeitlichen und hellenistischen Judentums nicht seit alters vorgegeben, sondern

¹³⁷ GERHARD VON RAD, *Theologie des Alten Testaments. Band II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München 1960, 376.

¹³⁸ WALTHER ZIMMERLI, Zum Problem der „Mitte des Alten Testaments“, *Evangelische Theologie* 35 (1975), 97–118: 103.

¹³⁹ HANS-JÜRGEN HERMISSON, Jesus Christus als die externe Mitte des Alten Testaments, in: Christof Landmesser u. a. (Hg.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift*, Berlin und New York 1997, 199–233.

¹⁴⁰ INGOLF U. DALFERTH, Die Mitte ist außen. Anmerkungen zum Wirklichkeitsbezug evangelischer Schriftauslegung, in: Landmesser (Hg.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift*, 173–198.

¹⁴¹ TIMO VEIJOLA, Offenbarung als Begegnung. Von der Möglichkeit einer Theologie des Alten Testaments, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 88 (1991), 427–450: 435.

Ergebnis einer bedeutungsvollen Entwicklung gewesen ist, kein Verlust. Es gilt zu erkennen, dass wir uns gemeinsam mit dem Alten Testament in einer Suchbewegung befinden, in der Erfahrung und Hoffnung in immer neues Fragen hineinführt. Das Alte Testament verkörpert an sich selbst bereits jenen hermeneutischen Dialog, den es mit ihm zu führen gilt. Seine Gottesvorstellung ist nicht einfach gegeben, sondern hat sich über eine lange, wechselhafte Geschichte hin herausgebildet, wobei es stets nur zu Teil-Antworten kam, niemals zu einer Aussage, die Gott als ihren Gegenstand ganz erfasst – und damit erübrigt – hätte.

Das spiegelt sich in der literarischen Form ebenso wie in der Literaturgeschichte. Die Gattung des Alten Testaments als ganzen ist religiöse Überlieferungsliteratur: ein über mehrere Jahrhunderte hin geführtes, schriftgewordenes Gespräch über Gott. Der weit überwiegende Teil des heutigen Textes ist aus diesem Gespräch hervorgegangen in einem literarisch-überlieferungsgeschichtlichen Prozess. Das Gespräch läuft auch jenseits der mehr oder minder zufälligen Grenzen des Kanons weiter. Die Suche hat nie aufgehört. Das Alte Testament lädt auf eindringliche Weise ein, sich dieser Suche anzuschließen, und wurde in der Geschichte seiner Wirkung auch stets so verstanden. Der Weg zur Theologie kommt innerhalb der Grenzen des Alten Testaments nicht an sein Ziel. Das Alte Testament wollte und konnte kein einheitliches theologisches System entwickeln.

Das ist kein Grund zur Resignation, als gäbe es in diesem Gottesgespräch keine Antworten. Wer sich als Christ an der Relativität stört, die all diesen Antworten anhaftet, hat wenig von der Menschwerdung Gottes verstanden. Überdies sollten wir den Gedanken nicht scheuen, dass es in der Religionsgeschichte so etwas wie einen Fortschritt des Verstehens gibt. Das Judentum hat, zweifellos unfreiwillig unter der Last seines Schicksals, aber deswegen nicht weniger eindeutig, einen solchen Schritt getan.

Das Alte Testament ist wirklich auf dem Weg zur Theologie. Das kann ein jeder spüren, der sich auf die Einladung einlässt, diesen Weg an seinem Teil mitzugehen. Er wird finden, dass

diese Sammlung religiöser Schriften eines der größten Geschenke ist, das der Menschheit je gemacht worden ist. Das hätte nicht sein müssen, und ist doch. Es entspricht dem Wesen des Alten Testaments wie dem Wesen des Evangeliums, dass der Weg zur Theologie nicht in die Notwendigkeit führt, sondern in die Freiheit.

Grundzüge der Hermeneutik

Die freie Wahrheit

Hermeneutik ist die Kunst, aus einem Text herauszukriegen, was nicht drinsteht: wozu – wenn man doch den Text hat – brauchte man sie sonst?¹⁴²

Das hermeneutische Problem des Alten Testaments besteht in dem Widerspruch zwischen zwei historischen Voraussetzungen. (1) Das Alte Testament ist als die Heilige Schrift des antiken Judentums entstanden. Es ist ein nichtchristliches Buch. (2) Das Alte Testament wurde von der Alten Kirche mit Selbstverständlichkeit als die eigene Heilige Schrift gelesen und auf die eigene Überzeugung hin gedeutet. Es ist auch ein christliches Buch.

Aus dieser doppelten Voraussetzung erwächst eine doppelte Aufgabe. Einerseits erfordert es die theologische Wahrhaftigkeit, den Widerspruch in seiner Schärfe namhaft zu machen und ihm standzuhalten. Andererseits muss das Ziel sein, den Widerspruch zu überwinden. Beides bedingt sich gegenseitig: Dem Widerspruch lässt sich nur standhalten, wenn die Möglichkeit seiner Überwindung im Blick ist; und der Widerspruch lässt sich nur überwinden, wenn die gegebenen Voraussetzungen ihr Recht behalten.

Deshalb kann die den Widerspruch überwindende Wahrheit nur eine freie Wahrheit sein. Es war der Grundfehler der Debatte um das Alte Testament, dass man für die christliche Lesart nach einer zwingenden Wahrheit gesucht hat. Denn eine freie Wahrheit muss keineswegs eine beliebige Wahrheit und damit *de facto*

¹⁴² ODO MARQUARD, Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist, *Philosophisches Jahrbuch* 88 (1981), 1–19: 1.

eine Unwahrheit sein. Im Gegenteil, zwischen Wahrheit und Freiheit besteht eine Wechselbeziehung. Das gilt besonders für das theologische Urteil, dessen Wesen es ist, dass es sich nicht damit bescheidet, das Gegebene zu verrechnen, sondern auf eine Wahrheit zählt, die sich selbst erweist, indem sie die gegebene Wirklichkeit in ihr befreiendes Licht rückt: „Die Wahrheit wird euch frei machen“ (Joh 8,32).

Als die älteste Christenheit aus dem Judentum hervorging, ist es diese sich selbst erweisende Wahrheit gewesen, die sie ihre Bibel mit großem Nachdruck des Glaubens und des theologischen Fragens hat weiterhin lesen lassen. Das alttestamentliche Schriftwort erwies sich zur Begründung des neutestamentlichen Glaubens mit Selbstverständlichkeit aufs Neue als Wort Gottes.

Der Ursprung des Christentums

Innerhalb der Entwicklung des spätantiken Judentums ist das Christentum zunächst nichts anderes gewesen als eine der Sondergruppen, die sich seit dem zweiten Jahrhundert v. Chr. ausgeprägt haben. Allerdings entwickelte die Gruppe der Christen ziemlich bald eine eigene Dynamik. Die Ursache ist in einem religiösen Impuls zu suchen, der in der Folge dazu führte, den Rahmen der Torafrömmigkeit zu überschreiten. Wer die Bedeutung der Tora relativierte, verließ den Boden des Judentums. Da dieser Boden gleichwohl die religiösen Kategorien bereitstellte, ohne die das Christentum nicht imstande gewesen wäre, seine Identität zu entwickeln, entstand eine paradoxe Situation, die zu bewältigen hohe Anstrengung kostete.

Die Auseinandersetzung entzündete sich an der Deutung der heiligen Schriften. Die im Judentum verbreitete Weise, die Bibel einer ausgefeilten Auslegung zu unterziehen, verlief fortan in getrennten Bahnen. Das führte schließlich auch zu unterschiedlichen Formen des Textes: Die Christen, deren Gemeinden sich vor allem in den Großstädten der hellenistischen Welt ausbreite-

ten, lasen die griechische Übersetzung, die „Septuaginta“, wie sie in Anlehnung an die Legende von ihrem Ursprung genannt wird. Das entstehende rabbinische Judentum hingegen bezog sich im Wissen um dessen Priorität auf den hebräischen Text und zog daraufhin auch die Grenze der Schriftensammlung enger.

Kontinuität und Diskontinuität

Die christliche Lesart ist nicht nur eine religionsgeschichtliche Gegebenheit, man mag zu ihr stehen, wie man will. Sie folgt auch der Entwicklung des Alten Testaments selbst. Die Art, wie die Überlieferung im Neuen Testament aufgenommen und gedeutet wird, unterscheidet sich nicht grundlegend von der Deutung, die die Texte innerhalb des alttestamentlichen Kanons und sodann in der zwischentestamentlichen und nachbiblischen jüdischen Auslegung erfahren haben.

Die aktualisierende Neuinterpretation von Alttestamentlichem durch die junge Christuskirche ist [...], vom Standpunkt auch der vorchristlichen Überlieferungsgeschichte aus gesehen, ein ganz legitimer Vorgang. Das spätere Judentum hat ja selbst dieses Erbe des alten Israel bis an die Schwelle der neutestamentlichen Zeit durchgetragen und hat, wie etwa die Qumransekte aufs neue gezeigt hat, bis zuletzt um seine rechte Interpretation und um seine Aktualisierung für die Gegenwart gerungen.¹⁴³

Indessen, jede neue Deutung geschieht in einem Wechselspiel von Kontinuität und Diskontinuität. Neben der Anknüpfung steht der Widerspruch und/oder die Überbietung. Im Falle der Deutung des Alten Testaments durch das Neue gibt die Diskontinuität den Ausschlag.

Denn das Christentum wurde innerhalb des antiken Judentums schnell zu einer Größe eigener Art. Das Ereignis von Tod und Auferstehung Jesu Christi und der Ausgießung des Heiligen Geistes, das den Christusglauben begründet hat, ist so, wie die

¹⁴³ VON RAD, *Theologie des Alten Testaments II* (s. Anm. 137), 398.

Urgemeinde es glaubte erfahren zu haben, und noch viel mehr, wie die frühe Christenheit es mit der Ausprägung der Christologie im Laufe der Zeit verstanden hat, nicht in irgendeiner Weise abgeleitet. Es gilt als Gottes freie Tat. Seither sieht der christliche Glaube in der Person Jesu Christi die vollkommene und auch eschatologisch unüberbietbare und insofern endgültige Selbstoffenbarung Gottes. Dieser Glaube unterschied sich von jenem Glauben, für den die Tora die vollkommene und auch eschatologisch unüberbietbare und insofern endgültige Selbstoffenbarung Gottes ist, und musste über kurz oder lang zu ihm in Gegensatz treten.

Jesus von Nazareth als Messias

Ursprung und Gegenstand des christlichen Glaubens ist die Person des Jesus von Nazareth. Mit Jesu Einzug in Jerusalem, der nicht erst von der späteren Überlieferung erfunden worden sein kann, verband sich eine eindeutige Botschaft. Wer auf dem Esel, dem Reittier der Könige, unter dem Jubel seiner Anhänger in die frühere Königsstadt einzog, beanspruchte das Königtum. Dieselbe Haltung ist der Anklage vor dem römischen Prokurator zu entnehmen. „Pilatus fragte ihn: Bist du der König der Juden? Jesus antwortete ihm und sprach: Du sagst es“ (Mk 15,2) – was einfach „Ja“ bedeutet. Der Prozess ging um diesen Anspruch, der Jesus dann auch das Leben gekostet hat.

Die Titulatur „König der Juden“ ist politischer Art. Nicht anders hat der Prokurator sie verstanden, der sie zur Abschreckung über dem Hingerichteten anschreiben ließ (Mk 15,26). Gleichwohl lässt sich der Anspruch Jesu nicht im engeren Sinne politisch verstehen. Sein Wirken geschah in der Erwartung der anbrechenden Gottesherrschaft: „Das Königtum Gottes ist nahe“ (Mk 1,15). Es hatte einen religiösen Sinn; und zwar angesichts der Gefahr, die damit für Jesu Leben verbunden war, einen zwingenden Sinn.

Jesu Hinrichtung stand in krassem Widerspruch zu der Botschaft von der unmittelbar eintretenden Gottesherrschaft, die die ersehnte gerechte Weltordnung mit der erfahrenen Wirklichkeit in Übereinstimmung bringen würde. Jesus hatte diese Botschaft im Einklang mit der jüdischen Hoffnung seiner Zeit geglaubt und verkündet und mit seinen Wundertaten, mit seiner Hinwendung zu den Ausgestoßenen und mit seiner ebenso entschiedenen wie freien Tora-Interpretation in einer Weise gelebt, die seine Person zum eindrucksvollen Symbol seiner Botschaft werden ließ. Umso tiefer wurde sein Scheitern erlebt: „Da verließen ihn alle und flohen“ (Mk 14,50).

Sehr bald aber fanden seine Anhänger sich wieder zusammen. Anscheinend beeinflusst von dem Erlebnis einiger Frauen, begannen sie, an die bevorstehende Wiederkunft ihres Lehrers zu glauben. Sie sahen die Botschaft vom Nahen des Gottesreichs durch Jesu Hinrichtung nicht widerlegt. Das Kommen Jesu galt ihnen jetzt als der Beginn der eschatologischen Äonenwende. Wir wissen nicht, was diesen Bewusstseinswandel ausgelöst hat. Soviel ist offenkundig, dass sich, vielleicht induziert durch die heftige Trauer, eine religiöse Evidenzerfahrung eingestellt hat.

Wem eine solche Erfahrung widerfährt, der wird im wahren Sinne überwältigt. So ist es für die Bekehrung des Paulus bezeugt (Gal 1,12–16; 1 Kor 15,8–10; Apg 9,3–19). Erst im Nachhinein kommt er zur Besinnung; dann freilich umso mehr. Der Glaube sucht das Verstehen. Er erzeugt das Verlangen, sich der Wahrheit, die er erlebt zu haben meint, zu vergewissern. Anders bliebe das Erlebte unbegriffen und würde alsbald im Dunkel des Vergessens versunken sein.

Für das Verstehen bedarf es der Kategorien. Das Erlebte wurde an der Überlieferung gemessen und an der Erwartung, die mit ihr verbunden war. Es sind die jüdischen Heilserwartungen gewesen, in denen der christliche Glaube das Verstehen seiner selbst gefunden hat. Die spätere Theologie sah darin eine offenbarungsgeschichtliche Vorsehung. Tatsächlich aber waren es einfach die religionsgeschichtlichen Rahmenbedingungen,

die die jüdische Bibel ins christliche Spiel brachten. Unter dieser Voraussetzung war es freilich auch der Sache nach notwendig, dass das Alte Testament ins Spiel kam.

Der christliche Glaube kann sich ohne das Alte Testament nicht verstehen. Es gehört zu den Besonderheiten des Christentums, dass es die heiligen Texte einer anderen Religion ohne jedes Zögern und ohne Einschränkung als Heilige Schrift übernommen und der eigenen Interpretation unterworfen hat. Das geschah, noch ehe ein eigenes Schrifttum entstand. Der Versuch, die jüdische Bibel abzutun, der im zweiten Jahrhundert zeitweilig aufkam, wurde abgewehrt. Hätte er Erfolg gehabt, hätte das Christentum seine Grundlagen zerstört.

Die enttäuschte Erwartung

Die spätere Theologie hat die alttestamentliche Heilserwartung meist nach dem Schema von „Verheißung und Erfüllung“ auf das bezogen, was sie in Jesus Christus geschehen sah. In seinem Kommen habe sich erfüllt, was die Propheten vorhergesagt haben. Die Übereinstimmung wird für offensichtlich erklärt. Oft schwingt ein triumphierender Ton mit, der sich auch polemisch gegen diejenigen wenden kann, denen die Erfüllung nicht evident ist, besonders gegen die jüdische Deutung.

Das gilt jedoch nicht für die ältesten Zeugen. Das Geschehen, das ihnen vor Augen stand, konnte gerade nicht als Erfüllung dessen gelten, was sie erwarteten.

Da, wo die Hoffnung am kühnsten wurde, hat sie keineswegs den Christus vorbereitet. Der große Gottesfriede, wo der Wolf zu Gast ist bei dem Lamm und der Panther sich beim Böckchen lagert, wo der Löwe Stroh frisst wie das Rind und der Säugling am Loch der Natter spielt, ist eine Utopie, die keinen Raum läßt für das christliche Kreuz.¹⁴⁴

¹⁴⁴ ERNST HAENCHEN, Das alte „Neue Testament“ und das neue „Alte Testament“ (1945), in: Ders., *Die Bibel und wir*, Tübingen 1968, 13–27: 26.

Das Scheitern Jesu widersprach den Verheißungen offensichtlich. Nicht einmal von der Erwartung seiner bevorstehenden Wiederkehr konnte die Kluft zwischen Erwartung und Erfüllung geschlossen werden. „Darf der Anstoß des Kreuzes Jesu dadurch überwunden werden, daß man es als längst von Gott beschlossen und geweissagt erkennt?“¹⁴⁵ Er konnte es nicht. Darin liegt der große Schmerz dieses Endes, den die Evangelien bezeugen. In diesem Scheitern lag auch die erlösende Kraft. Aber das musste erst begriffen sein. Vor der Hand erfuhr der Glaube sich angesichts des Kreuzes als angefochtener Glaube.

Die heiligen Schriften sind deshalb zunächst nicht das Mittel geschichtlicher Beweise gewesen, sondern ein schmerzender Stachel. Gemessen an den Ankündigungen der Propheten konnte die Enttäuschung und Verzweiflung nur größer werden. Tatsächlich hat der Weissagungsbeweis im Neuen Testament eine geringe Bedeutung.¹⁴⁶ Nur gelegentlich sprechen die Verfasser von Erfüllung¹⁴⁷ und in den ältesten Belegen anders, als es dem Schema entsprechen würde. In welcher Lage die trauernden Anhänger Jesu sich befanden, zeigt das stilisierte Gespräch auf der Wanderung von Jerusalem nach Emmaus: „Wir aber hofften, er sei es, der Israel erlösen werde“ (Lk 24,21) – doch nun war alles umsonst gewesen.¹⁴⁸ Der Weggefährte, von dem die Leser, nicht aber die beiden Wanderer wissen, dass er der auferstandene Jesus ist, wendet ein: „Musste nicht Christus solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen? Und fing an bei Mose und

¹⁴⁵ BULTMANN, Weissagung und Erfüllung (s. Anm. 19), 26 oder 365.

¹⁴⁶ Darauf verweist HANS WILHELM HERTZBERG, Das Christusproblem des Alten Testaments (1960), in: Ders., *Beiträge zur Traditionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments*, Göttingen 1962, 148–161: 148–151.

¹⁴⁷ Eine Ausnahme bilden die Reflexionszitate im Matthäusevangelium, vgl. GEORG STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit*, Göttingen ³1971, 49–85.

¹⁴⁸ Dazu CHRISTOPH LEVIN, „Und er fing an bei Mose und allen Propheten“ (Lk 24,27), in: Elisabeth Hartlieb und Cornelia Richter (Hg.), *Emmaus – Begegnungen mit dem Leben*, Stuttgart 2014, 41–51.

allen Propheten und legte ihnen in der ganzen Schrift aus, was darin von ihm gesagt war.“ In dieser Situation dient das Alte Testament nicht als Beweismittel. Es war das Trostmittel, weil die Erfüllung der Verheißung ausgeblieben war. „Die Schrift musste erfüllt werden“ (Mt 26,54; Mk 14,49; Lk 24,44; Joh 13,18; 15,25; Apg 1,16). Die seltsame Logik bedeutet: Der Leidensweg Jesu war in der Gottesgeschichte vorherbestimmt und insofern unausweichlich.

Selbst als Trostmittel konnte das Alte Testament aber nur dienen, wenn man den Wortlaut nicht las, wie er stand. Er bedurfte der Deutung und wurde dabei kräftig gegen den Strich gebürstet. Die haarsträubenden Exegesen, die alttestamentliche Texte im Neuen Testament nach heutigem Urteil erfahren, sind nicht allein in einer Auslegungsweise begründet, die vom Maßstab historischer Exegese weit entfernt ist. Sie müssen einen tiefen Widerspruch überdecken: den Widerspruch zwischen einer Heilserwartung, die sich auf evidente Erfüllung, auf das Schauen statt auf den Glauben richtete, und der Erfahrung, dass der Messias am Kreuz geendet war.

Die Antwort, die die Jünger auf dem Weg nach Emmaus erhalten, bezieht sich auf Jes 53, das vierte Gottesknechtslied. Aus diesem Text ließ sich immerhin die Vorstellung gewinnen, dass der Messias leiden musste: „Er ist um unsrer Missetat willen verwundet und um unsrer Sünde willen zerschlagen. Die Strafe liegt auf ihm, auf dass wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt.“ So verstanden musste das grausame Ende nicht mehr der heilsgeschichtlichen Rolle widersprochen haben, die man Jesus zuschrieb.

Die Vorstellung des stellvertretend leidenden Gerechten steht indes keineswegs im Mittelpunkt der alttestamentlichen Heilserwartung. Unbeschadet der großen Bedeutung, die Jesaja 53 gewonnen hat, ist das vierte Gottesknechtslied ein Randphänomen. Auch für die Christen war es ein Notbehelf. „Die messianische Deutung von Jes 53 ist erst in der christlichen Gemeinde gefunden worden, und zwar offenbar nicht einmal so-

gleich.“¹⁴⁹ Wie wenig selbstevident die Anwendung auf das Leiden Jesu gewesen ist, zeigt die Szene mit dem äthiopischen Eunuchen, der, auf seinem Wagen aus Jerusalem in die Heimat zurückkehrend, jenes Kapitel des Jesaja liest. Philippus fragt ihn: „Verstehst du auch, was du liest?“ (Apg 8,30), und schließt eine ausführliche Erläuterung an. Von *Claritas scripturae* keine Spur! Die Schrift als bloßer Buchstabe bleibt in ihrer Bedeutung verschlossen. Sie bedarf einer Leseanleitung. Erst Ausdeutung bringt den christologischen Sinn ans Licht. Und der Beweis ist nicht zwingend. Er ist eine mögliche Lesart.

Das Alte Testament bestimmte die Erinnerung an Jesus

Nicht nur die überlieferten Schriften bedurften der Auslegung. Im Gegenzug wurde die Erinnerung an Jesus der Überlieferung angepasst. Das geschah so umfassend, dass die Exegese große Mühe hat, wenn sie unter der Übermalung den historischen Kern hervorkratzen will. Für die Darstellung des Leidens Jesu wurde Psalm 22 zum Leittext, der nach seiner Gattung nicht Voraussage, sondern Klage ist. Der Todesschrei Jesu wurde zu dem Psalm-Introitus artikuliert: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!“ (Mk 15,34 nach Ps 22,2). Die Kriegsknechte werfen das Los über Jesu Kleider (Mk 15,24 nach Ps 22,19). Die Vorübergehenden schütteln den Kopf (Mk 15,29 nach Psalm 22,8). Sogar die spottenden Pharisäer zitieren den Psalm: Er hat Gott vertraut, „der helfe ihm nun“ (Mt 27,43 nach Ps 22,9). Dass dem Sterbenden der Schwamm mit Essig gereicht worden sein soll (Mk 15,36), geschah wegen Ps 69,22. Wegen Sach 11,12–13 wurde Jesus um 30 Silberlinge verraten (Mt 27,9–10). Und so fort.

¹⁴⁹ RUDOLF BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1953, 31.

So wird nicht nur die christliche Deutung in das Alte Testament eingetragen, sondern umgekehrt das Alte Testament auf Jesu Dasein angewendet – und zwar umfassend. Gerhard von Rad stellt über die neutestamentlichen Verfasser fest:

Gerade die Wahl- und Systemlosigkeit ihres Hineingreifens in das Alte Testament zeigt, wie sie das Alte Testament in seiner Ganzheit als auf Christus ausgerichtet sahen; sie konnten hineingreifen, wo sie wollten.¹⁵⁰

Es beginnt mit Jesu fiktivem Stammbaum, der seine Abstammung aus der David-Dynastie belegen soll (Mt 1,1–17; Lk 3,23–38); oder im Markusevangelium mit der Botschaft des Täufers: Johannes soll der wegbereitende Bote nach Jesaja 40 gewesen sein (Mk 1,3). Die Ankündigung der Geburt Jesu und der Geburt des Täufers am Beginn des Lukasevangeliums folgt einem Erzählmuster, das sich bei der Ankündigung der Geburt Samuels (1 Sam 1) oder Simsons (Ri 13) oder Isaaks (Gen 18) findet. Es ist, als würde in Lk 1 die ältere Haggada einfach weitergeführt. Die Geburt Jesu wird wegen Mi 5,1 gegen alle Wahrscheinlichkeit nach Bethlehem verlegt. Der Name Ἰησοῦς, der ein jüdischer Allerweltsname gewesen ist („Josua“), wird in Mt 1,23 mit der Verheißung der Geburt des Kindes *Immanuel* in Jes 7,14 begründet. Die fiktive Flucht nach Ägypten in Mt 2,13–23 lässt den Messias die Geschichte des Gottesvolkes nachvollziehen. Für die Deutung wird Hos 11,1 herangezogen: „Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen.“ Die Taufe Jesu durch Johannes wird mit der Adoption des Königs als des Gottessohns nach Ps 2,7 verknüpft (Mk 1,11). So geht es auf jeder Seite des Evangeliums weiter bis hin zu der Groteske, dass Jesus auf der Eselin und ihrem Fohlen zugleich nach Jerusalem hineingeritten sein muss, um der Verheißung Sach 9,9 zu entsprechen, und zwar der

¹⁵⁰ GERHARD VON RAD, Gesetz und Evangelium im Alten Testament. Gedanken zu dem Buch von E. Hirsch: Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums. 1936, *Theologische Blätter* 16 (1937), 41–47: 43.

griechischen Lesart, die den hebräischen Parallelismus im additiven Sinne versteht (Mt 21,5).¹⁵¹

Wie glaubende Auslegung auf solche Weise die Überlieferung durch und durch geformt hat, wurde das Alte Testament auch der Filter für die Erinnerung an Jesu Person und sein tatsächliches Wirken. Die Logienquelle lässt Jesus auf die Frage der Anhänger Johannes des Täufers „Bist du, der da kommen soll?“ (Mt 11,3 und Lk 7,20) antworten: „Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören, Tote stehen auf, und Elenden wird gute Botschaft gepredigt.“ Diese Feststellung folgt der Verheißung Jes 35,4–6: „Seht, da ist euer Gott! Gott, der da vergilt, kommt und wird euch helfen. Dann werden die Augen der Blinden aufgetan und die Ohren der Tauben geöffnet werden. Dann werden die Lahmen springen wie ein Hirsch, und die Zunge der Stummen wird frohlocken.“ Deshalb berichten die Evangelien mit Vorliebe die Heilung von Blinden, Lahmen und Taubstummen.¹⁵² Was sich nicht auf diese Weise einordnen ließ, geriet in Vergessenheit. Zugleich sind die Wunder als Vorwegnahme dessen geschildert, was erst bei der Wiederkunft des Herrn vor aller Augen offenbar werden wird.¹⁵³ Wenn es um den Kern der Sache geht, wie bei der Auferweckung der Toten, ist kein Zweifel, dass die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung auch im Neuen Testament in der Zukunft liegt (1 Kor 15,54). Nur idealistische Verzerrung kann dem neutesta-

¹⁵¹ Weiteres: CHRISTOPH LEVIN, Typologische Christologie: Einige Beispiele, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 117 (2020), 1–20.

¹⁵² Dieselbe Anspielung findet sich in einer messianischen Apokalypse aus Qumran: „Denn er wird Durchbohrte heilen und Tote lebendig machen, Elenden wird er gute Botschaft predigen und Arme wird er sättigen, Verlassene wird er leiten und Hungernde wird er reich machen“ (4Q521 Fragment 2 Kolumne ii Zeilen 12–13).

¹⁵³ Der älteste Evangelist hat den Weg Jesu nur deshalb nachzeichnen können, weil er ihn mit der Idee des Messiasgeheimnisses verband, vgl. WILLIAM WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen 1901; CHRISTOPH LEVIN, Erinnerung der Zukunft (s. Anm. 73), 140–146.

mentlichen Heil eine größere Evidenz zuschreiben als der alttestamentlichen Hoffnung.

Die bleibende Diskrepanz

Keine Auslegungskunst kann ändern, dass das Scheitern Jesu den gegebenen Heilserwartungen widersprach: ποῦ γραμματεὺς; „Wo ist der Schriftgelehrte?“ (1 Kor 1,20). Von dem hingerichteten Messias zu bekennen: „Wahrlich, dieser ist Gottes Sohn gewesen“ (Mk 15,39), schlägt den Verheißungen ins Gesicht. Der Glaube an die Menschwerdung Gottes überschreitet die im Alten Testament möglichen Aussagen über Gott. Er kann sogar als Gotteslästerung gelten. Der Einspruch, den die Evangelien den Pharisäern und Schriftgelehrten in den Mund legen, hat sein unbestreitbares Recht. Das Bekenntnis *hinneh* ¹⁵⁴*ʾəlohêkæm* „Siehe da, euer Gott!“ (Jes 35,4), mit dem die Christenheit auf den gekreuzigten Jesus weist, steht zum aus sich selbst verstandenen Alten Testament in offenem Widerspruch. Alle Versuche, eine einfache Entsprechung zwischen dem Alten Testament und dem gekreuzigten Messias zu schaffen, sind unzulänglich.

Anders als die alttestamentlich-jüdische Traditionsgeschichte geht der Christusglaube nicht von den überlieferten Texten aus, um zu neuen Gotteserfahrungen fortzuschreiten. Durch eine neue Gotteserfahrung begründet, wendet er sich zu den alttestamentlichen Texten *zurück*.

Das Ansehen der Heiligen Schrift kann nicht den Glauben an Christum begründen, vielmehr muß dieser schon vorausgesetzt werden, um der Heiligen Schrift ein besonderes Ansehen einzuräumen.¹⁵⁴

Auch wenn die Rückwendung zur Schrift für das Begreifen vom ersten Augenblick an unabdingbar ist, ist sie für den Glauben

¹⁵⁴ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite umgearbeitete Ausgabe. Erster Band*, Berlin 1830, § 128.

ein Zweites. Die Schaltsekunde ist unendlich klein, aber unübersehbar. Sobald der Christusglaube ins Bewusstsein tritt und sich im Bekenntnis äußert, steht er in der Kontinuität des Alten Testaments. Aber er hat nicht seinen Grund darin. Dass das Alte Testament auf keinen anderen als den gekreuzigten Jesus von Nazareth hinauswill, ist an seinem Wortlaut gemessen bloße Behauptung. Nicht das Alte Testament entscheidet über die Wahrheit des Kreuzes Christi, sondern das Kreuz Christi entscheidet über die Wahrheit des Alten Testaments.

Das Neue Testament als Ausgangspunkt

Die Zuspitzung zeigt, dass, wer das Zusammenspiel von Altem und Neuem Testament verstehen will, nicht von dem für sich gelesenen Alten Testament ausgehen darf. Vom Alten Testament her stellt sich die Frage nicht und kann auch nicht beantwortet werden.

Zwei einander entgegengesetzte Lösungswege scheiden damit aus: einerseits die Vorstellung der heilsgeschichtlichen Kontinuität, die dem Alte Testament den Rang einer Vorgeschichte zuschreibt, die im Neuen Testament ihre Steigerung und Vollendung finde; andererseits die Vorstellung, das Alte Testament sei für sich genommen religiös unzureichend und präsentiere nur mehr einen Stand, der durch das Christentum überwunden ist. Als Teil des biblischen Kanons habe es die Bedeutung, das Heil in Christus umso heller leuchten zu lassen, bestenfalls ihm den Boden zu bereiten.

Religionsgeschichtlich betrachtet widerspricht die Vorstellung, zwischen Altem und Neuem Testament bestünde eine einfache Kontinuität, dem Nebeneinander von Judentum und Kirche. Sie müsste entweder dazu führen (und hat leider dazu geführt), die Kirche an die Stelle des Judentums zu setzen und dieses ungefragt oder gar programmatisch zu enterben; oder die Kirche müsste sich als eine Sonderentwicklung des Judentums

verstehen, die durch unglückliches Missverständnis auf eigene Wege geraten ist und nichts Besseres tun könnte, als zu ihren jüdischen Wurzeln zurückzukehren. Beides wäre gleichermaßen absurd.

Die Vorstellung der Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament verfehlt die kritische Bedeutung, die dem Kreuz Jesu für jede Gottesvorstellung zukommt. Und sie steht in Widerspruch zum Schriftgebrauch des Neuen Testaments: Die frühe Christenheit hat das Alte Testament nicht als Vorgeschichte gelesen.

Als Weissagung auf das Christusgeschehen war dieser frühen Gemeinde das Alte Testament die christliche Bibel, das Christusbuch. Oder – um das Gemeinte noch deutlicher herauszustellen – es war das „Neue Testament“. Handelte es doch von Jesus Christus und dem durch ihn hergestellten neuen Bund Gottes mit seinem Volke.¹⁵⁵

An der Stelle der Kontinuität steht die Identität.

Was die entgegengesetzte Vorstellung einer vollständigen Diskontinuität zwischen Altem und Neuem Testament angeht, steht sie in Widerspruch zu der Tatsache, dass die entstehende Christenheit ihre Wurzeln nicht gekappt, sondern mit dem übrigen Judentum darum gestritten hat. Dieses Erbe galt den Christen keineswegs nur als das Gesetz, das an sein Ende gekommen ist. Gar die Forderung, das Alte Testament abzutun, hätte die neutestamentliche Heilserfahrung sprachlos und damit wesenlos gemacht. Wer das Neue Testament zu einem religionsgeschichtlichen Solitär erklärt, verfehlt seine Einzigartigkeit.

Die Rechtfertigung der Verheißung

Auch wenn das Evangelium von Jesus Christus die vor und ohne Christus bestehende Heilserwartung und so auch die Heilserwartung des Alten Testaments nicht einfach erfüllt, setzt es

¹⁵⁵ HAENCHEN, Das alte „Neue Testament“ (s. Anm. 144), 15.

sie doch nicht ins Unrecht. Es setzt sie vielmehr ins Recht. Das Recht, in das sie durch das Evangelium gesetzt wird, ist aber nicht das Recht, das die vor und ohne Christus bestehende Heilserwartung von Gott beansprucht. Es ist das Recht, das ihr von Gott her *zukommt*. Nicht aus ihren Voraussetzungen, sondern durch Gottes Recht, das ihr zukommt, wird die menschliche Heilserwartung *gerechtfertigt*. Durch die Rechtfertigung bleibt sie nicht einfach, was sie war. Sie wird in Gottes Verheißung verwandelt. Als gerechtfertigte Verheißung macht sie sodann ihrerseits die Kirche des Heils in Christus gewiss. Der Glaube der Christen ist dies: ihre vor und ohne Christus bestehende Heilserwartung *in dem gekreuzigten Christus* als Gottes Verheißung gerechtfertigt sein *zu lassen*. Die Entsprechung zwischen Neuem und Altem Testament kann nur die *Analogia fidei* sein.

Deshalb hat der christliche Glaube das Alte Testament nicht hinter sich, sondern von neuem vor sich. Er lebt nicht von einer Erfüllung, die die Verheißung erübrigen würde, sondern in der Hoffnung, die in der Rechtfertigung gründet, die die alttestamentliche Verheißung in Tod und Auferweckung Jesu erfahren hat und erfährt. Das ist der Grund für die bleibende Geltung des Alten Testaments als der Heiligen Schrift der Kirche.

Zwei Alte Testamente

Was es unter der Bedingung des Todes Jesu bedeutet, von Heil zu sprechen, hat Paulus als Erster gedanklich nachvollzogen. „So liegt es nun nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen“ (Röm 9,16). Der Leidensweg des Christus ist nicht einfach der Weg eines leidenden jüdischen Gerechten gewesen, sondern das Eingehen Gottes, des Urrundes alles Seienden, in die Negation alles Seienden, den Tod. Und insofern der Grund alles Seienden an dieser Stelle die Negation alles Seienden überwindet, erweist die Auferweckung des Gekreuzigten

den Grund der Möglichkeit alles Seienden. Die Auferweckung ist gleichzusetzen mit der neuen Schöpfung, die die Wahrheit der einen Schöpfung offenbart.

Der Glaube an die Auferweckung Jesu von den Toten setzt alles auf das Handeln Gottes, von dessen nahe bevorstehendem, heilsmächtigen Kommen Paulus ebenso wie Jesus überzeugt war. Die Gerechtigkeit, auf der das Verhältnis des Menschen zu Gott beruht, hat, so verstanden, allein in Gott ihren Grund. Der Mensch erwirbt sie nicht durch den Tora-Gehorsam, sondern Gott spricht sie ihm zu.

Unter dem Kreuz gerät eine von traditionellen Heilsvorstellungen gespeiste Hoffnung in die Krise. Deshalb kommt es zum Streit um die Deutung der Überlieferung. Paulus hat diese Auseinandersetzung beispielhaft ausgetragen. Bei ihm treten gleichsam zwei Alte Testamente gegen einander: das Alte Testament als Heilsbotschaft eigenen Rechts und das Alte Testament als Verheißung in Christus. Das Nebeneinander wird deutlich an dem zweifachen Sinn von νόμος in Röm 3,21: Die Gerechtigkeit Gottes, die *ohne die Tora* besteht, wird bezeugt *von der Tora* und den Propheten. Paulus begründet „gerade da, wo er in Röm 10,5 ff. der Gerechtigkeit aus dem Gesetz die Gerechtigkeit aus dem Glauben entgegenstellt, diese andere und neue Gerechtigkeit aus dem Glauben mit Zitaten aus der Tora Dtn 30,12 ff.“¹⁵⁶

Mit der Bindung an die religiöse Tradition geht deshalb eine entschiedene Neuinterpretation einher. In Gal 4,21–31 stellt Paulus die in Christus an ihr Ende gekommene Tora und die Tora als Verheißung in Christus in den Gestalten der beiden Frauen Abrahams, der Sklavin Hagar und der freien Sara, als zwei entgegengesetzte Bundesschlüsse (δύο διαθήκαι) einander gegenüber, um die Freiheit seiner Missionspredigt von der Tora zu begründen. In 2 Kor 3 gebraucht er den Gegensatz zwischen Buchstaben und Geist, um zu zeigen, dass die Schrift nicht kraft

¹⁵⁶ HARTMUT GESE, Das biblische Schriftverständnis, in: Ders., *Zur biblischen Theologie*, München 1977, 9–30: 10.

eigenen Rechts, sondern kraft der ihr in Christus zukommenden Rechtfertigung zur Verheißung wird. „Buchstabe“ steht für das ohne Christus gelesene Alte Testament, das vor Gott keinen Bestand hat. Der geistlose Buchstabe tötet; denn er schlägt die Rechtfertigung, die ihm in Christus zukommt, aus. Statt Verheißung zu sein, wird das Alte Testament, so gelesen, zum alten Bund, der an sein Ende gekommen ist. Seine Wahrheit liegt nun wie unter der Decke des Mose verborgen (Ex 34,33).¹⁵⁷

Der mehrfache Sinn der Schrift

Die Theologie des Mittelalters hat dieser Mehrdeutigkeit mit der Lehre vom mehrfachen Sinn der Schrift Rechnung getragen. Die Reformation hat diese Lehre zwar verworfen und sich auf den *Sensus historicus* konzentriert. Damit begegnete sie der Gefahr, dass die Theologie zum Kriterium des Schriftverständnisses werden kann und nicht die Schrift zum Kriterium der Theologie. Doch wenn Luther auf dem *Sensus historicus* beharrt, versteht er ihn als *Sensus christologicus*, nimmt also nach unserem Urteil gleichwohl einen *Duplex sensus* an. Das Problem, das darin liegt, blieb zunächst unbemerkt. Es musste virulent werden, als die moderne Bibelkritik, die im 17. Jahrhundert allmählich begann, erkannte, dass der *Sensus historicus*, historisch geurteilt, keineswegs der *Sensus christologicus* ist.

Dennoch behalten die Reformatoren recht, wenn sie den *Sensus historicus* als *Sensus christologicus* verstehen. Ihre Lehre besagt weit über den *Locus* „*De sacra scriptura*“ hinaus, dass die Wirklichkeit Gottes sich auf unsere Erfahrungs-Wirklichkeit nicht als eine höhere (Neben-)Wirklichkeit bezieht, sondern als die Wahrheit der *einen* Wirklichkeit. Der *Duplex sensus* ist nicht nur der *Sensus scripturae*, sondern der *Sensus mundi*. Er besteht

¹⁵⁷ Vgl. ANDREAS LINDEMANN, Die biblische Hermeneutik des Paulus. Beobachtungen zu 2 Kor 3, *Wort und Dienst* 23 (1995), 125–151.

aus der im Glauben erkennbaren Entsprechung von Gottes Verheißung und der Erfahrungswelt des Menschen.

Die Relativierung des Alten Testaments

Paulus als Jude lag es fern, die offenbarungsgeschichtliche Bedeutung der Bibel in Frage zu stellen. Doch es war absehbar, dass der Christusglaube eine Relativierung des Alten Testaments zur Folge hatte. Die neuzeitliche Exegese, die nicht mehr anders kann, als den Text historisch zu lesen, hat das Problem unausweichlich gemacht. Der religionsgeschichtlichen Tatsache, dass dem Alten Testament für den christlichen Glauben ein einzigartiger Rang zukommt, weil das Evangelium in der religiösen Vorstellungswelt des antiken Judentums seine Erstgestalt gefunden hat, muss kein absoluter Sinn innewohnen.

Eine Besonderheit liegt allerdings darin, dass ein Wandel gleich jenem, der sich zwischen Altem und Neuem Testament ereignet hat, auf freilich andere Weise auch am Ursprung des Alten Testaments gestanden hat. Aus der altorientalischen Religion palästinischer Prägung, welche die Königszeit Israels und Judas bestimmt hat, wurde der alttestamentlich-jüdische Glaube. Dennoch ist das Judentum nicht als der Vorläufer des Evangeliums anzusehen. Sein Gottesbild und seine Geschichte stehen innerhalb der christlichen Bibel stellvertretend für die Religionen der Welt und können an sich selbst keine höhere Wahrheit geltend machen als diese.¹⁵⁸

Daraus folgt nicht, dass ihnen keine Wahrheit zukäme. Denn wie das Evangelium angesichts des Scheiterns Jesu ausschließt, einem religiösen Zeugnis gleich welcher Art einen absoluten Rang beizumessen, so eröffnet es die Möglichkeit, dass mensch-

¹⁵⁸ Nach DIETZ LANGE, *Glaubenslehre. Band I*, Tübingen 2001, 96, „kann das Alte Testament exemplarisch für das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen stehen.“

liche Heilserwartung zum Zeugnis für das Handeln Gottes wird. Das geht bis dahin, dass das Evangelium sich auch in anderen religiösen Symbolsystemen als dem alttestamentlich-jüdischen finden lassen kann. Es kommt nicht von ungefähr, dass das Christentum sich im Lauf seiner Geschichte religionskulturell fast unbegrenzt anschlussfähig gezeigt hat.

Das Alte Testament und die Religionen der Welt

Der christliche Glaube lebt in der Überzeugung, dass er nicht auf irgendeinen Gott gerichtet ist, sondern auf den Urgrund des Seins schlechthin. Es ist falsch, den „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ gegen den „Gott der Philosophen“ auszuspielen. Gott ist für den Glauben keine Wirklichkeit unter anderen Wirklichkeiten. Er ist die *Causa prima*, die sich gegenüber und zugleich in allem Sein als der Schöpfer und Erlöser offenbart. Ohne diese Prämisse gibt es keine Theologie, die den Namen verdient. Wie sich das auswirkt, sieht man in der Areopagrede Apg 17: Der Verfasser lässt Paulus den Anspruch erheben, dass in Christus ans Licht tritt, was an der Gottesvorstellung überhaupt wahr ist. Der unbekannte Gott der Athener sei identisch mit dem Welterschöpfer des Alten Testaments und sei zugleich derjenige, der Jesus Christus von den Toten auferweckt hat. An ihm muss sich auch der Gottesbegriff der Philosophen messen lassen. Unter dem Kreuz Christi entscheidet sich die Gotteslehre. Dort werden ihre Voraussetzungen erkennbar, die nicht in der geschaffenen Welt liegen, aber ihre Wahrheit in der Welt offenbaren.

Das Alte Testament als Resonanzkörper des Evangeliums

Die frühen Christen kriegten aus dem Text heraus, „was nicht drinsteht“, aber sie verfehlten ihn deshalb nicht. Das Alte Testament war für sie wie ein Resonanzkörper, der, wenn man außer-

halb seiner eine Saite anreißt, *an sich selbst* zu klingen beginnt. Die Resonanz des Alten Testaments gab dem Evangelium seinen Klang.

Daraus folgt nicht, dem Alten Testament künstlich einen christlichen Sinn zu unterstellen. Es behält seine eigene Geltung.

Man muß ins Alte Testament hineinhorchen auch mit dem Risiko, Stimmen zu vernehmen, die gar nicht gleich und behende christologisch verständlich und theologisch nutzbar gemacht werden können.¹⁵⁹

Das gilt nicht nur gegenüber dem historischen Textsinn, sondern über ihn hinaus angesichts der Möglichkeit abweichen der religiöser Deutung. Die Christenheit hatte zu keiner Zeit ein ausschließendes Recht auf das Alte Testament. Wer insbesondere die jüdische Lesart als Anfechtung erfährt, verfehlt die Freiheit, in der allein das Alte Testament im christlichen Sinne als Gottes Wort vernommen werden kann.

Das Alte Testament, an sich selbst gelesen, ist als Heilszusage auch für den christlichen Glauben nicht defizitär.

Es ist einfach eine Tatsache, dass der christliche Glaube auch in Alttestamentlichem sich aussprechen, ja sich erklären kann.¹⁶⁰

Die Kirche hat in ihrer ganzen Geschichte mit den Worten dieses Buches ihr Christusbekenntnis gesprochen. Sie hat ihm ihr Wissen um die Herkunft und das Ziel des Menschen entnommen. Sie hat in ihm ihre Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde gefunden. Ihre Ethik stammt zum größten Teil aus dem Alten Testament (Gottesliebe nach Dtn 6,4; Nächstenliebe nach Lev 19,18; die elementare und universale Ethik des Dekalogs). Nicht zuletzt hat die Kirche mit den Psalmen beten gelernt.

¹⁵⁹ GERHARD VON RAD, Das Christuszeugnis des Alten Testaments. Eine Auseinandersetzung mit Wilhelm Vischers gleichnamigem Buch, *Theologische Blätter* 14 (1935), 249–254: 254.

¹⁶⁰ VON RAD, *Theologie des Alten Testaments II* (s. Anm. 137), 399.

Der christliche Glaube braucht die überlieferten Heilserwartungen, um sich verstehen und ausdrücken zu können. Doch die Christen sahen ihre Erwartungen mit einer doppelten Erfahrung konfrontiert: der unschuldigen Hinrichtung dessen, der die ganze Hoffnung seiner Anhänger gewesen ist, und den Begegnungen mit dem auferstandenen Christus, in dem sie schließlich Gott selbst erschienen sahen. Indem der Glaube der Erfahrung des Scheiterns nicht ausweicht, sondern sie sich in der Gestalt des *Deus crucifixus* vor Augen hält, überwindet er den Konflikt mit der Wirklichkeit, in dem letzten Endes alle Erwartungen eines evidenten Heils gefangen bleiben. Der christliche Glaube ist keine Utopie. Er ist in der Gemeinschaft mit dem leidenden Christus die Hoffnung auf die Herrschaft Gottes. Deshalb bleibt das Alte Testament für die Christen, was es gewesen ist: das Buch der Verheißung.

Die Unabgeschlossenheit des Alten Testaments

Erwägungen zur theologischen Bedeutung der Heiligen Schrift beginnen nicht mit der Exegese, sondern mit der Erfahrung, dass das Wort die Kraft hat, die Welt *sub specie Evangelii* zu erschließen. Was auch immer wir über den religionsgeschichtlichen Hintergrund der Bibel herausbekommen, kann nicht ungeschehen machen, was sich in der eigenen Lektüre und in der auf die Schrift gestützten Verkündigung ereignet: dass das Wort dieses Buches Glauben weckt. Die Theologie muss die heilende Kraft, die die Bibel besitzt und die sie weitergibt, so wenig begründen, wie die historische Relativierung sie zu gefährden vermag. So mächtig ist unsere Exegese nicht.

Das überlieferte Wort beginnt einen Dialog, in welchem es neues Wort stiftet, nämlich Antwort hervorruft und das Dasein im Licht des Evangeliums sehen und verstehen lehrt. Das geschichtliche Erbe, das auf solche Weise wort-schöpferisch zu uns spricht, bedarf keiner Setzung, die die biblischen Schriften

im Sinne einer Offenbarungsnorm aus der übrigen Wirklichkeit ausgrenzen würde. Eine solche Verabsolutierung könnte es in seiner Wirkung nur beschränken. Die gegenwärtig propagierte kanonische Exegese ist keine Lösung, sondern ein Missverständnis. Das Insistieren auf der Normativität einer Endgestalt ist nur eine Verlegenheit. Ein endgültiger Text lässt sich überlieferungsgeschichtlich auch gar nicht bestimmen. Die Heilige Schrift erweist sich darin als maßstäblich, dass sie die zufälligen Grenzen des Kanons überschreitet. Die Bibel will kein religiöser Fetisch sein, sondern Teil unserer Selbst- und Welterfahrung. Genau so bringt sie die Gotteserfahrung zur Sprache.

Anders als in den Formen der religiösen Überlieferung hätte das Evangelium von Jesus Christus sich nicht benennen lassen. Es kommt in der Sprache des Alten Testaments zur Welt. Aber es erschöpft sich darin nicht. Das Evangelium lässt die gegebenen religiösen Vorstellungen nicht unberührt, sondern stellt sie in sein Licht. Dabei zeigen sich auch die Schatten. Der unkritische Umgang mit der Bibel ist eine Gefahr. Das Schriftprinzip besagt, dass der Dialog zwischen Evangelium und religiöser Überlieferung, bestätigend ebenso wie kritisch, für den Glauben unverzichtbar ist. Dass das so bleibt, darüber hat die historische Exegese zu wachen.

Bibliographische Notiz

Der vorstehende Essay bündelt, was bei verschiedenen Anlässen unter je eigenem Gesichtspunkt vorgetragen worden ist. Die ausführlicheren Fassungen mag man zur Vertiefung heranziehen:

- Altes Testament und Rechtfertigung, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 96 (1999), 161–176; auch in: *Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Berlin und New York 2003, 9–22.
- Verheißung und Rechtfertigung, in: Christoph Bultmann u. a. (Hg.), *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik. Festschrift für Rudolf Smend*, Göttingen 2002, 327–344; auch in: *Verheißung und Rechtfertigung. Gesammelte Studien zum Alten Testament II*, Berlin und Boston 2013, 1–19.
- Die Entstehung der Bundestheologie im Alten Testament, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse* 2004, 89–104; auch in: *Verheißung und Rechtfertigung* (s. o.), 242–259.
- Zur christlichen Rezeption der jüdischen Bibel, in: Hans-Joachim Simm (Hg.), *Die Religionen der Welt. Ein Almanach zur Eröffnung des Verlags der Weltreligionen*, Frankfurt am Main und Leipzig 2007, 300–312; auch in: *Das verlorene Paradies und weitere sieben Vorträge zum Alten Testament*, Stuttgart 2020, 163–180.
- Das Alte Testament auf dem Weg zu seiner Theologie, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 105 (2008), 125–145; auch in: *Verheißung und Rechtfertigung* (s. o.), 300–321.
- Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums, *Kerygma und Dogma* 57 (2011), 41–55; auch in: *Verheißung und Rechtfertigung* (s. o.), 322–339.
- Das Gottesvolk im Alten Testament, in: Christian Albrecht (Hg.), *Kirche. Themen der Theologie 1*, Tübingen 2011, 8–35.
- Vom Ich des Glaubens. Individuum und Gemeinschaft im Alten Testament, in: Konrad Hilpert und Christoph Levin (Hg.), *Authentizität und Wahrheit. Zur Rolle des Biografischen im religiösen Sprechen*, Berlin 2012, 15–36.
- Integrativer Monotheismus im Alten Testament, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 109 (2012), 153–175.

- Erinnerung der Zukunft. Ein Grundzug biblischer Geschichtsschreibung, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 111 (2014), 127–147.
- Die Entstehung des Judentums als Gegenstand der alttestamentlichen Wissenschaft, in: Christl M. Maier (Hg.), *Congress Volume Munich 2013*, Leiden 2014, 1–17.
- Der König und die göttliche Weltordnung im alten Israel, in: Andreas Höfele und Beate Kellner (Hg.), *Menschnatur und politische Ordnung*, Paderborn 2016, 15–27.
- Glaube im Alten Testament, in: Friedrich Wilhelm Horn (Hg.), *Glaube. Themen der Theologie* 13, Tübingen 2018, 9–31.

Weiteres zur Geschichte, Literaturgeschichte und Religionsgeschichte:

- Das vorstaatliche Israel, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 97 (2000), 385–403; auch in: *Fortschreibungen* (s. o.), 142–157.
- *Das Alte Testament*, C. H. Beck-Wissen 2160, München 2001, 5., überarbeitete Auflage 2018.
- The Poor in the Old Testament: Some Observations, *Religion & Theology* 8 (2001), 253–273; auch in: *Fortschreibungen* (s. o.), 322–338.
- Art. Wort Gottes II. Altes Testament, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band VIII, Tübingen 2005, 1698–1699.
- Israel and Canaan: The Origins of a Fictitious Antagonism, in: *Re-Reading the Scriptures. Essays on the Literary History of the Old Testament*, Tübingen 2013, 143–163.
- *Entwurf einer Geschichte Israels*, Berlin und Boston 2017.
- *Die Psalmen in ihrer Urgestalt rekonstruiert und erklärt* von Christoph Levin und Reinhard Müller, München 2024.

Wie sich die skizzierte Hermeneutik auf die Homiletik auswirkt, mögen die Predigtsammlungen zeigen:

- *Premierenfieber. Zwanzig Predigten*, Stuttgart 2015.
- *Bin ich's. Zwanzig Predigten*, Stuttgart 2018.
- *Aus heiterem Himmel. Zwanzig Predigten*, Stuttgart 2023.