

ZUR AUSSAGE DES ALTEN TESTAMENTS ÜBER „OFFENBARUNG“

Von Norbert Lohfink SJ, Frankfurt

Dieses Referat ist streng auf den Begriff der „Offenbarung“ konzentriert¹. Fragen der Überlieferung von geschehener Offenbarung oder der Kriterien zur Beurteilung solcher Überlieferung werden nicht gestellt.

I. VERSCHIEDENE MÖGLICHKEITEN, IM HINBLICK AUF DAS ALTE TESTAMENT VON „OFFENBARUNG“ ZU HANDELN

1. Offenbarungserlebnisse

Man kann nach Offenbarungserlebnissen fragen, die uns das Alte Testament bezeugt. Offenbar wurden in seiner Welt göttliche Offenbarungen erlebt. Genauer: menschliche Erlebnisse wurden als göttliche Offenbarungen interpretiert und behauptet.

Selbstverständlich muß man bei dieser Fragestellung literarische und historische Kritik an die Texte anlegen. Die Ergebnisse der Forschung werden oft nur eine mehr oder minder hohe Wahrscheinlichkeit beanspruchen können. Trotzdem ist es möglich, ein reiches Material zu entfalten.

Man könnte auch eine klassifizierte Deskription der Offenbarungsformen versuchen². Denn es gab verschiedene Weisen, auf die erlebt wurde, wie eine Gottheit — meist Jahwe — sich Menschen zu erkennen gab und ihnen ihren Willen oder ihre Absichten mitteilte. So gab es Gottesoffenbarungen durch Losorakel³. Besonders häufig begegnen sie uns in den Davidserzählungen.

¹ An Literatur seien, außer den Artikeln und Abschnitten zu „Offenbarung“ in den Handbüchern und Nachschlagewerken, genannt: H. HAAG, „Offenbaren“ in der hebräischen Bibel (ThZ 16, 1960, 251—258); R. KNERIM, Offenbarung im Alten Testament (Probleme biblischer Theologie, Fs. G. VON RAD, München 1971, 206—235); R. RENDTORFF, Offenbarung im Alten Testament (ThLZ 85, 1960, 833—838), ders., Offenbarungsvorstellungen im Alten Israel (Offenbarung als Geschichte, hg. von W. PANNENBERG, ³1965 = KuD, Beiheft 1, 21—41); W. ZIMMERMANN, „Offenbarung“ im Alten Testament (EvTh 22, 1962, 15—31).

² Vgl. J. LINDBLOM, Die Vorstellungen vom Sprechen Jahwes zu den Menschen im Alten Testament (ZAW 75, 1963, 263—288).

³ Vgl. J. LINDBLOM, Lot-Casting in the Old Testament (VT 12, 1962, 164—178); E. ROBERTSON, The 'Urim and Tummim; What were they? (VT 14, 1964, 67—74); O. EISSFELDT, Wahrsagung im Alten Testament (La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines, Paris 1966, 141—146).

Oder die Gottheit offenbarte sich in einem Inkubationstraum. Dafür ließen sich die Abrahamstraditionen von Gen 15 oder die Jakobstraditionen von Gen 28 anführen⁴. Den Propheten offenbarte sich Jahwe in Visionen (etwa in den Berufungsvisionen) und Auditionen („Jahwes Wort erging an mich“)⁵. Wir lesen auch von individuellen und kollektiven Offenbarungserlebnissen im Normalzustand, vor allem im Zusammenhang der Sinaitheophanie⁶.

Im Rahmen dieses Symposions dürfte es nicht sinnvoll sein, auf dieser Ebene der Betrachtung zu verweilen und hier ins Detail zu gehen. Hier wird sich kein wesentlicher Unterschied zu dem feststellen lassen, was man auch beim Studium anderer Religionen erheben kann⁷. Unterschiede werden höchstens die Häufigkeit der Phänomene, die Beurteilung derselben und Details im Erlebnisablauf betreffen. Diese Unterschiede dürften kulturell bedingt sein.

2. Offenbarungserzählungen als literarisches Mittel

Nicht jede Erzählung von einem Offenbarungserlebnis führt bei kritischer Analyse auf ein Faktum zurück. Manches, was erzählt wird, wurde niemals erlebt, oder es wurde wenigstens nicht so erlebt, wie es erzählt wird. Die Offenbarungserzählung tritt auch relativ früh schon als literarisches Darstellungsmittel auf⁸.

Bei einer Analyse der Patriarchenerzählungen der Genesis läßt es sich wahrscheinlich machen, daß schon in den der Endredaktion des Pentateuch vorgelagerten Quellschichten die wahrscheinlich nur als Abrahamsverheißung in der Tradition vorgegebene Landzusage durch Schaffung neuer Offenbarungserzählungen als eine Verheißung an alle drei Erzväter dargestellt wurde⁹. Umgekehrt wurden, um auch Abraham mit den in der Tradition

⁴ Vgl. E. L. EHRICH, *Der Traum im Alten Testament* (BZAW 73, Berlin 1953); A. L. OPPENHEIM, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East* (Philadelphia 1956); N. LOHFINK, *Die Landverheißung als Eid* (SBS 28, Stuttgart 1967) 89—100.

⁵ Vgl. J. LINDBLOM, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford 1963) bes. S. 105—219.

⁶ Vgl. J. LINDBLOM, *Theophanies in Holy Places in Hebrew Religion* (HUCA 32, 1961, 91—106).

⁷ Vgl. etwa F. HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Stuttgart 1961) 277—282 und 552—558 und die dort zitierte Literatur. Für den christlichen Bereich vgl. E. BENZ, *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt* (Stuttgart 1969).

⁸ Zu festen Formen, die dann entstehen, vgl. etwa G. LOHFINK, *Eine alttestamentliche Darstellungsform für Gotteserscheinungen in den Damaskusberichten* (Apg 9; 22; 26) (BZ NF 9, 1965, 246—257); W. RICHTER, *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte* (FRLANT 101, Göttingen 1970).

⁹ Zur Urgestalt der Tradition von der Landverheißung an Abraham vgl. N. LOHFINK, *Landverheißung* (vgl. oben, Anm. 4). Daß die Landverheißung an Jakob in Gen 28, 13 nicht aus einer ursprünglichen Jakobstradition stammt, hat M. OLIVA in einer noch unveröffentlichten Untersuchung wahrscheinlich gemacht. Die älteste systematisierende Zusammenfassung für alle drei Patriarchen dürfte Gen 50, 24 sein — wohl aus der Hand des Jahwist und Elohist vereinigenden frühdeuteronomischen Redaktors.

Jakob zugeordneten Heiligtümern Sichem und Bethel zu verbinden, auch von Abraham Gottesoffenbarungen in Sichem und Bethel erzählt¹⁰. Die Intention der Erzähler mag hierbei nichts anderes als eine narrative Systematisierung gewesen sein¹¹.

Häufig wird man die Einführung einer Offenbarung in eine Erzählung mit der plötzlich gehobenen Stimme eines Redners vergleichen können. Durch dieses narrative Mittel wird die Bedeutung der Person, die die Offenbarung empfängt, oder die Bedeutung der Botschaft, die ergeht, unterstrichen. Das dürfte zum Beispiel von den Offenbarungen an Abraham und Jakob in der Priesterschaft gelten¹².

Vermutlich fehlt es außerhalb Israels nicht an Parallelen zu dieser literarischen Praxis.

3. Die Theorie von der Geschichte als Offenbarung

Diese Theorie scheint in bestimmten literarischen Phänomenen impliziert zu sein.

Wie schon angedeutet, werden in der Priesterschrift des Pentateuch¹³ einzelne Inhalte und Personen durch literarisch hergestellte Offenbarungsszenarien hervorgehoben. Darüber hinaus gibt es aber in der Priesterschrift ein ständiges Reden Gottes. Jedes Ereignis wird vorher von Gott angekündigt oder befohlen. Der narrative Offenbarungsapparat ist dabei auf das strengste Minimum reduziert. Es heißt einfach: „Gott sprach“, oder „Gott sprach zu NN“. Dann folgt die Gottesrede im Wortlaut, und unmittelbar anschließend erfahren wir von der Durchführung der Gottesworte¹⁴. Die gesamte Geschichte wird zu einer Kette von Gottesworten mit Durchführungsberichten. Man könnte von einer literarischen Inflation des Gottesworts sprechen.

Etwas ähnliches scheint vorzuliegen, wenn die Endredaktoren der Prophetenbücher schlechthin alle Texte, die den betreffenden Propheten zugeschrieben werden, ohne jede Differenzierung als Wort Jahwes bezeichnen¹⁵.

¹⁰ Gen 12, 6—8 (jahwistisch).

¹¹ Zu den hier vorauszusetzenden Prozessen vgl. M. NOTH, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch (Stuttgart 1948); C. WESTERMANN, Arten der Erzählung in der Genesis (ders., Forschung am Alten Testament, ThB 24, München 1964, 9—91); R. DE VAUX, Histoire ancienne d'Israël I (Paris 1971) 160—172.

¹² Zum bewußt hergestellten System von Offenbarungserzählungen im priesterlichen Geschichtswerk vgl. N. LOHFINK, Die priesterschriftliche Abwertung der Tradition von der Offenbarung des Jahwenamens an Mose (Bb 49, 1968, 1—8) 4f.

¹³ Zum Textbestand vgl. K. ELLIGER, Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung (ders., Kleine Schriften zum Alten Testament, ThB 32, München 1966, 174—198) 174f.

¹⁴ Analyse dieses Stils bei S. E. McEVENUE, The Narrative Style of the Priestly Writer (AnBib 50, Rom 1971), vgl. Index of Stylistic Techniques, unter „Word-fulfilment structure“.

¹⁵ Vgl. die Buchtitel und die häufig eingefügten Formeln „So spricht Jahwe“ (oder ähnlich) und „Ratung Jahwes“.

Ein auf den ersten Blick völlig anderes Phänomen findet sich in der Apokalyptik¹⁶. Diese literarische Erscheinung beginnt gerade erst in den letzten Schichten des kanonischen Alten Testaments, und die Hauptmasse der Apokalypsen gehört zur sogenannten zwischentestamentarischen Literatur. Auch in den Apokalypsen geht es um Geschichte, aber nicht, wie in der Priesterschrift, um vergangene, sondern um zukünftige — wenigstens im Sinn der literarischen Fiktion. Die zukünftige Geschichte wird bedeutenden Einzelpersönlichkeiten in großen Offenbarungserlebnissen vorangekündigt. Die Offenbarungen sind mit Hilfe von vermittelnden Engeln und eingebauten Himmelsreisen oft geradezu barock ausgebaut. Daß alles so, wie es angekündigt wird, auch eintreten muß, wird als selbstverständlich vorausgesetzt. Deshalb erübrigt sich eine Erzählung des Geschichtsverlaufs selbst.

In beiden Fällen — Priesterschrift wie Apokalyptik — scheint mir die gleiche Intention vorzuliegen. Es geht nicht um den verbalen oder visionären Offenbarungsvorgang, so inflationär oder barock erweitert dieser auch auftritt. Vielmehr geht es um die Geschichte. Die Geschichte ist selbst die Offenbarung Gottes. Ihr Verlauf zeigt Gott. Doch dies wird nicht theoretisch oder die Geschichte nachträglich analysierend zum Ausdruck gebracht, sondern narrativ. Dabei geht man von der alten Überzeugung aus: „Der Herr Jahwe tut kein Ding, er habe denn vorher seinen Ratschluß seinen Knechten, den Propheten, enthüllt“¹⁷. Sie erlaubt es, den Sinn der Ereignisse durch vorauslaufende Offenbarungsreden zu deuten. Die wirkliche Offenbarung besteht jedoch in den Ereignissen selbst. Unterscheidend ist vielleicht zu sagen: In der Priesterschrift sind vergangene Geschichtsabläufe Gottes Offenbarung, und seitdem sie an ein Ende gekommen sind, liegen alle Ordnungen unveränderlich fest und Gott ist bekannt; in der Apokalyptik dagegen sind Gegenwart und Zukunft noch von Gott bewegt, und Gott ist noch dabei, sich zu schließen.

Für beide Textbereiche ist zu beachten, daß die universale Geschichte Gottes Offenbarung ist. Sowohl die Priesterschrift als auch die Apokalypsen erzählen Weltgeschichte, nicht etwa nur Geschichte Israels. So wäre die Weltgeschichte die Offenbarung Gottes. Wird nach einer Differenz zwischen Offenbarung an alle Völker und Offenbarung an Israel gefragt, so liegt sie nach diesem Verständnis nicht im formalen Bezug von Offenbarung und Geschichte, sondern nur im materialen Gang der Geschichte selbst: mit Israel ereignet sich anderes als mit dem Rest der Völker, und nur insofern offenbart sich Gott auch anders.

Dieser Gesamtkomplex hat vor einiger Zeit eine große Rolle im theologischen Programm des sogenannten Pannenbergkreises gespielt. Seine Programmschrift trug den Titel: „Offenbarung als Geschichte“¹⁸. Der Kreis profilierte

¹⁶ Zur Apokalyptik vgl. W. SCHMITHALS, *Die Apokalyptik* (Göttingen 1973), und die dort S. 189 zusammengestellte wichtigste Literatur. Ferner J. MAIER und J. SCHREINER (Hg), *Literatur und Religion des Frühjudentums* (Würzburg 1973), 31—42 und 214—253.

¹⁷ Am 2, 7.

¹⁸ Vgl. oben, Anm. 1.

sich wohl vor allem in Auseinandersetzung mit der Bultmannschen Existentialtheologie. Man griff einerseits auf Gedanken des Deutschen Idealismus, andererseits auf den soeben geschilderten biblischen Befund zurück. Die Deutung dieses Befunds blieb jedoch nicht unwidersprochen¹⁹. Es scheint mir bis heute noch nicht wirklich geklärt zu sein, worauf die eigentümliche Verknüpfung von Offenbarung und Geschichte in Priesterschrift und Apokalyptik letztlich eigentlich hinauswill. Leider haben uns die Herausgeber der Prophetenbücher, der Verfasser der Priesterschrift und die Verfasser der Apokalypsen nirgends eine hermeneutische Theorie ihrer Schriften mitgeliefert. Die auch von mir angenommene Intention, den alten Offenbarungsbegriff der Tradition in den Geschichtsablauf selbst zu verlegen, hat einiges für sich, könnte aber doch immer unbeweisbar bleiben.

In christlichen Kreisen ist es Mode, die Verbindung, wenn nicht Identifikation von Offenbarung und Geschichte als exklusiv-christliches Phänomen der Religionsgeschichte zu betrachten. Oft sieht man in der sogenannten „Heilsgeschichte“ das unterscheidend Christliche. Mir scheint das nicht gesichert zu sein. Einerseits gibt es neben Priesterschrift und Apokalyptik andere Bereiche des Alten Testaments, die entweder anders über Offenbarung und Offenbarungen denken oder sogar tiefe Zweifel an der Erkennbarkeit des Sinns der Geschichte entwickeln, und das vermutlich in Auseinandersetzung mit heilsgeschichtlichen Vorstellungen. Hierfür sei nur auf KOHELET verwiesen. Er sieht Geschichte als Kreislauf: „Was geschehen ist, wird wieder geschehen, was man getan hat, wird man wieder tun: Es gibt nichts Neues unter der Sonne. Zwar gibt es bisweilen etwas, wovon es heißt: Sieh dir das an, das ist etwas Neues — aber auch das gab es schon in den Zeiten, die vor uns gewesen sind. Nur gibt es keine Erinnerung an die Früheren, und auch an die Späteren, die erst kommen werden, wird es keine Erinnerung geben bei denen, die noch später kommen“²⁰. Die Geschichte gilt als Tun Gottes, aber niemand durchschaut ihren Sinn: „Als ich mir vorgenommen hatte, zu erkennen, was Wissen wert ist, und welches Geschäft eigentlich auf der Erde getätigt wird, da sah ich ein, daß der Mensch, selbst wenn er seinen Augen bei Tag und Nacht keinen Schlaf gönnt, das Tun Gottes nicht in seiner Ganzheit wiederfinden kann, das Tun, das unter der Sonne getan wird. Denn darnach suchend arbeitet der Mensch sich ab und findet es doch nicht wieder. Selbst wenn der Gebildete

¹⁹ Vgl. die oben, Anm. 1, genannten Aufsätze von ZIMMERLI und KNIERIM; ferner F. HESSE, Wolfhart Pannenberg und das Alte Testament (NZfystTh 7, 1965, 174—199). Vgl. dazu J. M. ROBINSON, Offenbarung als Wort und als Geschichte (ders. u. J. B. COBB [Hg], Theologie als Geschichte, Neuland in der Theologie, 3, Zürich 1967, 11—134) 63—87. Zur umfassenderen Auseinandersetzung mit Pannenberg vgl. G. KLEIN, Theologie des Wortes Gottes und die Hypothese der Universalgeschichte (BeitrzevTh 37, München 1964); die Beiträge des soeben zitierten Sammelbands Theologie als Geschichte, darunter auch eine Stellungnahme von W. PANNENBERG selbst; I. BERTEN, Histoire, révélation et foi. Dialogue avec W. Pannenberg (Brüssel 1969); H. TH. GOEBEL, Wort Gottes als Auftrag (Neukirchen—Vluyn 1972).

²⁰ Koh 1, 9—10.

behauptet, er erkenne — er kann es doch nicht wiederfinden.“²¹ Die Theorie von der Offenbarung als Geschichte ist also nur eine Stimme aus dem Bereich des Alten Testaments, und im Alten Testament selbst meldet sich Widerspruch. Andererseits scheint es mir nicht von vornherein ausgeschlossen zu sein, daß heilsgeschichtliche Konzeptionen auch außerhalb des jüdisch-christlichen Bereichs entwickelt wurden. Allerdings hat es nicht viel Sinn, mit der reinen Möglichkeit zu spielen. Man muß warten, bis Fakten auf den Tisch gelegt werden²². Sollten sie in Indien völlig fehlen? Vermutlich in der Philosophie. Aber wie ist es in der eigentlichen Religion? Geht man dieser Frage nach, so müßte man vielleicht auch beachten, daß der Ort des Redens von Geschichte in Indien weniger das Volk oder die Menschheit, als vielmehr das Individuum zu sein scheint²³. Gibt es mindestens unter dieser veränderten Redevoraussetzung dort wirklich keine „Offenbarung als Geschichte“?

4. Die Theorie der doppelten Offenbarung

Wenn es im Bereich der Priesterschrift und der Apokalyptik zu Typen literarischer Darstellung gekommen ist, die eine bestimmte Offenbarungstheorie voraussetzen scheinen, ohne sie doch reflex zu entwickeln, so ist es in einem anderen geistigen Raum der Spätzeit des Alten Testaments zu einer eigentlichen Theorie gekommen. Es handelt sich um die „Weisheit“. Die Weisheit war vom Ansatz her international, universal und auf die Schöpfung bezogen²⁴. Zu ihrem alten Traditionsgut gehörten Spekulationen über den Zusammenhang zwischen den Gedanken Gottes, dem Wort, das die Schöpfung bewirkt, der inneren Ordnung der geschaffenen Welt, den Gesetzen, die die Menschen aus der Schöpfung ablesen können, und ihrem Handeln, das diesen Gesetzen folgen sollte. All dies entspricht sich, ist gewissermaßen eins. In Ägypten heißt es *Maat* und ist eine Göttin. In Israel heißt es *ḥokma*, Weisheit, und ist das erste der Geschöpfe Gottes, das bei der Schöpfung vor Gott spielte und dessen Wonne die Menschenkinder sind²⁵. Wer die Weisheit findet, der findet das Leben²⁶. Mit der nötigen Vorsicht können wir im halbmythischen Bild der Weisheit eine Theorie der göttlichen Offenbarung erkennen. Es ist eine allgemeine Offenbarung. Im Sinne einer späteren Terminologie christlicher Theologen könnte man von einer „natürlichen“ Offenbarung sprechen. Der Indologe wird hierzu sicher Entsprechungen benennen können.

²¹ Koh 8, 16—17.

²² Für die altorientalische Umwelt des Alten Testaments liegt das provozierende Buch von B. ALBREKTSON, *History and the Gods* (Coniectanea Biblica, OT Series 1, Lund 1967), vor, das in seinen wesentlichen Thesen noch nicht widerlegt worden ist.

²³ Hierauf hat in der Diskussion nach dem Vortrag vor allem Herr Kollege HEESTERMAN hingewiesen.

²⁴ Vgl. H. H. SCHMID, *Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur* (BZAW 101, Berlin 1966); G. VON RAD, *Weisheit in Israel* (Neukirchen—Vluyn 1970).

²⁵ Spr 8, 22—31.

²⁶ Spr 8, 35.

Doch diese Theorie konnte in Israel in ihrer international akzeptierten Form auf die Dauer nicht existieren. Israel betrachtete sich als von Gott erwähltes Volk. Sobald man es als Aufgabe betrachtete, zwischen dem weisheitlichen Denken und den eigentlichen Traditionen Israels eine Synthese herzustellen, paßte diese Theorie nicht mehr. Deshalb begegnet sie uns in den zeitlich spätesten Weisheitsschriften in differenzierter und nun höchst spannungsgeladener Gestalt. Nicht nur die Schöpfung, nein, in besonderer Weise die Geschichte Israels ist das von Gottes Weisheit gewirkte Werk. Das ist der Grundgedanke der Sapientia Salomonis. Nach Jesus Sirach war die Weisheit zwar bei der Schöpfung dabei, aber sie suchte dann innerhalb der geschaffenen Welt einen besonderen Wohnsitz und fand ihn im Volk Israel. Und dieses Bild wird dann aufgeschlüsselt: „Dies gilt vom Bundesbuch des Höchsten, vom Gesetz, das uns Mose geboten hat“²⁷. Die überall in der Schöpfung anwesende Offenbarung spricht sich den Menschen also nur in Israel vernehmlich und voll aus.

Hier haben wir den Ansatz zu einer Offenbarungstheorie, die mindestens die christliche Theologie bis heute bestimmt hat. Sie unterscheidet zwischen einer allgemeinen und einer besonderen Offenbarung. Oft wird auch von einer natürlichen und einer übernatürlichen Offenbarung gesprochen. Diese Theorie liegt heute in sehr verschiedenen Gestalten vor. Sie liegt selbst dann vor, wenn nur noch dem einen Pol der Spannung der Name „Offenbarung“ gegönnt wird, während man den andern vielleicht als natürliche Gotteserkenntnis oder als menschliche Selbstexplikation auf Gott hin bezeichnet.

Allein hier wird das Gespräch mit indischem Denken sinnvoll sein. Dabei scheint mir, daß man sich besser auf ausgebauten Systeme christlicher Offenbarungstheorie bezieht als auf die ersten, noch halb bildhaften Ansätze im Alten Testament. Deshalb ist es in diesem Zusammenhang auch nicht erforderlich, die entsprechenden weisheitlichen Texte ausführlich vorzustellen und zu interpretieren.

Wohl aber scheint mir, wenn schon der Alttestamentler nach „Offenbarung“ im Alten Testament gefragt wird und die Frage von sehr ausgearbeiteten Systemen aus gestellt wird, etwas anderes wichtig zu sein.

5. Die Frage nach Vorstufen der Theorie der doppelten Offenbarung

Die weisheitliche Offenbarungstheorie liegt zeitlich spät. Sie erscheint erst in den letzten Büchern des alttestamentlichen Kanons, in Büchern, die von den Juden und einem Teil der Christen gar nicht mehr zum Kanon gerechnet werden, weil sie nicht hebräisch geschrieben oder überliefert sind.

Wenn nun die später allgemein gewordene christliche Offenbarungskonzeption erst so spät auftaucht, stellt sich die Frage, in welchem Maß sie dem Selbstverständnis des eigentlichen alten Israel entspricht. Nur wenn es sich um eine sachgemäße Weiterführung des eigentlichen Alten Testaments

²⁷ Sir 24, 23.

handelt, ist es überhaupt sinnvoll, das ganze Alte Testament bei einem Gespräch zwischen indischer und christlicher Theologie, dem es um die Auffassung von Offenbarung geht, heranzuziehen. Umgekehrt: Wenn hier etwas weitergeführt wird, was im Alten Testament in anderer Form zum Ausdruck kam, dann könnte die Erörterung dieser anderen Form im Gespräch über die Kulturen und Religionen hinweg vielleicht hilfreich sein. Allerdings denke ich dabei weniger an Berührungen zur indischen Philosophie und deren hoch stilisierten theologischen Gehalten als an Analogie zur tatsächlich gelebten Religion, mit ihren kultischen Dimensionen und den ihnen noch unmittelbarer verbundenen theoretischen Inhalten.

Was im folgenden zweiten Teil des Referats vorgelegt wird²⁸, ist eine interpretatorische Hypothese. Ob sie sich auf die Dauer bewährt, wird sich zeigen müssen. Unter mancherlei Rücksichten erschiene es fast wünschenswert, daß Indologen sie falsifizieren könnten. Sollte sie sich jedoch bewähren, dann hilft sie vielleicht nicht nur in der Frage der Offenbarung weiter, sondern auch in einer anderen Frage, die zwischen Indien und der jüdisch-christlichen Tradition zu stehen scheint: der Frage religiöser Toleranz und Intoleranz. Denn was mir im eigentlichen Alten Testament dem Begriff der „besonderen Offenbarung“ späterer Theorien zu entsprechen scheint, ist das Theologumenon von der „Eifersucht“ Jahwes²⁹. Der Sinn dieses Theologumenons jedoch wird sich nur klären, wenn wir erkennen, daß er in ein polytheistisches, nicht in ein monotheistisches Gesamtsystem gehört.

II. JAHWES EIFERSUCHT: „BESONDERE OFFENBARUNG“ IN POLYTHEISTISCHER SPRACHE

1. Jahwes Eifersucht

Einer der zentralsten Texte des Alten Testaments, der Dekalog, beginnt so: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich herausgeführt hat aus Ägypten, aus dem Sklavenhaus. Du sollst neben mir keine anderen Götter haben. Du sollst dir kein Bildwerk machen in der Gestalt von irgendetwas am Himmel droben, auf Erden unten, im Wasser unter der Erde. Du sollst ihnen keine Verehrung zeigen und dich nicht zu ihrem Sklaven weihen lassen. Denn ich, Jahwe, bin ein eifersüchtiger Gott“³⁰.

²⁸ Es handelt sich um neugefaßte und teilweise revidierte Gedanken, die ich schon einmal in dem Aufsatz „Gott und die Götter im Alten Testament“ (K. RAHNER und O. SEMMELBOTH [Hg], Theologische Akademie 6, Frankfurt 1969, 50—71) veröffentlicht habe.

²⁹ Literatur: F. KÜCHLER, Der Gedanke des Eifers Jahwes im Alten Testament (ZAW 28, 1908, 42—52); ST. LYONNET, De natura peccati quid doceat V. T. (VD 35, 1957, 75—88) 83—87; G. VON RAD, Theologie des Alten Testaments, I (München 1962) 216—225; H. A. BRONGERS, Der Eifer des Herrn Zebaoth (VT 13, 1963, 269—284); B. RENAUD, Je suis un Dieu jaloux (Paris 1963); J. SCHARBERT, Eifer (J. B. BAUER [Hg], Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz 1967, 244—252).

³⁰ Ex 20, 2.

Das Wort Eifersucht muß hier möglichst wörtlich verstanden werden. Dem Eifersüchtigen geht es immer um einen einzigen Partner, den geliebten Menschen. An ihn will er keinen Nebenbuhler heranlassen. So möchte der Gott Jahwe nicht etwa, daß ihn alle Menschen und Völker verehren und sich von der Verehrung anderer Völker fernhalten. Sondern es geht ihm nur um Israel. Nur dieses Volk hat er befreit und in die Wüste an den Gottesberg gelockt. Nur ihm ist er dort erschienen. Nur von ihm verlangt er, daß es keinem anderen Gott Opfer darbringt. Die anderen Völker mögen andere Götter anbieten. Nur auf Israel ist Jahwe eifersüchtig.

Ein Kommentar zum Anfang des Dekalogs aus der Bibel selbst sagt das so: „Wenn du deine Augen zum Himmel erhebst und siehst Sonne, Mond und Sterne, das ganze Himmelsheer, dann laß dich nicht dazu verführen, sie (= diese Götter) anzubeten und ihnen zu dienen. Denn Jahwe, dein Gott, hat sie allen andern Völkern unter dem ganzen Himmel zugeteilt. Euch aber hat Jahwe ergriffen und aus Ägypten, dem Schmelzofen, herausgeführt, damit ihr das Volk würdet, das ihm als Eigentum gehört“³¹.

Eifersucht besagt auch Entflammbarkeit und Leidenschaft. Der Jahwe vom Sinai ist ein erregbarer, harter und leidenschaftlicher Gott. Er verlangt sein Recht, und er kämpft um sein Recht. Deshalb ist das erste Gebot des Dekalogs durch harte Gesetze geschützt. „Wenn in deiner Mitte ein Ekstatiker oder ein Traumseher aufsteht und dir ein Wunderzeichen ansagt und das Wunderzeichen auch eintrifft, und wenn er es angekündigt hatte als Bestätigung für die Forderung ‚Laßt uns anderen Göttern folgen . . . und ihnen dienen!‘, dann sollst du nicht auf die Worte dieses Ekstatikers oder dieses Traumsehers hören . . . Sie sollen getötet werden . . . So sollst du das Böse aus deiner Mitte wegräumen“³². Es folgt dann ein gleiches Gesetz für den Fall, daß Bruder oder Kinder oder Frau oder Freund von Jahwe abfallen. Auch sie müssen getötet werden. Schließlich eine Stadt, die von Jahwe abfällt: Sie muß der sakralen Vernichtung geweiht werden. Alle diese Gesetze sind nicht gegen Andersgläubige gerichtet, sondern gegen Israel. Der grausamste Gott des alten Nahen Ostens war vielleicht Assur. Aber er wütete gegen andere Völker, nicht gegen sein eigenes Volk. Jahwes Eifersucht ging fast bis zum Mord an der Geliebten.

So sieht es das Deuteronomistische Geschichtswerk³³. Seine bestimmende Redaktion stammt aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems 587 und erklärte das babylonische Exil durch eine Dreiecksgeschichte von sieben Jahrhunderten: Hier Jahwe, da die anderen Götter, dazwischen — hin- und hergerissen und schließlich den anderen Göttern verfallen und von Jahwe dem Untergang geweiht — Israel. Andere Texte des Alten Testaments sind dann

³¹ Dtn 4, 19—20.

³² Dtn 13, 2—6, gekürzt.

³³ Vgl. N. LOHFFINK, Bilanz nach der Katastrophe. Das deuteronomistische Geschichtswerk (J. SCHREINER [Hg], Wort und Botschaft des Alten Testaments, Würzburg 1969, 212—225).

allerdings der Tatsache gewidmet, daß Jahwe seine Liebe doch nicht vergessen kann und Israel wieder aus den Völkern sammelt und heimführt.

Dies ist, von wenigen Texten her entworfen, das alttestamentliche Theologumenon von Jahwe, dem Eifersüchtigen, und seinem Alleinverehrungsanspruch. Natürlich handelt es sich um ein Bild. Was besagt dieses Bild?

Die übliche Deutung ist die, daß wir es hier mit den Anfängen des Monotheismus zu tun haben. Es würde sich gewissermaßen um einen Monotheismus handeln, der noch nicht ganz zu sich selbst gekommen ist. Seine Offenbarung beginnt gerade erst. Aber mir scheint, daß weder der Monotheismus geoffenbart worden ist noch daß Jahwes Eifersucht ihn in einer noch unvollkommenen Form ausdrückt. Vielmehr scheint mir, daß man die Eifersucht Jahwes noch streng innerhalb der polytheistischen Sprache verstehen muß³⁴. Dabei hält sie innerhalb dieser Sprache jene Aussageposition besetzt, die innerhalb der monotheistischen Sprache die Größe „besondere Offenbarung“ einnehmen würde. Ehe ich das näher ausführe, seien einige Bemerkungen zum Polytheismus und zum Monotheismus im alten Vorderen Orient und in Israel vorangestellt.

2. Polytheismus und Monotheismus

Israels Umwelt war polytheistisch. Dies gilt nicht nur vom Volksglauben und vom Kult der großen Tempel, sondern auch vom Denken der Gebildeten. Auch die niedrigste soziale Schicht, die Nomaden, machte keine Ausnahme. Wir haben zwar Grund zur Annahme, daß Nomaden oft nur einen einzigen Gott verehrten, den Schutzgott des Clans, der einst dem Stammvater erschienen war und dessen Nachkommen jetzt auf ihren gefährlichen Wanderungen führte. Aber man wußte natürlich, daß andere Clans andere Schutzgötter hatten. Wenn man zum Handel in die Städte kam, sicherte man sich auch bei den dortigen Göttern durch eine Gabe ab. Wir haben also keinen Grund, selbst die Nomaden nicht als Polytheisten zu betrachten.

Allerdings zeigt diese Religion der einfachsten Leute einen Zug, der offenbar überhaupt den Polytheismus des alten Vorderen Orients prägte und den man bisweilen als Monolatrie, bisweilen mit dem Ausdruck Schellings als Henotheismus bezeichnet hat. Es handelt sich dabei in keiner Weise um einen theoretischen Zweifel an der Vielheit der Götter. Insofern wäre es offenbar falsch, hier Übergangsstufen vom theoretischen Polytheismus zum theoretischen Monotheismus zu sehen, wie immer wieder vorgeschlagen wird. Vielmehr scheint Monolatrie eine häufig aktualisierte innere Möglichkeit des Polytheismus selbst zu sein.

In Ägypten zum Beispiel können praktisch alle Götter als „einziger Gott, ohne seinesgleichen“ angerufen werden. Jeder Gott kann als der „Götterkönig“ und als der „Allherr“ bezeichnet werden. Darin spiegelt sich eine Bewußtseinsveränderung, die dann aufzutreten scheint, wenn man aus dem Sprachspiel

³⁴ Vgl. die Trennung der Problemkreise „erstes Gebot“ und Monotheismus bei G. VON RAD, *Theologie I* (vgl. oben Anm. 29) 223f.

des theoretischen Redens über die Götter zum Sprachspiel des Betens übergeht. Der Ägyptologe ERIK HORNING, ein rabiater Gegner jeder Theorie von einer monotheistischen Unterströmung im alten Ägypten, formuliert den Sachverhalt so: „Aus der Götterfülle seines Pantheons hebt der Ägypter im Akt der Verehrung, sei es in Gebet, hymnischem Lobpreis oder ethischer Bindung und Verpflichtung, einen Gott heraus, der ihm in diesem Augenblick alles bedeutet; die begrenzte und doch ungeheure Macht und Größe Gottes sammelt sich im Brennpunkt dieser angerufenen Gottheit, neben der alle anderen Götter wesenlos versinken, ja bisweilen bewußt abgewertet werden“³⁵.

In den sogenannten Weisheitslehren, welche die Grundlage der ägyptischen Beamten-erziehung bildeten, werden nur in besonderen Fällen einzelne Götter namentlich erwähnt. Die meisten Aussagen haben als Subjekt einfach das Wort *neter* „Gott“. Auch hier liegt theoretischer Monotheismus fern. Der Beamte hatte, je nachdem wo er tätig war und was er tat, mit einem anderen Gott zu tun. Die Lehren drückten das aus, was dann im jeweiligen Fall vom jeweiligen Gott galt. In ihm konzentrierte sich für den Verehrer in seiner konkreten Situation jeweils alles Gotthafte.

Nicht viel anders scheint es sich mit dem Polytheismus Mesopotamiens zu verhalten³⁶. In den sumerischen Stadtstaaten wurde im Grunde nur der jeweilige Stadtgott verehrt. Er wurde mit den großen kosmischen Gottheiten identifiziert, sodaß er zum universalen Gott wurde. Die kleineren lokalen Götter waren sein Hofstaat, also auf ihn hin durchsichtige Mittler- und Beamten-gestalten. Doch das änderte nichts daran, daß die Sumerer an viele Götter glaubten — in der eigenen Stadt und in den anderen Städten.

Auch für den syrisch-palästinensischen Raum, aus dem wir über weniger schriftliche Zeugnisse verfügen, können wir mit einer ähnlichen Charakteristik des dortigen Polytheismus rechnen. Ein Gebetstext aus Ugarit (2. Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr.) beginnt mit einer Anrufung des Schöpfergotts und Götterkönigs Ilu, identifiziert diesen aber dann mit dem „Kreis der Götter“ und mit einzelnen genannten ausländischen Göttern, ehe die eigentlichen Gebetsbitten beginnen³⁷.

Theoretischer Polytheismus in der Umwelt Israels bedeutet für die religiöse Praxis also stets auch die Möglichkeit der Monolatrie, ja die Tendenz zu ihr hin. Die göttlichen Gestalten konnten sich spalten und zusammenfügen. Neue konnten hinzutreten. Eine große Toleranz, ja ein Hunger nach neuen Göttern lebte in den Menschen. Doch galt zugleich, daß dem, der eine dieser Gestalten verehrte, mehr oder weniger bewußt sich in ihr alles zusammenschloß, was es an Göttlichem gab.

Und nun fragen wir nach Israels Monotheismus. Sieht man genauer zu, dann entdeckt man, daß er erst sehr spät auftritt.

³⁵ Der Eine und die Vielen (Darmstadt 1971) 232.

³⁶ Vgl. M. LAMBERT, Polythéisme et monolatrie des cités sumériennes (RevHistRel 79, 1960, 1—19).

³⁷ Vgl. O. EISSFELDT, El im ugaritischen Pantheon (Berichte der Akademie Leipzig, 89/4, Berlin 1951) 60—70.

Für die Patriarchenzeit müssen wir bei den verschiedenen Nomaden-
gruppen, aus denen später Israel wurde, mit der Verehrung der jeweiligen
Clangottheiten rechnen³⁸. Sie hießen etwa „Gott deines Vaters Abraham“,
„Schrecken Isaaks“, „Stier Jakobs“. Das war normaler Nomadenpolytheismus,
wie schon beschrieben. Als man sich zusammenschloß, wurden auch die Clan-
götter miteinander identifiziert. Als man sich im Kulturland ansiedelte,
wurde der Gott der Väter mit Ilu, dem kanaanäischen Schöpfergott, identi-
fiziert³⁹. Als die Gruppe, die Mose aus Ägypten geführt hatte, hinstieß,
wuchs ihr Gott Jahwe mit Ilu zusammen⁴⁰. Und Jahwe war eifersüchtig⁴¹.
Von jetzt ab durfte man in Israel keine anderen Götter mehr verehren. Doch
niemand hätte daran gedacht, deren Existenz in Frage zu stellen oder gar zu
fordern, daß auch andere Völker nicht ihre Götter, sondern Jahwe verehrten.
Insofern bleibt die Konzentration Israels auf seinen Gott Jahwe durchaus
noch innerhalb der Struktur des Polytheismus dieses Kulturraums.

Eine Erzählung aus der Zeit nach der Selbsthaftwerdung, die sich in Ri 11
findet, zeigt dies schlaglichtartig. Die Ammoniter wollen die israelitischen Ge-
biete östlich des Jordans erobern. Bevor es zum Krieg kommt, sendet der
israelitische Anführer Jefta eine Gesandtschaft zum Ammoniterkönig. In der
Botschaft, die diese Gesandtschaft überbringt, steht mitten in der Argumenta-
tion folgender Satz: „Nicht wahr, wen dein Gott Kamosch für dich vertreibt,
dessen Land nimmst du doch in Besitz? So nehmen auch wir das Land von
jedem in Besitz, den unser Gott Jahwe vor unserem Ansturm vertreibt“⁴².
In der Verhandlung mit dem Gegner werden die beiden Götter als völlig gleich-
berechtigt gewertet. Die Frage ist höchstens, welcher der beiden in einem
Krieg der stärkere sei.

Vielleicht betrachtet man das als höfliche Sprache von Diplomaten. Aber
das einfache Volk sprach genauso. Im Buch Rut lesen wir ein Gespräch der
Israelitin Noomi, die aus dem Ausland in ihre Heimat zurückkehren will,
mit ihrer nichtisraelitischen Schwiegertochter Rut, deren Mann schon tot ist.
Sie stellt ihr frei, zu ihrer eigenen Familie in Moab zurückzukehren. Dabei
formuliert sie: „Siehe, deine Schwägerin ist schon heimgekehrt zu ihrem Volk
und ihrem Gott; so kehre auch du um und folge deiner Schwägerin.“ Rut
antwortet: „Dringe nicht in mich, daß ich dich verlasse und von dir
weg heimkehre. Wo du hingehst, da will auch ich hingehen, und wo
du bleibst, da bleibe auch ich. Dein Volk ist mein Volk, und dein Gott
ist mein Gott“⁴³.

Noch deutlicher wird für uns die hier durchscheinende Auffassung in dem
Vorwurf, den der junge David dem König Saul macht, der ihn verfolgt:
„Warum verfolgt mein Herr seinen Knecht? Was habe ich denn getan? Und

³⁸ Vgl. G. FOHRER, Geschichte der israelitischen Religion (Berlin 1969) 11—27.

³⁹ Vgl. FOHRER 47—53.

⁴⁰ Vgl. FOHRER 53—63.

⁴¹ Vgl. FOHRER 63—68.

⁴² Ri 11, 24.

⁴³ Rut 1, 15f.

was ist Böses an meiner Hand? So höre doch nun mein Herr und König die Worte seines Knechtes: Hat Jahwe dich wider mich gereizt, so mag er Opfer zu riechen bekommen. Wenn aber Menschen, so seien sie verflucht vor Jahwe, weil sie mich heute verstoßen, daß ich am Eigentum Jahwes nicht mehr teilhaben soll, indem sie sagen: Geh, diene anderen Göttern!“⁴⁴ Das „Eigentum Jahwes“ ist das Land, in dem Israel wohnt. Wer wegen politischer Verfolgung dieses Land verlassen muß, ist nach der Auffassung Davids und seiner Gegner auch von Jahwe selbst abgeschnitten. Er muß dann anderen Göttern dienen: den Göttern der Völker, bei denen er sich aufhält.

Das kann man beim besten Willen nicht als Monotheismus bezeichnen. Es paßt aber gut in das Bild des Polytheismus des alten Vorderen Orients. Wir haben keinen Grund daran zu zweifeln, daß David im Gottesdienst Jahwehymnen hörte und sang, in denen Jahwe als der universale Gott, als der Herr aller Länder und Völker gepriesen wurde. Vielleicht hat er selbst solche Hymnen gedichtet. In diesem Typ des Polytheismus wurde der jeweils verehrte Gott auf den einen, universalen Schöpfergott hin durchsichtig, ja er war dieser Gott. Doch das schloß nicht aus, daß es neben ihm andere Götter gab. Und in einem anderen Land und bei einem anderen Volk mußte es ein anderer Gott sein, mit dem das gleiche geschah.

Angesichts dieser Fakten war die Bibelwissenschaft schon seit langer Zeit bereit, den theoretischen Monotheismus erst als die große neue Erkenntnis der Propheten zu betrachten. An den Anfang der Reihe setzte man oft die Gestalt Elias aus dem 9. Jahrhundert v. Chr. Aber vermutlich liegt selbst hier ein Mißverständnis vor. Auf dem Karmel, einem alten heiligen Berg, war der Jahwealtar niedergedrückt und an seiner Stelle ein Baalkult eingerichtet worden. Wenn Elia in der agonalen Opferszene die Israeliten auffordert: „Wie lange wollt ihr auf beiden Seiten hinken? Ist Jahwe der Gott, so haltet euch zu ihm! Ist's aber Baal, so haltet euch zu ihm!“⁴⁵, dann hat das nichts mit Monotheismus zu tun. Die Frage ist vielmehr, wer der Gott sei, dem dieser Berg gehört, und wer der Gott sei, der in Israel angebetet werden muß. Das wird im Fortgang der Erzählung deutlich, wenn das Gebet berichtet wird, mit dem Elia dann das beweisende Feuer auf den Jahwealtar herabrufte: „O Jahwe, Gott Abrahams, Isaaks und Israels, laß heute kund werden, daß du der Gott bist in Israel, und ich dein Knecht!“⁴⁶ Das Feuer Jahwes fällt auf den Altar, und die Priester Baals werden am Bach getötet.

Nach Elia aus dem 9. Jahrhundert nannte man oft Amos aus dem 8. Jahrhundert, den ersten Schriftpropheten, als Zeugen des Monotheismus. Wie schon vor ihm der Verfasser des sogenannten Jahwistischen Geschichtswerks sieht er Jahwe, den Gott Israels, wie selbstverständlich auch als den Lenker der Geschehnisse der anderen Völker an: „Seid ihr mir nicht wie das Volk der Kuschiten, ihr Kinder Israels?“, so läßt er Jahwe sprechen. „Habe ich nicht Israel heraufgeführt aus dem Lande Ägypten und die Philister aus Kafter

⁴⁴ 1 Sam 26, 18f.

⁴⁵ 1 Kön 18, 21.

⁴⁶ 1 Kön 18, 36.

und die Syrer aus Kir?“⁴⁷ Aber es wurde schon festgestellt, daß es noch innerhalb des polytheistischen Denkens möglich ist, im jeweils verehrten Gott den einen, universalen Herrn des Universums zu erkennen. Er ist dann auch Herr jeglicher Geschichte. Das schließt aber nicht aus, daß man zugleich mit der Existenz der anderen Götter rechnet.

Ist wenigstens Jeremia, am Ende des 7. Jahrhunderts, Monotheist? Es klingt so: „Was fanden eure Väter Unrechtes an mir, daß sie von mir wichen, dem Windhauch nachfolgten, selber zu Windhauch wurden und nicht mehr fragten: Wo ist Jahwe, der uns aus dem Land Ägypten herausgeführt hat?“⁴⁸ Die anderen Götter also als „Windhauch“, einem Bild für das Nichts. Einige Verse weiter werden sie sogar als Nicht-Götter bezeichnet: „Hat je ein Volk seine Götter vertauscht — und diese sind keine Götter! Aber mein Volk hat seinen Ruhm vertauscht gegen das, was nicht hilft“⁴⁹. Doch selbst hier kann man sich fragen, ob wirklich schon die Nichtexistenz der anderen Götter im Sinne des theoretischen Monotheismus gemeint sei. Vielleicht geht es doch nur um ihre Machtlosigkeit. Anlaß zu dieser zweifelnden Frage bietet das Moselied in Dtn 32, das wohl aus der gleichen Periode stammt. In ihm werden die gleichen Aussagen von den Göttern der anderen Völker gemacht⁵⁰. Aus anderen Versen geht aber eindeutig hervor, daß mit der Existenz dieser Götter gerechnet wird⁵¹.

So werden wir abermals ein Jahrhundert weitergeführt, ins 6. Jahrhundert, die Zeit des babylonischen Exils. Hier können wir bei einem großen Schriftsteller, dem Heilspropheten Deuterjesaia⁵², gewissermaßen am lebenden Objekt beobachten, wie mit höchster Mühe das polytheistische Koordinatennetz zerbrochen wird, um, ohne schon ein neues, monotheistisches zur Verfügung zu haben, dennoch nun endlich monotheistisch zu sprechen.

Deuterjesaia muß am Anfang seiner Dichtung noch von der Existenz der vielen Götter ausgehen. Sie werden vor ein kosmisches Gericht zitiert. Hier wird ihnen aus den Geschehnissen nachgewiesen, daß sie nicht über der Geschichte stehen. Denn sie konnten nicht die Zukunft voraussagen. Daraus folgt, daß sie machtlos sind. Und das heißt: Es gibt sie überhaupt nicht. In diesem Zusammenhang erklingt dann der hymnische Selbstpreis Jahwes: „Ich bin der Erste und ich der Letzte, und außer mir ist kein Gott. Wer ist wie ich? Er trete hervor . . . Ihr seid meine Zeugen. Ist ein Gott außer mir? Ist ein Fels? Ich weiß keinen“⁵³. Selbst die hier benutzte Redeform des hymnischen Selbstpreises der Gottheit stammt noch aus polytheistischer Tradition. Dort konnte eine Gottheit sich auf diese Weise als die einzige und

⁴⁷ Am 9, 7.

⁴⁸ Jer 2, 5f.

⁴⁹ Jer 2, 11.

⁵⁰ Dtn 32, 17.21.

⁵¹ Dtn 32, 8.43 in dem aus Qumranfragmenten und Septuaginta erschließbaren ursprünglichen Text.

⁵² Grundbestand von Jes 40—56.

⁵³ Jes 54, 6—8, und öfter ähnlich.

unvergleichbare erklären, etwa Inanna in Sumer⁵⁴. Eine Negation der Existenz der anderen Götter bedeutete das nicht. Aber hier bei Deuterojesaia ist nun doch die Negation gemeint. In der zweiten Hälfte der Dichtung sind die anderen Götter spurlos verschwunden. Die Heidenvölker können als nach Gerechtigkeit Trachtende und gleichsam als neues Volk Jahwes von jetzt an das Heil in Jerusalem finden⁵⁵. Seit Deuterojesaia wird monotheistisch gedacht. Der Spott auf die Anfertigung von Götzenbildern setzt ein. Wenn sich erst einmal, wie in SapSal 13—15, die griechische Philosophie zum Vehikel der Aussage gemacht hat⁵⁶, haben wir theoretischen Monotheismus ohne jedes Ausdrucksproblem. Eine neue Sprache hat sich durchgesetzt. Aber wie spät.

Wenn ich recht sehe, kam es in Israel erst zum Monotheismus, als dieser überall schon in der Luft lag. Auch in Persien und in Griechenland wuchs damals diese Frucht am Baum. Die Eifersucht Jahwes mag Israel in besonderer Weise auf monotheistisches Denken vorbereitet haben, weil Israel in seiner kultischen Praxis dadurch schon lange daran gewöhnt war, nur einen einzigen Gott zu verehren. Das ist aber alles. Von sich aus hatte Jahwes Alleinverehrungsanspruch keineswegs auf eine Veränderung des theoretischen Rahmens gedrängt. Die Rede von Jahwes Eifersucht benötigte sogar die polytheistische Sprache, um sinnvoll verstanden zu werden. Deshalb verlor sie auch jede Bedeutung, als der Monotheismus sich durchgesetzt hatte. Sie wurde zu einer Metapher⁵⁷.

3. Jahwes Eifersucht — Anspruch auf „besondere Offenbarung“

Sehen wir Polytheismus (in seiner geschilderten differenzierten Gestalt) und Monotheismus als zwei einander ablösende Sprachen an, mit deren Hilfe der Mensch über Göttliches spricht, dann müßte es Regeln und Möglichkeiten der Übersetzung von der einen Sprache in die andere geben. Denn offenbar hat das Wort „Gott“ in den beiden Sprachen nicht die gleiche Bedeutung. Sonst könnte es nicht einmal für einen, einmal für viele gesetzt werden, wobei im ersten Fall der eine *ex definitione* einzig ist.

Der Schlüssel zur Übersetzung dürfte folgender sein. Gott ist — monotheistisch formuliert — zwar einer, aber er leuchtet den Menschen vielfach auf und wird von ihnen vielfach verehrt. Ein polytheistischer Gott ist — weiterhin monotheistisch formuliert — nicht der eine Gott, wie er in sich ist, sondern dieser eine in einer seiner Kundgaben, in einer der Formen seiner Verehrung. Weil es viele Gotteserfahrungen und viele Kulte gibt, gibt es auch viele Götter. Weil man Erfahrungen und Riten weitergibt, gibt es Götter,

⁵⁴ Vgl. A. FALKENSTEIN und W. VON SODEN, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete (Zürich 1953) 67—68.

⁵⁵ Jes 51.

⁵⁶ Vgl. F. RICKEN, Gab es eine hellenistische Vorlage für Weish 13—15? (Bb 49, 1968, 54—86); J. M. REESE, Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences (AnBibl 41, Rom 1970) 50—62.

⁵⁷ Den Monotheismus definiert Philo von Alexandrien in Anlehnung an Aristoteles dagegen treffend als die Lehre von der „göttlichen Monarchie“.

von denen man aus der Tradition erfährt. Traditionen machen ehemalige Erfahrungen nicht nur bewußt, sondern in einem gewissen Maß auch wiederholbar. Daher ist es wertvoll, Götter auszutauschen und von bisher unbekanntem Göttern zu erfahren. Identifikationen von Göttern sind religiöse Erkenntnisprozesse.

Und nun zur Monolatrie. Da jede religiöse Erfahrung auf Tiefe und Grenzenlosigkeit angelegt ist, gehören henotheistische und monolatratische Phänomene geradezu notwendig zum Polytheismus. Denn wer dem Göttlichen in einem der vielen Götter wirklich begegnet, begegnet dem Einen. Im Augenblick der Begegnung müßte er den Namen eines anderen Gottes nicht als Vermehrung, sondern als Störung seiner Erfahrung betrachten. Doch gilt das nur für diesen Augenblick. In einem andern Augenblick mag demselben Menschen ein anderer Gott den Weg zum einen Gott eröffnen.

Was bedeutet unter diesen Voraussetzungen ein eifersüchtiger polytheistischer Gott? Es kann nur bedeuten, daß für diejenige religiöse Erfahrung, für die der Name dieses Gottes steht, ein neuartiger Anspruch erhoben wird. Es wird eine Kundgabe Gottes beansprucht, wie sie an den anderen Offenbarungsstellen — polytheistisch gesprochen: bei den anderen Göttern — in dieser Art nicht zu haben ist. Diesen Gott zu verlassen und zu anderen Göttern zu gehen müßte bedeuten, den einen Gott nicht mehr so zu erfahren, wie man ihn hier erfahren hat. Falls der polytheistische Gott Jahwe ein eifersüchtiger Gott genannt werden muß, dann steht er — monotheistisch gesprochen — für eine Offenbarung des einen Gottes, die so ist, daß sie nicht immer und überall gemacht werden kann. Nicht also für diese oder jene Form der allgemeinen Offenbarung Gottes, sondern für eine besondere Offenbarung.

Wir sind am Ziel der Überlegungen. In den letzten Phasen des Alten Testaments begegnen wir in der weisheitlichen Spekulation einer Theorie der doppelten Offenbarung: einer allgemeinen, die auf der Schöpfung gründet und allen Menschen zugänglich ist, und einer besonderen, die an Israel erging. Wir fragten, ob es für diese Theorie im eigentlichen Alten Testament eine Vorstufe gebe. Um die Frage zu klären, mußte zunächst der Wechsel von der polytheistischen zur monotheistischen Sprache festgestellt und in seinem Wesen verständlich gemacht werden. Nachdem ein Weg gefunden war, polytheistische und monotheistische Aussagen wechselseitig zu übersetzen, konnten wir Israels zentrales Theologumenon von Jahwes Eifersucht interpretieren als die ältere Form der späteren Behauptung, an Israel sei über die an die ganze Menschheit ergangene allgemeine Offenbarung hinaus eine besondere Offenbarung Gottes ergangen.

Israel hat das behauptet, es hat diesen Anspruch erhoben. Er setzt sich fort im entsprechenden Anspruch des Neuen Testaments und der Christen. Es wäre zu klären, ob in Indien jemals ein vergleichbarer Anspruch erhoben wurde. Dabei wäre nicht allein in jenen Bereichen zu fragen, in denen philosophisch — sei es atheistisch, theistisch oder monistisch — eine Übersetzung der älteren polytheistischen Sprache versucht wurde, sondern auch in jenen Bereichen der älteren Religion oder der sich auch weiterhin entwickelnden Volksreligion, in denen polytheistisch gesprochen wurde und wird. Vielleicht

ist es bei einer derartig erweiterten Frage dann doch nicht so, daß Indien nur Kritik und aus überlegener philosophischer Einsicht kommendes lächelndes Unverständnis für einen solchen Anspruch hätte⁵⁸. Allerdings stünde dann Anspruch gegen Anspruch, und die Gesprächssituation wäre nochmals komplizierter. Eine Auseinandersetzung zwischen dem Anspruch einer besonderen Offenbarung und der grundsätzlichen philosophischen Ablehnung einer solchen ist auf jeden Fall unvermeidbar.

⁵⁸ Den Mut, diese Vermutung auszusprechen, hat mir ein Gespräch mit Herrn F. HARDY, Lecturer für Vergleichende Religionswissenschaft am King's College, University of London, gegeben, dem ich für seine Hinweise herzlich danke.