

Wie viel Pluralismus kann sich eine Religion leisten? Zum Umgang mit religiöser Vielfalt im Alten Israel

Rainer Albertz

Religiöse Vielfalt wird heute in Deutschland intensiver wahrgenommen als noch vor zwei Jahrzehnten. Auch wird sie weniger als Bereicherung erfahren denn als Beunruhigung oder gar als Bedrohung. Auch für die Führer der Religionsgemeinschaften und ihre Theologen stellt die religiöse Pluralisierung eine Herausforderung dar, die häufig als bedrohlich empfunden wird – kann doch die Vielfalt von Religionsgemeinschaften in einer Gesellschaft den Wahrheitsanspruch ihrer theologischen Lehraussagen und ihren öffentlichen Einfluss in Frage stellen und droht doch ein zu großer religiöser Pluralismus innerhalb ihrer Religionsgemeinschaft den Zusammenhalt der Gruppe zu schwächen und eine Relativierung ihrer Normen zu begünstigen. Auch die Kirchenführer und Theologen hängen dem Homogenisierungsmythos nach. Doch ist eine solche einseitig negative Einschätzung des religiösen Pluralismus berechtigt? Könnten die multireligiöse Situation und die innere Pluralität der Religionen nicht auch eine Bereicherung für alle Religionsgemeinschaften sein?

Zur Beantwortung dieser Fragen möchte ich mich im vorliegenden Beitrag als christlicher Theologe auf die christlichen Kirchen beschränken und gut protestantisch nach den biblischen Traditionen fragen, auf die sich diese berufen. Dabei möchte ich aber in die Rolle des Religionshistorikers schlüpfen, der diese Traditionen vornehmlich von außen betrachtet und aus historischer Perspektive interpretiert. Folgt man dieser Sicht, so ist es aus heutiger Perspektive immerhin erstaunlich, dass das Neue Testament nicht ein, sondern gleich vier Evangelien enthält, die auf recht unterschiedliche Weise von Jesus Christus erzählen. Und neben den Paulusbriefen wurde auch der Jakobusbrief aufgenommen, der in der zentralen Frage christlicher Rechtfertigung eine konträre Haltung vertritt. Offenbar haben die Kirchenführer und Theologen der Alten Kirche, die im 4. Jahrhundert n. Chr. das Neue Testament als zweiten Teil ihrer Heiligen Schrift kanonisierten, diese spannungsreiche Vielfalt nicht als Bedrohung empfunden, sondern als sachgemäßen Ausdruck ihrer religiösen Gemeinschaft.

Sind die vielstimmigen neutestamentlichen Schriften immerhin noch auf ein Zentrum, nämlich Jesus Christus, bezogen, so fehlt den 39 beziehungsweise 48 Büchern, die im hebräischen beziehungsweise griechischen Alten Testament als erster Teil des christlichen Kanons gesammelt worden sind, eine solche sachliche Mitte. Krampfhaftige Versuche christlicher Theologen, innerhalb dieser stark divergierenden Bücher, die über einen Zeitraum von mehr als 500 Jahren entstanden sind, eine solche theologische Mitte zu finden, führten zu fragwürdigen Generalaussagen wie ›die Erwählung des Volkes Israels‹ oder ›der Gott JHWH‹, doch gibt es Bücher, die entweder Israel (Hiob) oder JHWH (Esther) gar nicht erwähnen. Die Spannweite interner Pluralität, die das Judentum und ihm folgend das Christentum im Alten Testament als Grundlage ihrer religiösen Gemeinschaft kanonisiert haben, ist ganz erstaunlich. Sie sträubt sich erfolgreich gegen die Konstruktion einheitlicher dogmatischer Systeme und eindeutiger Normen. Aus dieser Beobachtung stellt sich die religionshistorische Frage: Wie konnten sich die altisraelitische Religion und das frühe Judentum dieses Ausmaß an innerer Pluralität leisten, das uns heute fremd oder sogar bedrohlich erscheint?

Ich möchte die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen des Pluralismus innerhalb der Religion des Alten Israel an einem interessanten Phänomen diskutieren, das noch nicht allgemein wahrgenommen worden ist: am religionsinternen Pluralismus von Familienreligion und offizieller Religion, der sich nicht nur im Alten Testament selbst, sondern auch in vielen archäologischen und epigraphischen Zeugnissen niedergeschlagen hat.

1. Die Divergenz familiärer und offizieller Religion

Es ist ein auf den ersten Blick überraschender Befund, dass das, was die alten Israeliten in ihren Familien geglaubt und religiös praktiziert haben, teilweise weit von den Glaubensinhalten und Riten der offiziellen Religion abwich, welche die Priester, Propheten und königlichen Schreiber – in sich durchaus facettenreich – als ›den Glauben Israels‹ beschrieben und zunehmend festgelegt haben. Zu diesem Befund gelangt man schon auf der Grundlage des biblischen Materials.¹ Es zeigt sich erst recht, wenn man auch das archäolo-

¹ Vgl. Albertz 1978, 23–198.

gische, ikonographische und epigraphische Material umfassend in die Untersuchung mit einbezieht.²

Zunächst zum biblischen Befund: In den Volksklagepsalmen ist zu beobachten, dass sich die versammelte Kultgemeinde in ihrer Not häufig auf Heilsereignisse aus der Geschichte des Volkes Israel zurückbezieht,³ um Gott zum rettenden Eingreifen zu bewegen. So erinnert das Volk JHWH in Ps 80,9–12 etwa daran, dass er es aus Ägypten herausgerissen und im verheißenen Land eingepflanzt habe. Darum könne er jetzt doch Israel nicht einfach seinen Feinden preisgeben (Ps 80,13–14). In den individuellen Klagebeten des Psalters jedoch fehlen solche heilsgeschichtlichen Rückblicke so gut wie ganz.⁴ Die an sich naheliegende Argumentation ›Du hast doch Israel aus Ägypten befreit, nun rette auch mich aus meiner Not‹, kommt in keinem einzigen individuellen Klagepsalm vor. Das ist insofern erstaunlich, als diese Psalmen längst keine Privatgebete aus den Familien mehr darstellen, sondern Gebetsformulare, die meist von Priester- und Laientheologen, das heißt Trägern der offiziellen JHWH-Religion, in der überlieferten Form ausformuliert und den Betern zur Verfügung gestellt sind. Die individuellen Klagepsalmen spiegeln nur noch auf indirekte Weise die israelitische Familienreligion.⁵

Dieser soeben aufgezeigte Befund findet nun eine eindrucksvolle Bestätigung durch eine ganz andere Textgruppe, deren familiäre Herkunft außer Frage steht: die Personennamen. Die hebräischen Personennamen sind – wie die Personennamen der umliegenden alten Kulturen – zu einem hohen Prozentsatz *theophor* (›Gott tragend‹), das heißt: Sie stellen kleine Dankgebete, Bittgebete, oder religiöse Bekenntnisse dar (zum Beispiel *'Elīša'* ›Mein Gott hat [mich] gerettet‹, *Yēberekyāhū* ›JHWH möge segnen‹ oder *'Abī'ezer* ›Mein [göttlicher] Vater ist [meine] Hilfe‹) und bezeugen so auf direkte Wei-

² Vgl. Albertz/Schmitt 2012.

³ So Ps 74,2; 80,9–12; 89,20–38; Jes 63,7–14. Bei den im Folgenden zitierten Bibelstellen handelt es sich um eigene Übersetzungen aus dem hebräischen Text.

⁴ Es gibt nur drei Ausnahmen in den 39 individuellen Klagepsalmen, die sich alle als solche erklären lassen. Der Rückblick auf das nicht enttäuschte Vertrauen der Väter (Ps 22,4–6) geht auf eine Verwendung des Klagepsalms in einer frommen Armengemeinde zurück (vgl. Ps 22,24–27). Der Bezug auf Gottes frühere Heilstaten in der Geschichte Israels in Ps 77,6.12.14–21 hängt mit dem Umstand zusammen, dass hier ein Beter in der Exilszeit über die ›geistliche‹ Not der Gottesferne klagt. Im Fall von Ps 143,5 scheint die Erinnerung an Gottes frühere Wunder in der Geschichte in den Text nachträglich eingeschoben zu sein, da sie die Klage des Psalms (Ps 143,4.6) unterbricht.

⁵ Vgl. Albertz 1978, 23–32.

se die religiösen Erfahrungen, welche die Eltern eines Kindes, insbesondere die Mütter, im Umfeld der Geburt gemacht haben. Eine neuere Untersuchung der Namen von rund 3.000 Personen, die auf Siegeln, Siegelabdrücken, Tonscherben oder in Steininschriften aus dem 9. bis 6. Jahrhundert v. Chr. (also sämtlich in außerbiblischen Quellen) überliefert sind,⁶ lieferte nun folgendes Ergebnis: In keinem einzigen fand sich ein eindeutiger Bezug auf einen der zentralen Glaubensinhalte der offiziellen Religion Israels, weder auf den Exodus, noch auf die Landnahme, die Sinai-Offenbarung, die Erwählung des davidischen Königs oder JHWHs Präsenz auf dem Zionsberg in Jerusalem. Das ist ein bemerkenswerter Befund.

Es gibt nur ganz wenige Fälle, die diesen Befund relativieren könnten. Zwei möchte ich hier vorführen.⁷ Sechzehn Mal ist der Name *Hiššilyāhū* epigraphisch belegt. Das darin verwendete Verb *nāšal* bedeutet im Kausativstamm ›herausreißen, retten‹. Man könnte den Namen also mit ›JHWH hat herausgerissen‹ oder ›JHWH hat gerettet‹ übersetzen. Da nun das Verb *nāšal* mehrfach im Zusammenhang der Rettung Israels aus der ägyptischen Fron gebraucht wird,⁸ könnte man denken, der Name wolle auf den Exodus anspielen. Dass Israel nicht genannt ist, wäre kein Hinderungsgrund, da in den nordwestsemitischen Namen – im Unterschied zu den ostsemitischen – generell die Objekte fehlen. Doch spricht gegen eine solche Annahme die Tatsache, dass entsprechende Namen auch in Nachbarkulturen vorkommen, so *Hiššil'ēl* ›El hat herausgerissen‹ in Ammon und *Yaššilba'al* ›Baal hat herausgerissen‹ in Moab, den beiden Nachbarn im Ostjordanland. Diese Völker können sich kaum auf den Exodus Israels bezogen haben und sie haben – soweit wir wissen – auch keinen eigenen Exodus erlebt. So beziehen sich die Namen sehr wahrscheinlich gar nicht auf ein politisches Ereignis, sondern auf die Geburt eines Kindes: JHWH hat das Baby aus dem Mutterleib herausgerissen, das heißt zur Welt gebracht. Diese Schlussfolgerung wird durch die Tatsache unterstützt, dass die beiden Hauptverben für den Exodus, nämlich *yāšā'* im Kausativ ›herausführen‹ und *'ālāh* im Kausativ ›heraufführen‹ in der Namengebung fehlen.

Der zweite Fall betrifft den Namen *Šėkanyāhū*, den man mit ›JHWH hat Wohnung genommen‹ übersetzen kann. Die Vorstellung, dass JHWH

6 Vgl. Albertz/Schmitt 2012, 245–386. In den Tabellen (S. 534–609) finden sich auch alle Belege. Ein großer Teil von ihnen ist erschienen in den Editionen von Avigad/Sass 1997; Renz/Röllig 1995–2003; Deutsch 2003.

7 Vgl. dazu ausführlicher Albertz/Schmitt 2012, 262–269.

8 So zum Beispiel Ex 3,8; 6,6; 18,9–10; Jos 24,10 u. ö.

in seinem Tempel wohnt, ist in der Jerusalemer Tempeltheologie geläufig⁹ und wird mit dem gleichen Verb *šākan* ›wohnen‹ ausgedrückt. So hat Martin Noth diesen Namen, der auch in der Bibel – dort aber nur in späten Texten – vorkommt, auf den Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels nach dem Exil bezogen.¹⁰ Das wäre ein klarer Bezug auf die Volksgeschichte Israels! Doch ist der Name inzwischen acht Mal aus der vorexilischen Zeit bezeugt, er müsste sich also auf den ersten Jerusalemer Tempel beziehen. Da der Name aber darüber hinaus auch noch einmal in der typisch nordisraelitischen Lautung *Šēkanyau* oder *-yô* in den Inschriften aus Kuntillet Ajrud aus dem 9. Jahrhundert v. Chr. erscheint,¹¹ ist ein Bezug auf das Jerusalemer Heiligtum ganz unwahrscheinlich. Wahrscheinlich bezieht er sich gar nicht auf ein etabliertes Heiligtum, in dem die Anwesenheit Gottes etwas so Außergewöhnliches nicht wäre, dass man es extra erwähnen müsste, sondern auf den Hauskult, in dem JHWH seine passagere Präsenz dort, etwa aufgrund einer glücklich gewährten Schwangerschaft, bewiesen hat. JHWH war im familiären Bitritual wirklich anwesend. Das ist eine erwähnenswerte Tatsache! Eine solche Deutung wird dadurch unterstützt, dass andere typische Begriffe priesterlicher Heiligtumstheologie, wie ›heilig sein‹, ›rein sein‹, ›sühnen‹ oder ›Herrlichkeit‹ (Gottes) in der Namengebung fehlen.

Ähnlich gelagerte Fälle weisen alle in die gleiche Richtung: All die großen heilsgeschichtlichen Daten in der Geschichte JHWHs mit Israel und all die theologischen Konzeptionen über JHWHs Anwesenheit in den großen Tempeln des Landes, welche für die Priester, Propheten und königlichen Schreiber von grundlegender Bedeutung für die Gottesbeziehung Israels waren, spielten ganz offenbar in der von den Familien in ihren Häusern und an ihren Wohnorten praktizierten Religion während der monarchischen Zeit keine Rolle. Dem entspricht die Tatsache, dass auch keines der aus der israelitischen Familienreligion bekannten Rituale mit der Heilsgeschichte Israels zu tun hatte. Selbst das Passahritual, bei dem im Frühjahr die Türbalken des Hauses mit dem Blut des Passahlammes bestrichen wurden, und die Familie das geröstete Fleisch des Tieres in einem nächtlichen Mahl verzehrte, hatte vor der Josianischen Reform noch nichts mit dem Exodus zu tun. Es war ein apotropäischer, ein Unheil abwehrender Ritus, der den Zusammenhalt der

⁹ Vgl. etwa 1. Kön 8,12–13; Jes 8,18 u. ö.

¹⁰ Vgl. Noth 1928, 215.

¹¹ Zu dieser Karawanenstation im südöstlichen Negev vgl. jetzt Meshel 2012.

Familie stärken und sie vor dämonischen Angriffen schützen sollte.¹² Nun ist es ganz unwahrscheinlich, dass den Familien die offiziellen Traditionen der israelitischen Religion unbekannt gewesen sein sollten, immerhin nahmen sie dreimal im Jahr an den großen Wallfahrtsfesten an den regionalen und staatlichen Heiligtümern teil und konnten – wie wir aus vielen Anspielungen etwa in den Prophetenworten wissen – dabei öffentlich auf diese Heilstraditionen Israels hin angesprochen werden.¹³ Beim Mazzotfest, dem Fest der Gerstenernte im Frühjahr, wurde spätestens seit dem 8. Jahrhundert v. Chr. ausdrücklich des Exoduseignisses gedacht (Ex 23,15)! Aber im familiären Hauskult, bei dem es – wie etwa bei der Krankheit eines Familienmitglieds oder der Geburt eines Kindes – um das Überleben der Familie und ihrer Mitglieder ging, bezogen sich die Familien offenbar weniger auf die kollektiven heilsgeschichtlichen Ereignisse als vielmehr lieber auf ihren eigenen Schatz familiär geteilter religiöser Erfahrungen.

2. Wichtige Kennzeichen der älteren Familienreligion

Soweit aus den religiösen Aussagen der Personennamen erkennbar, kreiste die ältere israelitische Familienreligion vor dem Ende des 7. Jahrhunderts um die göttliche Zuwendung, Rettung, Hilfe, sowie den Beistand und Schutz für die Familie und ihre Mitglieder. Die Dank- und Bekenntnisnamen wie *Ba'alzākar* ›Baal hat (meiner) gedacht‹, *Yēša'yāhū* ›JHWH hat gerettet‹, *'Aḥī'ezer* ›mein (göttlicher) Bruder ist (meine) Hilfe‹, *'Immādiyāhū* ›JHWH ist bei mir‹ oder *'Elī'oz* ›mein Gott ist (mein starker) Schutz‹ seien hierfür ein Beleg. Ein spezifisches Zentrum der Familienreligion bildete offenbar die Geburt eines Kindes. Nicht weniger als knapp 30 Prozent aller Personennamen lassen sich ihm zuordnen. Dabei wurden alle Akte dieses unter den damaligen medizinischen Verhältnissen nicht ganz ungefährlichen und oftmals als wundersam erfahrenen Vorgangs mit dem Handeln Gottes in Verbindung gebracht: Die Beseitigung der Schmach der Kinderlosigkeit, Gebete,

¹² Vgl. Albertz/Schmitt 2012, 399–400; der Ritus ist erst im letzten Drittel des 7. Jahrhunderts v. Chr. im Zuge einer Verbindung mit dem Mazzotfest, das nun am zentralen Heiligtum gefeiert werden sollte, auf den Exodus bezogen worden (vgl. Dtn 16,1–8). Dieser Bezug blieb dem Fest auch bei der Restitution des familiären Ritus seit der Exilszeit erhalten (Ex 12,1–13,20–27).

¹³ Vgl. etwa in Hos 9,10–13; Jes 5,1–7; Jer 2,1–13 u. ö.

Gelübde, Geburtsorakel, Zeugung, Empfängnis, Schwangerschaft, Entbindung, Sorge um das Neugeborene und dessen Aufnahme in die Familie. Auch hierfür seien als Beispiele einige Personennamen genannt: 'Asapyāhū ›JHWH hat weggenommen (die Schande der Kinderlosigkeit)‹,¹⁴ Ten'el ›Gib, oh Gott‹, Šā'ul ›der Erbetene‹, Dērašyāhū ›JHWH hat die (Erfüllung des Gelübdes) nachgefragt‹,¹⁵ Ba'alnaḥaš ›Baal hat (durch ein Omen) vorhergesagt‹, nämlich das Kind beziehungsweise mich, den Namensträger, Pētah[yāh] ›(JHWH) hat (den Mutterleib) geöffnet‹, Šēbakyāhū ›JHWH hat (das Kind/mich im Mutterleib) gewebt‹, Bēnā'ānat ›(die Göttin) Anat hat geschaffen‹, nämlich das Kind beziehungsweise mich, den Namensträger, Daltāyāhū ›Du, JHWH, hast (mich) herausgezogen‹, Pēqahyau ›JHWH hat (dem Kind/mir) die Augen geöffnet‹, 'Amasyāhū ›JHWH hat (das Kind/mich) auf den Arm genommen‹, 'Elnātan ›El hat (das Kind/mich) geschenkt‹.

Die Auswahl an Beispielen ließe sich erweitern, doch machen bereits die genannten Beispiele deutlich, mit welcher Detailliertheit denkwürdige Stadien des Geburtsprozesses im familiären Kontext religiös nachgezeichnet werden. In der offiziellen JHWH-Religion hingegen sucht man solche Aussagen vergeblich; dazu war für die Großgruppe des Volkes die Geburt eines Kindes – wenn es sich nicht um eine für Israel wichtige Person handelte – viel zu unerheblich. Die Detailliertheit erklärt sich daraus, dass für die Kleingruppe der Familie die Geburt eines Kindes von elementarer Bedeutung war, sogar noch elementarer als heute. Wurden doch die Kinder als Arbeitskräfte für den familiären Wirtschaftsbetrieb benötigt und bildeten die einzige soziale Absicherung für das Alter. Zudem war das Leben der damaligen Frauen häufig durch eine dauernde Abfolge von Schwangerschaften und Geburten ausgefüllt und gefährdet. Durch die starke Ausrichtung auf die Geburt war die Familienreligion direkt auf die Reproduktions- und Sozialisationsfunktion der Familie bezogen, die sie ganz wesentlich als Kleingruppe eigenen Typs definieren.

Unter den Geburtsnamen begegnen auch einige, die Gott für den erfahrenen Segen danken beziehungsweise ihn für die Zukunft erbitten (zum Beispiel Berekyāhū ›JHWH hat gesegnet‹ oder Yēberekyāhū ›JHWH möge segnen‹). Segen ist im Alten Testament die Kraft der Fruchtbarkeit, die sich in der Fruchtbarkeit von Mann und Frau äußert (vgl. Gen 1,28 »Seid fruchtbar und mehret euch!«). Allerdings ist diese geheimnisvolle Kraft nicht auf

14 Zu diesem Sinn vgl. die Verwendung des Verbs in Gen 30,23.

15 Zu diesem Sinn vgl. die Verwendung des Verbs in Dtn 23,22.

den Menschen beschränkt, sondern umfasst ebenso auch die Fruchtbarkeit der Tiere und des Ackers; sogar der Erfolg menschlicher Arbeit ist einbezogen (Dtn 28,3–6). Auf diesen Segen im weiteren Sinn sind eine ganze Reihe familiärer Rituale bezogen, so das Erstlingsopfer in Bezug auf die ackerbäuerlichen Erträge,¹⁶ das Erstgeburtsoffer in Bezug auf die Haustiere¹⁷ – die menschliche Erstgeburt wurde durch ein Tieropfer ausgelöst¹⁸ – und die rituelle Ackerbrache jedes siebte Jahr (Dtn 23,10–11). Durch alle diese Opfergaben und Verzichtleistungen sollten der göttliche Geber des Segens geehrt und die Segenskräfte für die Zukunft gesichert werden. So war ein zweites Zentrum der Familienreligion direkt auf die wirtschaftlichen Funktionen der Familie, nämlich Ackerbau und Viehzucht, bezogen, ebenfalls ein überlebenswichtiger Bereich, da die israelitischen Familien in dieser Zeit weitgehend autarke kleine Wirtschaftseinheiten darstellten. Mit ihren beiden Zentren war somit die israelitische Familienreligion unmittelbar auf zentrale Lebensbedürfnisse (Reproduktion, Produktion) dieser sozialen Gruppe ausgerichtet. Von dort her bezog sie einen Teil ihrer Eigentümlichkeiten.

Doch reichten die Bezüge zwischen der Familie als soziale Gruppe und der von ihr praktizierten Religion sogar noch weiter, bis in die sozialen und religiösen Strukturen hinein. Die Gottesbeziehung ist in der Familienreligion durch ein enges personales, emotionales Verhältnis geprägt. Der hier verehrte Gott wird gerne als ›mein Gott‹ tituliert, wie nicht nur aus einigen Personennamen (zum Beispiel *'Elisāmak* ›mein Gott hat mich unterstützt‹), sondern auch den individuellen Klagepsalmen eindeutig hervorgeht.¹⁹ Der Familiengott wird somit als ein persönlicher Schutzgott verstanden. Diese enge personale Gottesbeziehung ist auf der einen Seite durch das Gefühl des Vertrauens gekennzeichnet, wie wiederum einige Namen (*Mibṭahyāhū* ›[mein] Vertrauen ist JHWH‹) und Klagepsalmen (Ps 71,5 »JHWH ist mein Vertrauen [*mibṭahî*] von meiner Jugend an«) verdeutlichen. Auf der anderen Seite ist das personale Gottesverhältnis von dem Gefühl der Abhängigkeit und Loyalität geprägt, wie dies etwa die Personennamen mit dem Begriff *'abad* ›Knecht, Diener‹ ausdrücken (zum Beispiel *'Abdiyau* ›Diener JHWHs‹, schon aus dem 9. Jahrhundert; vgl. Ps 143,12). Da die Eltern solche Namen ihren Kindern bei der Geburt gaben, noch bevor diese ein reli-

16 Vgl. dazu Ex 22,28a; 23,19; 34,22.26.

17 Vgl. dazu Ex 13,12; 34,19–20; Dtn 15,19–20.

18 So eindeutig in Ex 13,13.15; 22,28b; 34,20.

19 Vgl. zum Beispiel Ps 22,2: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« Die Bezeichnung begegnet nicht weniger als 29 Mal in 39 individuellen Klagepsalmen.

giöses Bekenntnis ablegen konnten, und diese solche Namen bis zu ihrem Lebensende trugen, wurde das persönliche Vertrauens- und Abhängigkeitsverhältnis zum Familiengott offenbar als unbedingtes und unaufkündbares verstanden, das ein ganzes Leben lang andauern sollte. Nimmt man nun noch die Beobachtung hinzu, dass der Familiengott in den Personennamen selber gerne als ›Vater‹ oder (älter) ›Bruder‹, möglicherweise sogar als ›Mutter‹ titulierte wurde,²⁰ deren Aufgabe es war, für die Kinder zu sorgen, dann wird die Analogie vollends klar: Das enge persönliche, unbedingte und unkündbare Verhältnis zum Familiengott wurde analog zu der sozialen Beziehung konstruiert, die kleine Kinder zu ihren Eltern, beziehungsweise – bei deren Tod – zu ihren ältesten Geschwistern haben. Auch diese soziale Beziehung zeichnet sich durch emotionale Nähe und ein Gefühl von Vertrauen und Abhängigkeit aus und auch sie wird weithin als unbedingte und unkündbar erlebt. Die Soziologin Rosemarie Nave-Herz hat herausgestellt, dass es sich bei dem Kooperations- und Solidaritätsverhältnis innerhalb der Familie, so sehr es sich auch kulturell und historisch wandeln mag, »immer um ein spezifisch erklärtes und von anderen Interaktionsbeziehungen in der jeweiligen Gesellschaft abgehobenes Verhältnis handelt.«²¹ Es sind die ganz spezifisch erklärten Interaktionsbeziehungen zwischen den Eltern und ihren kleinen Kindern, welche die innere Struktur der Familienreligion geprägt haben. Weil sie von allen anderen Interaktionsbeziehungen der Gesellschaft abgehoben sind, darum hat auch die Familienreligion ihr ganz besonderes Gepräge. Der religionsinterne Pluralismus zwischen Familienreligion und offizieller Religion hat mit soziologischen Strukturdifferenzen zwischen familiärer Kleingruppe und politischer Großgruppe zu tun.

Frägt man nach der theologischen Basis, auf die sich das lebenslange persönliche Vertrauens- und Abhängigkeitsverhältnis zum Familiengott gründet, so stößt man auf die Vorstellung, dass jeder einzelne Mensch von Gott geschaffen wird. Nach alttestamentlicher Vorstellung findet dieses göttliche Schöpfungshandeln im Mutterleib während der Schwangerschaft und bei der Entbindung der Mutter statt.²² In den Personennamen drückt sich dieser

20 Insgesamt in 13 Prozent aller theophorer Namen. Ob sich die wenigen Namen mit dem Bildungselement *'em* ›Mutter‹ auf die göttliche Mutter beziehen, ist bezüglich der hebräischen Namen unsicher; sicher lässt sich ein solcher Bezug bei einigen phönizischen Namen nachweisen, vgl. Albertz/Schmitt 2012, 576–578.

21 Vgl. Nave-Herz 2002, 148–149.

22 So explizit in Jer 1,5; Ps 139,13; Hi 10,8–11; 31,15.

Glaube in einer großen Zahl sogenannter ›Schöpfungsnamen‹ aus,²³ die immerhin ein Viertel aller Geburtsnamen ausmachen. Als Beispiele seien hier nur *‘Asā’el* ›El hat (das Kind/mich) gemacht‹ oder *Miqnēyāhū* ›Geschöpf JHWHs‹ angeführt. Der unmittelbare Zusammenhang zwischen Erschaffung und Gottesbeziehung wird durch Bekenntnisse der Zuversicht zweier Klagepsalmen hergestellt:

- Ps 22,10 Ja, du warst es, der mich aus dem Mutterleib zog,
 der mir Vertrauen einflößte an meiner Mutter Brust.
- 11 Auf dich bin ich geworfen von Mutterleib an
 vom Leib meiner Mutter an bist du mein Gott.
- Ps 71,5 Ja, du bist meine Hoffnung, Adonaj
 JHWH, mein Vertrauen von meiner Jugend an.
- 6 Von Mutterleib an habe ich mich auf dich gestützt,
 du bist es, der mich vom Leib meiner Mutter abgeschnitten hat.
 Auf dich ging mein ständiges Loblied.
- 7 Ich wurde zu einem erschreckenden Zeichen für viele,
 aber du bist meine starke Zuflucht.

Der persönliche Schöpfungsakt wird hier als Entbindung vorgestellt, bei der Gott wie eine Hebamme den Beter aus dem Mutterleib zog oder seine Nabelschnur abtrennte. Indem Gott sein Geschöpf zu einer eigenen Person machte, begründete er zugleich seine persönliche Beziehung zu ihr, die von Vertrauen und Abhängigkeit geprägt ist. Beruhte aber die persönliche Gottesbeziehung der einzelnen Familienmitglieder auf ihrer persönlichen Erschaffung, dann hatte sie eine völlig andere Basis als die Gottesbeziehung des Volkes Israel: War jene durch geschichtliche Heilstaten JHWHs, etwa durch die Befreiung aus Ägypten oder die Erwählung Jerusalems begründet, so ruhte diese auf einem kreatürlichen göttlichen Schöpfungshandeln. Dies ist der theologische Kern des religionsinternen Pluralismus zwischen der familiären und der offiziellen Religion Israels.

Verfügte die familiäre Frömmigkeit über einen eigenen, von der Religion des Volkes weithin unabhängigen Glaubensgrund, so verwundert es nicht, dass in den israelitischen Familien auch andere Götter als der Nationalgott JHWH verehrt werden konnten. Nach Ausweis der Bibel machte der Anteil der JHWH-haltigen Namen in der frühen Königszeit gerade einmal circa 25 Prozent aus. Der Anteil der Namen, die den syrisch-kanaanäischen

²³ Es sind 63 verschiedene Namen belegt, die insgesamt 227 Mal vorkommen, vgl. Albertz/Schmitt 2012, 277–281 und 587–590.

Götterkönig El enthielten, war mit 24 Prozent nur unwesentlich geringer; aber auch die Baal-Namen waren zu dieser Zeit keine Seltenheit. Im 8. bis 7. Jahrhundert, aus dem die meisten epigraphischen Belege stammen, hatte sich der Anteil der JHWH-Namen auf circa 60 Prozent erhöht, der Anteil der El-Namen auf 13 Prozent reduziert, aber daneben wurden immer noch in etwa zehn Prozent der Fälle in den israelitischen Familien 15 verschiedene kanaänäische, ägyptische und mesopotamische Gottheiten in der Namensgebung gewürdigt, darunter auch einige wenige Göttinnen (Anat, Isis).²⁴ Es dauerte also zwei Jahrhunderte, bis der Nationalgott Israels auch in den israelitischen Familien zum bevorzugten persönlichen Gott aufrückte. Allerdings drückte er bis in das 7. Jahrhundert hinein der Familienreligion keinerlei spezifischen Stempel auf. Vielmehr wurde von JHWH in den Familien das Gleiche erwartet und erfahren, was auch von allen übrigen Göttern erhofft und erlebt wurde. Auf der Familienebene verloren die Götter und Göttinnen alle Charakteristika, die sie auf der Ebene der offiziellen Religion gewonnen hatten, und wurden funktional auf die Bedürfnisse der Familien hin umdefiniert. So ist es kein Wunder, dass sich die israelitische Familienreligion bis ins späte 7. Jahrhundert v. Chr. hinein kaum von den Familienreligionen der Nachbarkulturen unterschied. Zwar wurden in Edom, Moab, Ammon, Syrien und Phönizien mehrheitlich andere Gottheiten verehrt, teilweise auch in höherer Anzahl (Syrien, Phönizien), aber von ihnen wurde auf die gleiche vertrauensvolle Weise Schöpfung, Rettung, Beistand, Schutz und Segen für die Familien erhofft und erfahren. Vonseiten der Vertreter der offiziellen Religion scheint kein einziger es als nötig befunden zu haben, regulierend in diese polytheistisch strukturierte Familienreligion einzugreifen, was wohl damit zusammenhängen mag, dass auch Israels offizielle Religion selbst noch – wiewohl von eigenem Profil – polytheistische Züge aufwies. Der religionsinterne Pluralismus, der mit den soziologischen Differenzen zwischen politisch organisierter Großgruppe und familiärer Kleingruppe und deren recht unterschiedlichen Bedürfnissen zusammenhängt, wurde im alten Israel offenbar lange Zeit als selbstverständlich hingenommen.

24 Vgl. dazu genauer Albertz/Schmitt 2012, 339–367 und 508–514.

3. Der religionsinterne Pluralismus in der späten Königszeit und seine Bekämpfung

Die Situation änderte sich allerdings grundlegend mit den Invasionen des Neuassyrischen Reiches nach Westen im 8. und 7. Jahrhundert, durch die das Nordreich Israel zusammenbrach (722 v. Chr.) und das Südreich Juda in seinen Grundfesten erschüttert wurde. Mit ihr geriet ganz Palästina unter einen massiven kulturellen Druck, der sich auch archäologisch in der Auflösung der zuvor bestehenden ›Nationalkulturen‹ nachweisen lässt.²⁵

Nach dem polemischen Zeugnis des Alten Testaments scheint sich während der etwa hundertjährigen assyrischen Besatzungszeit, die Juda erlebte, insbesondere die Familienreligion widerstandslos den religiösen Einflüssen aus Mesopotamien und Syrien geöffnet zu haben. Unter Einfluss der babylonischen Astralkulte verlegten die judäischen Familien offenbar ihre Gebetsrituale auf die Flachdächer ihrer Häuser,²⁶ nahmen die höher entwickelten babylonischen Omentechiken in Anspruch (zum Beispiel Leberomina; vgl. 2. Kön 21,5) und vertrauten sich dazu ausländischen Experten an (vgl. Zeph 1,4; 2. Kön 23,5). Sie betrieben den sogenannten ›Molochkult‹, der allerdings wohl kein Kinderopfer war, wie teilweise in den biblischen Texten polemisch behauptet wird (vgl. Dtn 12,31; Jer 7,31), sondern eher ein aus Syrien importiertes Weiheritual darstellte (2. Kön 17,31), mit dem kleine Kinder anstelle des traditionellen Erstlingsopfers dem Tempel übergeben wurden. Schließlich nahmen die judäischen Familien unter assyrischem Einfluss scheinbar begeistert die Verehrung der Himmelskönigin Ishtar auf. Nach Jer 7,18 beteiligte sich die ganze Familie eifrig daran, Ishtar Aschekuchen in Form eines Sterns zu backen; nach Jer 44,15–18 waren es besonders die Frauen, die der Göttin ihre alltäglichen familiären Nöte anvertrauten.

Natürlich hatten sich auch die offizielle JHWH-Religion und der Jerusalemer Tempelkult ein Stück weit dem assyrischen Einfluss öffnen müssen, so wurde etwa im Tempelbereich ein Pferdegespann für den Sonnengott Schamasch aufgestellt (2. Kön 23,11), aber diese Öffnung geschah doch mehr notgedrungen und immer von den Priestern und Hoftheologen kontrolliert. Die familiäre Frömmigkeit jedoch, die von Hause aus keinerlei Abgren-

²⁵ Vgl. zum Folgenden Keel/Uehlinger 2010, 323–429; Albertz 1996, 291–304 und 327–337.

²⁶ So Zeph 1,5–6; 2. Kön 23,12; Jer 19,13; 32,29.

zungstendenzen kannte, wurde in der Assyrerzeit zu dem breiten Einfalls-tor für einen Synkretismus, dessen fremdreligiöse Herkunft offen zutage lag.

Mit dem Niedergang der assyrischen Macht in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts ergab sich für den kleinen Vasallenstaat Juda noch einmal die Chance zu einer nationalen und religiösen Erneuerung. Angesichts der erlebten Gefahr einer kulturellen Überfremdung und politischen Auflösung tat sich unter dem jungen König Josia (639–609 v. Chr.) eine Reformkoalition aus königlichen Schreibern, Priestern und einigen Propheten zusammen, um die Einheit und Identität Israels auf betont religiöser Basis zu sichern. Ihre Reformparole »Höre, Israel, JHWH, unser Gott, JHWH ist einer!« (Dtn 6,4) zielte zugleich auf die Exklusivität der JHWH-Verehrung gegen alle fremdreligiösen Einflüsse von außen und die Einheit der JHWH-Verehrung gegen alle lokal und strukturell bedingten Differenzierungen im Innern. Dazu mussten sich die deuteronomischen Reformer auch mit dem Phänomen des religionsinternen Pluralismus auseinandersetzen.

Die veränderte Einschätzung zeigt sich in einem Wort des Propheten Jeremia, der in seinen jungen Jahren ein Propagandist der Reform war. Er klagt im Namen Gottes seine jüdischen Mitbürger an:

- Jer 2,27 Die zum Holz sprechen: »Du bist doch mein Vater!« und zum Stein: »Du hast mich geboren!«, denn sie kehren mir den Rücken zu und nicht das Gesicht. Aber in der Zeit der Not sprechen sie: »Steh auf und hilf uns!«
- 28 Wo sind denn deine Götter, die du dir gemacht hast? Sie mögen aufstehen, ob sie dir wohl helfen in der Zeit deiner Not!

Der Jahrhunderte lang geduldete Zustand, dass die Israeliten zwar in nationalen Nöten selbstverständlich JHWH um Hilfe baten, doch bei ihren persönlichen Nöten vertrauensvoll an ihre eigenen männlichen und weiblichen Familiengötter appellierten, von denen sie sich geschaffen wussten, wird von Jeremia erstmals als ein unerträglicher Vertrauensbruch gegenüber JHWH gebrandmarkt, den dieser nicht mehr hinnehmen werde. Die strenger ausformulierte Exklusivität der offiziellen JHWH-Religion ließ einen Pluralismus dieses Ausmaßes nicht mehr zu.

Die deuteronomischen Reformer unternahmen daher erhebliche Anstrengungen, die familiäre Frömmigkeit stärker zu reglementieren und enger in die offizielle JHWH-Religion einzubinden. Erst einmal verboten sie alle fremdländischen Omenpraktiken und Beschwörungsriten (Dtn 18,10b-14) samt dem damit verbundenen Gestirnskult (Dtn 17,2–7) und dazu den Molochkult (Dtn 18,10a). Sodann forderten sie dazu auf, jede heimliche Fremd-

götterverehrung in den Familien ohne Rücksicht auf Verwandtschafts- und Liebesbande anzuzeigen (Dtn 13,7–12).

- Dtn 13,7 Wenn dich dein Bruder, der Sohn deiner Mutter, oder dein Sohn oder deine Tochter oder die Frau an deiner Brust oder dein Freund, der dir wie dein Leben ist, heimlich verführen will und sagt: »Auf, lass uns anderen Göttern dienen...!«,
- 9 dann sollst du ihm nicht zustimmen und nicht auf ihn hören. Du sollst kein Mitleid mit ihm empfinden, ihn nicht schonen und ihn nicht decken,
- 10 sondern sollst ihn »anzeigen«. ²⁷ Du sollst als erster Hand an ihn legen, um ihn zu töten und danach das ganze Volk.

Die Bekämpfung der religiösen Pluralität zeitigte schon im Alten Testament durchaus inquisitorische Züge.

Zusätzlich schränkten die Reformen durch die sogenannte »Kultzentralisation«, das heißt die Forderung, dass alle blutigen Opfer nur noch am Jerusalemer Tempel dargebracht werden durften, die kultische Autonomie der Familien bewusst ein. Um die Mahlopferfeiern der Familien, die zuvor an den kleinen lokalen Heiligtümern stattgefunden hatten, auf diese Weise besser kontrollieren zu können, nahmen die Reformen sogar eine teilweise Entsakralisierung des familiären Lebens in Kauf: Sie erlaubten den Familien gegen alle Tradition erstmals das profane Schlachten (Dtn 12,8–18). Säkularität war für die deuteronomischen Reformen eher zu tolerieren als falscher Gottesdienst! Schließlich bemühten sich die Reformen, die offiziellen religiösen Traditionen Israels in den Familien zu verankern. Sie verfassten kleine heilsgeschichtliche Kompendien, welche die Familienväter ihren Kindern erzählen (Dtn 6,21–24) oder selber bei der Darbringung ihrer familiären Erstlingsopfer rezitieren sollten (Dtn 26,5–10). Indem sie das Passahmahl, das einmal ein familiärer apotropäischer Ritus zum Schutz von Haus und Familie vor dämonischen Mächten gewesen war, zu einem Wallfahrtsfest zum Gedächtnis an den Exodus umgestalteten (Dtn 16,1–8), schufen sie erstmals einen familiären Ritus, welcher des Gründungsdatums der offiziellen JHWH-Religion gedachte. Andererseits suchten die Reformen auch der offiziellen JHWH-Religion etwas von der sehr persönlichen, emotionalen Gottesbeziehung, die bislang für die Familienreligion typisch gewesen war, zu vermitteln. Sie wurden nicht müde, Israel insgesamt und jedem Israeliten

²⁷ So die Septuaginta. Der masoretische Text überliefert dagegen »du sollst ihn töten«; dies wäre eine Verdoppelung der Aussagen der zweiten Vershälfte.

JHWH als seinen persönlichen Gott nahezubringen²⁸ und suchten die Beziehung zu ihm ganz bewusst zu emotionalisieren. Zu ihrer Reformparole, welche die Einzigkeit JHWHs herausstellte, gehörte auch die Forderung: »Und du sollst JHWH, deinen Gott, lieben, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit deiner ganzen Kraft« (Dtn 6,5). Somit stellte die theologisch motivierte Eingrenzung des religionsinternen Pluralismus nicht nur eine Beschränkung der Familienreligion dar, sondern führte auch zu einer gegenseitigen Bereicherung beider Religionssegmente. Allerdings lockerte diese stärkere Homogenisierung der Religion Israels ihren unmittelbaren Bezug auf die konkreten unterschiedlichen Lebensbedürfnisse von Klein- und Großgruppe. Die Deuteronomiker taten auf der einen Seite einfach so, als sei ganz Israel eine große Familie. Auf der andere Seite suggerierten sie den Familienvätern, sie seien bei den großen heilsgeschichtlichen Ereignissen der Volksgeschichte selber dabei gewesen.²⁹

4. Das stützende Potenzial des religionsinternen Pluralismus in der Exilszeit

Dass die wechselseitige Angleichung von familiärer und offizieller Religion durch die deuteronomischen Reformer aber keineswegs die zentralen Differenzen zwischen den beiden Religionssegmenten hat einebnen können, zeigte sich während der Zeit des babylonischen Exils. Während nämlich durch den politischen Zusammenbruch Judas im Jahr 587 v. Chr. die offizielle JHWH-Religion – ihrer geschichtlichen Glaubensgrundlagen, des verheißenen Landes, des davidischen Königtums und des Jerusalemer Tempels beraubt – in eine tiefe Krise geriet, war die kreatürlich fundierte Familienreligion durch ihn nicht ins Herz getroffen. Schon das nackte Überleben konnten die der politischen Katastrophe Entronnenen als Beistand ihres Gottes begreifen; und nachdem sich die Lebensverhältnisse für die Deportierten und die Zurückgebliebenen einigermaßen konsolidiert hatten, fanden viele Familien durchaus wieder ihr privates Glück. Auch im Exil wurden Kinder geboren! Während JHWH für Israel als ganzes lange Zeit unerreichbar schien,

28 Die Wendung »JHWH, dein Gott« begegnet im Buch Deuteronomium nicht weniger als 234 Mal.

29 Vgl. Dtn 5,3; 6,21; 15,15; 24,18.22; 26,9–10 u. ö.

war sein schützendes und segnendes Handeln im familiären Lebensbereich schon bald wieder spürbar. Das heißt aber: Die Tatsache, dass die israelitischen Familien jahrhundertlang Träger einer eigenständigen Religiosität gewesen waren, wurde nun ein wichtiger Faktor, der die angeschlagene JHWH-Religion über ihre tiefe Krise hinüberzuretten half.³⁰

So wurde auf verschiedene Weise der Versuch unternommen, das unzerstörte kreatürliche Vertrauenspotenzial der familiären Frömmigkeit für Israel als Ganzes nutzbar zu machen. Man fügte etwa in die exilischen Volksklagen Vertrauensmotive ein, die eigentlich aus der Familienreligion stammten:

Jes 64,7 Doch nun, JHWH, du bist ja unser Vater,
wir sind der Ton, doch du unser Bildner,
und das Werk deiner Hände sind wir alle.

Die Familiengott-*Titulatur* ›Vater‹ und das Motiv der persönlichen Erschaffung wurden hier auf die Gottesbeziehung des ganzen Volkes übertragen. Weil JHWH nicht nur der Schöpfer jedes einzelnen Familienmitglieds, sondern aller Israeliten ist, solle er jetzt in der Katastrophe seinen Zorn gegenüber Israel begrenzen und zu seinen Gunsten eingreifen. Desgleichen nahm der anonyme Prophet der Exilszeit, den wir Deuterijosaja nennen, in seinen Heilsworten ausdrücklich auf das Motiv von der persönlichen Erschaffung Bezug:

Jes 43,1a Doch nun, so spricht JHWH,
der dich geschaffen, Jakob, und dich gebildet hat, Israel.
1b Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst
ich habe dich bei deinem Namen gerufen, mein bist du.

Hier wie auch an anderen Stellen (Jes 44,2.21.24) ging es dem Propheten bei der Übertragung des Schöpfungsmotives auf ganz Israel darum, bei den angesprochenen Exilierten Vertrauen für seine unerwartete Heilsbotschaft zu wecken. JHWH verfügte, so verkündete er, über eine tiefere Bindung zu Israel, die von der geschichtlichen Katastrophe nicht tangiert war. Wie schon gesehen, wagten es die exilischen Propheten sogar, JHWH, den die Jerusalemer Hoftheologen zum majestätischen Weltschöpfer (Ps 24,2), König über die Völker (47,7) oder himmlischen König (29,10) erhoben hatten, vertrauensvoll als Vater (Jes 63,16; 64,7) oder sogar als Mutter zu charakterisieren (46,3–6; 49,15; 66,13), um mithilfe dieser familiären Symbolwelt seine unzerstörbare kreatürliche Bindung an Israel zu beschwören.

³⁰ Vgl. dazu Albertz 1997, 415–427.

Schließlich übernahmen die Familien in der Exilszeit, nachdem die institutionellen Träger der JHWH-Religion weggebrochen waren, stellvertretend die Verantwortung für den Bestand des Ganzen. Im wieder zur familiären Feier umgestalteten Passahmahl hielten sie die Erinnerung an die Befreiungsgeschichte Israels wach (Ex 12,1–13). Der familiäre Brauch der Beschneidung, dem zuvor nur eine apotropäische Funktion zugekommen war, erhielt in der fremdkulturellen Umwelt Mesopotamiens die Funktion eines Bekenntniszeichens der Zugehörigkeit zum Bund JHWHs mit Israel (Gen 17,10–14). Ähnliches galt für bestimmte Essgewohnheiten, die nun als verfestigte Diätregeln den israelitischen Familien im Alltagsleben die Bewahrung ihrer Identität in der Fremde ermöglichten (Dtn 14,3–21). Nachdem die familiären Erstlingsopfer mit der Zerstörung des Tempels nicht mehr dargebracht werden konnten, wurde die wöchentliche Sabbatfeier, in der die Familie JHWH durch Arbeitsruhe und damit durch Einkommensverzicht ehrte, das entscheidende Bekenntniszeichen, mit dem sie ihre Zugehörigkeit zur israelitischen Volksgruppe und Religion öffentlich in der Fremde demonstrieren konnte (Dtn 5,12–15).

Es waren somit die jüdischen Familien, die mit ihren spezifischen Glaubensinhalten und der Ausbildung neuer familiärer Rituale ganz wesentlich dazu beigetragen haben, dass die Religion des alten Israel ihre tiefste Krise überlebte. Auf der einen Seite konnte die Familienreligion diese stützende Funktion nur übernehmen, weil sie über einen eigenen Schatz religiöser Erfahrungen verfügte, der an entscheidender Stelle von der offiziellen JHWH-Religion deutlich abwich, nämlich hinsichtlich einer kreatürlichen anstelle einer geschichtlichen Begründung der Gottesbeziehung. Auf der anderen Seite führte der Umstand, dass die israelitischen Familien mit unter die Träger der offiziellen Religion Israels aufrückten, zu dem Ergebnis, dass sich die von ihnen praktizierte Religion nochmals weiter an die offizielle JHWH-Religion annäherte und damit ein unverwechselbares israelitisches Profil gewann. Wenn das Judentum heute als eine Religion erscheint, die stark von den jüdischen Familien getragen und gestaltet wird, dann hat das ganz wesentlich mit der Exilskrise zu tun, die eine Reduktion des religionsinternen Pluralismus und eine Verschränkung der beiden Religionssegmente erzwang.

5. Chancen und Gefahren des religionsinternen Pluralismus

Die vorangehenden Beobachtungen seien abschließend in drei Thesen zusammengefasst:

(1) Die erste Antwort auf die eingangs aufgeworfene Frage ›Wie viel Pluralismus kann sich eine Religion leisten?‹ lautet: Die Religion des alten Israel konnte sich – selbst wenn man nur den strukturell bedingten religionsinternen Pluralismus in Betracht zieht – eine Menge Pluralismus leisten, weit mehr jedenfalls, als heutzutage die christliche Religion zu tolerieren bereit wäre. Dass es in Israel ein Mehrzahl von Bezugs- und Trägergruppen gab, die zumindest zwei deutlich verschiedene und lange Zeit sogar teilweise voneinander unabhängige religiöse Symbolwelten entwickelten, war grundsätzlich ein Reichtum und in schweren Krisen – wie in der Exilszeit – sogar überlebenswichtig. Der Reichtum war aber immer dann für die Gesamtrigion am ertragreichsten, wenn Klein- und Großgruppenreligion nicht einfach nebeneinander herliefen, sondern aufeinander bezogen wurden und sich gegenseitig befruchteten, wie dies in der Zeit der deuteronomischen Reformbewegung und des Exils der Fall war.

(2) Es gibt gleichwohl eine Grenze, von der an der religionsinterne Pluralismus zu einer Gefahr für die Religion Israels werden konnte, wie sich in der Zeit der assyrischen Besatzung herausstellte. Diese Grenze ist mit der Möglichkeit des Zerfalls einer Religion oder ihrer Trägergruppe mitgegeben. Sie ist nicht generell definierbar, sondern hängt von der Entwicklung der offiziellen Religion und den geschichtlichen Herausforderungen ab. In einer Periode starken fremdkulturellen Druckes und politischer Auflösungserscheinungen, gerade wenn – wie nach dem Untergang des Nordreiches – die Identität des Volkes nicht mehr einfach territorial und durch seine politische Organisation gegeben ist, sondern nach Eindruck der Beteiligten religiös gesichert werden muss, müssen die Grenzen offenbar enger gezogen werden als in den Zeiten des gesicherten Bestandes. Die Grenze wurde in Israel nach der langen assyrischen Besatzungszeit konkret definiert in der Einheit und Einzigkeit JHWHs und der Verpflichtung auf eine verbindliche religiöse und ethische Praxis. Das schloss eine Verehrung anderer Familiengötter neben JHWH aus. Israel leistete sich also nur soviel religionsinternen Pluralismus, dass die Identität stiftende und das Überleben sichernde Funktion der Religion nicht gefährdet wurde.

(3) Wie schon die deuteronomische Vereinheitlichung der JHWH-Religion zeigt und wie die nachexilischen Entwicklungen noch deutlicher zeigen soll-

ten, führte die wechselseitige Annäherung der beiden Religionssegmente nicht nur zu einer Stärkung des Zusammenhalts, sondern trug auch die Gefahr des Realitätsverlustes der Religion in sich. Einer Großgruppenreligion, die sich zu stark an den individuellen Glaubenserfahrungen orientiert, droht die geschichtlich-politische Dimension ihres Glaubens verloren zu gehen. Eine Familienreligion, die sich zu stark an den theologischen Einsichten und Theorien aus der Volksgeschichte orientiert, kann die alltäglichen Lebenserfahrungen immer weniger unverstellt wahrnehmen. Offensichtlich muss sich eine Religion so viel religionsinternen Pluralismus leisten, dass die wichtigen Lebensbereiche ihrer Trägergruppen religiös abgedeckt bleiben und diese ihre zentralen religiösen Erfahrungen unverkürzt artikulieren können.

Literaturverzeichnis

- Albertz, Rainer, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion* (Calwer Theologische Monographien 9), Stuttgart: Calwer Verlag 1978.
- Albertz, Rainer, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (Grundrisse zum Alten Testament 8,1/2), 2. Auflage, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996/1997.
- Albertz, Rainer/Schmitt, Rüdiger, *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*, Winona Lake: Eisenbrauns 2012.
- Avigad, Nahman/Sass, Benjamin, *Corpus of West Semitic Stamp Seals*, Jerusalem: Israel Exploration Society 1997.
- Deutsch, Robert, *Biblical Period Hebrew Bullae. The Josef Chaim Kaufman Collection*, Tel Aviv: Archaeological Center Publications 2003.
- Keel, Othmar/Uehlinger, Christoph, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, 5. Auflage, Fribourg: Academic Press Fribourg 2010.
- Meshel, Zeev, Kuntillet Ajrud (Ḥorvat Teman). *An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border*, Jerusalem: Israel Exploration Society 2012.
- Nave-Herz, Rosemarie, Art. Familiensoziologie, in: *Wörterbuch der Soziologie*, hg. von Günter Endrweit/Gisela Trommsdorff, 2. Auflage, Stuttgart: UTB 2002, S. 148–152.
- Noth, Martin, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 46), Stuttgart: Kohlhammer 1928.
- Renz, Johannes/Röllig, Wolfgang, *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, 4 Bde., Darmstadt: WBG 1995–2003.