
Wieviel Pluralismus kann sich eine Religion leisten?

Zum religionsinternen Pluralismus im alten Israel

Rainer Albertz

Zu einem Kongreß über Pluralismus und Identität kann das Alte Testament Wichtiges beitragen. Die Pluralität der von ihm bezeugten Glaubensvorstellungen, die nicht nur in seinen verschiedenen Büchern zu unterschiedlichen Zeiten, sondern auch in ein und demselben Text und zu ein und derselben Zeit neben- und gegeneinanderstehen, hat ein Ausmaß, daß bis heute ihre systematische Einordnung in eine Theologie des Alten Testaments nicht recht gelingen will,¹ ja noch nicht einmal ein Konsens darüber erreicht werden kann, ob das Alte Testament eine theologische Mitte hat, von der her seine Pluralität eine höhere Einheit finden könnte.² So ist das Alte Testament nicht nur ein herausragendes Arbeitsfeld für das religionswissenschaftliche Studium des religiösen Pluralismus, sondern auch eine Herausforderung an die Theologie als ganze, ob sie mit diesem Erbe ihrer biblischen Tradition, das sich gegen ihre aus der griechisch-abendländischen Tradition erwachsenen Tendenz zur Konstruktion großer einheitlicher dogmatischer Systeme sperrt, angemessen umgeht. Es stellt sich die Frage: Wie konnte sich die altisraelitische Religion dieses Ausmaß an innerer Pluralität leisten, das uns fremd oder sogar als bedrohlich erscheint?

1. Deutungsmodelle für die Pluralität alttestamentlicher Glaubenszeugnisse

Aber nicht nur der systematisch-theologische, sondern auch der religionswissenschaftliche Zugriff hat es schwer, mit der Pluralität alttestamentlicher Glaubenszeugnisse fertig zu werden. In den neueren religionsgeschichtlichen Untersuchungen werden vier verschiedene Modelle angeboten, um sie zu deuten:

1. Vgl. deswegen meine grundsätzliche Anfrage an diese Disziplin in meinem diesjährigen Vortrag auf dem SBL-Meeting in Münster: Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments! Plädoyer für eine forschungsgeschichtliche Umorientierung, erscheint in JBTh 10, 1995.
2. Zusammenfassend dazu vgl. etwa H.D. Preuss, Theologie des Alten Testaments, 2 Bde., Bd. 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, 1991; Bd. 2: Israels Weg mit JHWH, 1992, 25ff.; die grundsätzlichen Einwände dagegen hat schon J. Barr, Die Vielschichtigkeit der alttestamentlichen Überlieferung (in: Ders., Alt und Neu in der biblischen Überlieferung. Eine Studie zu den beiden Testamenten, 1967, 22-37), 11f., genannt.

1.1 Das Synkretismusmodell

In vielen älteren Darstellungen,³ aber auch noch in der Religionsgeschichte Israels von H. Ringgren spielt das Synkretismusmodell eine gewichtige Rolle. Nach ihm hängt die Pluralität der Religion Israels – zumindest in vorexilischer Zeit – mit einer langanhaltenden synkretistischen Übersichtung von mosaischer Jahwereligion und kanaanäischer Religion zusammen. H. Ringgren schreibt zur Religionsgeschichte der Königszeit: »Die vorexilische Religion (war) keineswegs die einheitliche Größe, als die sie auf Grund der vorliegenden Schriften des Alten Testaments erscheint. Die Auseinandersetzung und der Ausgleich zwischen Kanaa-/näischen und Israelitischem waren bei weitem noch nicht zu Ende gekommen. Der Kampf zwischen Jahwereligion und Ba'alreligion dauerte unvermindert an. Demzufolge gab es im vorexilischen Israel mehrere voneinander abweichende Tendenzen, die nicht einfach als Manifestationen eines einheitlichen Glaubens zu verstehen sind. So existierten z.B. nebeneinander die sozusagen offizielle Religion des Tempels und des Königtums (im Südreich), eine volkstümliche synkretistische Religion, die Religion der großen Schriftpropheten und die Religion des deuteronomistischen Kreises.«⁴

Doch gibt es erhebliche Zweifel, ob dieses Erklärungsmodell zutrifft. Ganz abgesehen von dem Problem, daß wir von einer kanaanäischen Religion wenig wissen und daß es höchst problematisch ist, auch jahrhundertlang nach der Integration von nicht-israelitischen Bevölkerungsgruppen in das davidisch-salomonische Großreich noch mit einer Fortexistenz von »Kanaanäern« zu rechnen,⁵ ist daran zu erinnern, daß Synkretismus ein Vorgang ist und kein Zustand. Der Prozeß einer Religionsmischung kommt in begrenzter Zeit zu einem Abschluß, sei es, daß, wenn er gelingt, die übernommenen religiösen Elemente als Bestandteile der eigenen Religion angesehen, oder sei es, wenn er mißlingt, wieder abgestoßen werden.⁶ Ihn als einen Dauerzustand zu interpretieren, der sich über ein halbes Jahrtausend hingezogen haben soll, wäre das gleiche, als wolle man aus Ostereiern und Christbäumen folgern, der christlichen Religion sei es auch nach 1000 Jahren nicht

3. Vgl. etwa R. Smend (sen.), *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, 2. Aufl. 1899, 48ff.
4. H. Ringgren, *Israelitische Religion* (RM 26, 1963; 2. Aufl. 1982), 50f.
5. Vgl. die provozierend kritische, aber doch in ihrer Tendenz berechnete Anfrage von N.P. Lemche, *The Canaanites and Their Land. The Tradition of the Canaanites* (JSOT.S 110, Sheffield 1991).
6. Vgl. H. Ringgren an anderer Stelle: *The Problems of Syncretism* (in: S.S. Hartmann [ed.], *Syncretism* [SIDA 3, 1969, 7-14]), 12ff. Bezeichnet man auch das (gelungene) Ergebnis synkretistischer Prozesse als Synkretismus, wird der Begriff unbrauchbar, weil er dann nur aussagt, daß alle Religionen synkretistisch sind; vgl. K. Rudolph, *Synkretismus – Vom theologischen Scheltwort zum religionswissenschaftlichen Begriff* (1978) (in: Ders., *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft* [SHR 53, Leiden/New York/Köln 1992, 193-213]), 209.

gelingen, der germanischen Religion Herr zu werden. Was aber noch gewichtiger ist: Die synkretistischen Einflüsse betrafen ja keineswegs nur die »volkstümliche« Religion, sondern massiv gerade die »offizielle« Königs- und Tempeltheologie.⁷ Und schließlich hatte die Differenz zwischen Königttheologie und prophetischer Theologie mit synkretistischen Dingen kaum etwas zu tun.⁸ Wenn Hosea und in seinem Gefolge die Deuteronomiker und Deuteronomisten pauschal den ständigen Abfall Israels zu »den Baalen« geißeln, dann geht es ihnen um die Aus- und Abgrenzung von ihrer Meinung nach unerträglichen Elementen und Praktiken, die jahrhundertlang unkritisiert Bestandteile der israelitischen Religion gewesen waren.⁹ Man muß darum unterscheiden zwischen den realen synkretistischen Vorgängen, die ja überwiegend die Jahwereligion bereichert haben, und dem Synkretismusvorwurf als Bestandteil der religionsinternen Auseinandersetzung.¹⁰

1.2 Das Daseinshaltungen-Modell

G.Fohrer hat versucht, die seit der Königszeit erkennbaren »Glaubensströmungen« unterschiedlichen »Daseinshaltungen« zuzuordnen: Er unterscheidet 1. die restaurative Daseinshaltung, die an der alten mosaïschen bzw. nomadischen Jahwereligion festhält, getragen z.B. von den Naziräern und Rekabiten,¹¹ 2. die magische Daseinshaltung, die er weitgehend durch die »kanaanäischen Vegetations- und Fruchtbarkeitskulte« geprägt sieht, 3. die kultische Daseinshaltung, die mit der kultischen Sicherung des Segens für Acker und Vieh einen Mittelweg zwischen Jahwe- und kanaanäischer Religion einschlägt (u.a. Priester), 4. die national-religiöse Daseinshaltung, die die Staats- und Volkswerdung als Jahwes bleibendes erwählendes Handeln an Israel begreift (J/E), und 5. die weisheitliche Daseinshaltung, der es um die Bildung des Menschen und die Regelung seines Verhaltens geht (zuerst Beamte, dann allgemeiner verbreitet).¹² Hinzu kommt

7. Zu Recht konnte J.A. Soggin, *Der offiziell geförderte Synkretismus in Israel während des 10. Jahrhunderts* (ZAW 78, 196, 179-204) von dem »offiziell geförderten Synkretismus« während des 10. Jhs. sprechen.
8. Nachweisbar eigentlich nur im Kampf Elias und Elisäs gegen den diplomatischen Synkretismus der Omriden, vgl. R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Bd. 1: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit, Bd. 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern, *Grundrisse zum Alten Testament* (ATD-Ergänzungsreihe 8/1-2), 1992, 229ff.
9. Das galt für die Kulthöhen, die Mazzeben, Ascheren, Orakelbäume, Gottesbilder u.a., ja, wahrscheinlich sogar für die Verehrung einer Göttin im dörflich-familiären Bereich, vgl. Albertz (s. Anm. 8), 127ff.; 271f.
10. Vgl. Albertz (s. Anm. 8), 326f.; 401ff. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß der neuzeitliche Synkretismusbegriff zuerst in den Kontroversen zwischen den christlichen Konfessionen im 17.Jh. geprägt wurde, vgl. Rudolph (s. Anm. 6), 194f.
11. Daneben nennt G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, 1969, auch noch die von ihm so eingestufte »Nomadenquelle (N)« im Pentateuch, doch ist deren Existenz ganz unsicher.
12. Fohrer (s. Anm. 11), 145-158.

schließlich – als Krönung – 6. die »Daseinshaltung der großen Einzelpropheten.«¹³

Die Vorteile dieses Modells liegen darin, daß es eine größere Vielfalt der Glaubensvorstellungen einfängt und zu strukturieren sucht, die kanaanäisch-israelitische Opposition in eine innerisraelitische Differenzierung einbezieht und ansatzweise konkrete Träger der »Glaubensströmungen« namhaft macht. Ungeklärt bleibt jedoch, wie sich die Daseinshaltungen zueinander verhalten¹⁴ und welche Funktion sie in der israelitischen Gesellschaft ausfüllen. Handelt es sich um beliebige Optionen, um »Rollen«, die Personen in unterschiedlichen Lebensbereichen spielen, oder um den Ausdruck von Gruppeninteressen?

1.3 Das volkscundliche Modell

In einer ganzen Anzahl neuerer religionsgeschichtlicher Arbeiten kommt der aus der christlichen Volkskunde übernommenen Unterscheidung zwischen »offizieller Religion« und »Volksfrömmigkeit« (*popular religion*) eine immer wichtiger werdende Bedeutung zu.¹⁵ Sie klingt schon bei H. Ringgren an, wird aber z.B. von M. Rose zum expliziten Erklärungsmodell seiner Deuteronomiumforschung gemacht.¹⁶ Er schreibt: »Mit der Bemühung um die ›Volksfrömmigkeit‹ soll versucht werden, dem alttestamentlichen Glauben seinen innerisraelitischen Dialogpartner wiederzugeben«,¹⁷ d.h. konkret, die Äußerungen der »deuteronomischen Schultheologie« werden erst dann voll verständlich, wenn man sie als lebendige Auseinandersetzung mit der »Volksfrömmigkeit« versteht. Der große Vorteil dieses Modells besteht ohne Zweifel darin, daß die unterschiedlichen Glaubenszeugnisse, die bei G. Fohrer mehr oder weniger beziehungslos als Daseinshaltungen nebeneinanderstehen, in einen lebendigen Dialog gebracht werden. Die Pluralität in der israelitischen Religion wird zu einer theologischen Auseinander-

13. Fohrer (s. Anm. 11), 269ff.

14. Fohrer (s. Anm. 11), 149, muß selber einräumen, daß es zwischen ihnen verschiedene Mischformen gegeben hat.

15. So z.B. bei J.L. Crenshaw, *Popular Questions of Justice of God in Ancient Israel* (ZAW 82, 1970, 380-395); C.J. Labuschagne, *Amos' Conception of God and the Popular Theology of His Time*, *Studies in the Books of Hosea and Amos*, Papers Read at 7th and 8th Meetings of the O.T. Werkgenootskap in Suid-Africa, 1964/65, 122-133; J.B. Segal, *Popular Religion in Ancient Israel* (JJS 27, 1976, 1-22); H. Vorländer, *Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament* (AOAT 23, 1975); E.S. Gerstenberger, *Der bittende Mensch. Bitritual und Klagegedicht des Einzelnen im Alten Testament* (WMANT 51, 1980); vgl. den Forschungsbericht von P.D. Miller, *Israelite Religion* (in: D.A. Knight/G.M. Tucker [eds.], *The Hebrew Bible and its Modern Interpreters* [SBL.CP, Philadelphia/Chico 1985, 201-237]), 216f., und R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon* (CTM A9, 1978), 14-18.

16. M. Rose, *Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit* (BWANT 106, 1975), 1ff.

17. Rose (s. Anm. 16), 7.

setzung zwischen ihren verschiedenen Ebenen! Die Grenze dieses Modells liegt in seiner Dichotomie, die nur einen Teil der Differenzen einfängt, und in der Art und Weise, wie die »Volksfrömmigkeit« definiert wird. M. Rose bestimmt sie rein inhaltlich als die von der als offiziell angesehenen »dtn. Schultheologie« bzw. den Propheten abweichende und bekämpfte Position. Darunter kann er aber im Extremfall sogar die Zionstheologie mit ihrer auf die Anwesenheit Jahwes bauenden Heilssicherheit rechnen,¹⁸ die ganz gewiß nicht zum Volksglauben, sondern zur offiziellen Theologie gehört, genauso wie die dtn. »Schultheologie«. Das heißt erstens: Die inhaltliche Bestimmung reicht nicht aus, es muß nach den Trägern bzw. der Zielgruppe von so etwas wie »Volksfrömmigkeit« gefragt werden, um nicht Unzusammenhängendes zu vermischen.¹⁹ Das heißt zweitens: Eine für die christliche Volksfrömmigkeit charakteristische, besonders im katholischen Bereich dogmatisch und kirchenrechtlich normierte und monopolisierte offizielle Religion als Gegenüber gab es noch gar nicht.²⁰ Und das heißt drittens: Wir müssen im alten Israel neben theologischen Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Ebenen auch mit solchen auf der »offiziellen« Ebene rechnen.

1.4 Das religionssoziologische Modell

Diesen Überblick abschließend, möchte ich Ihnen kurz mein Modell skizzieren, mit dem ich die Pluralität der altisraelitischen Religion zu erklären versuche. Ich gehe aus von einem funktionalen Religionsbegriff, wie er weithin in der Religionssoziologie üblich geworden ist: Religion ist nicht nur eine Funktion der Gesellschaft, die sie prägt, sondern sie hat auch eine Funktion für die Gesellschaft, die sie z.T. stabilisiert, z.T. in Frage stellt und z.T. umprägt.

Da sich die Gesamtgesellschaft in weitere Untergruppierungen gliedert, die in traditionellen Gesellschaften stärker als heute eigene Lebensbereiche bilden, lassen sich in der Religion Israels mindestens zwei Ebenen unterscheiden: die

18. Rose (s. Anm. 16), 246ff.

19. Vgl. Albertz (s. Anm. 8), 41f. Anm. 80. Die Notwendigkeit der Differenzierung nach »konkreten sozialen Handlungsträgern, d.h. nach tragenden – religiös unspezifischen – Sozialformen«, z.B. der Familie, der Nachbarschaft, der Lokalgemeinde oder der Bewohner regionaler Kulturräume, wird auch in der Volkskunde immer deutlicher gesehen, vgl. M.N. Ebertz/F. Schultheis, Einleitung: Populäre Religiosität (in: Dies. [Hrsg.], Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern, Religion-Wissen-Kultur. Studien und Texte zur Religionssoziologie 2, 1986, 11-52), 29.

20. Daß eine manifeste oder latente herrschaftsbestimmte Stratifikation des »religiösen Feldes« Voraussetzung der christlichen Volksfrömmigkeit ist, haben Ebertz/Schultheis (s. Anm. 19), 25, herausgestellt. Sie definieren sie folgendermaßen: »Unter ›populärer Religiosität‹ sind spezifische Konfigurationen religiöser Vorstellungen und Praktiken zu verstehen, die sich infolge einer Monopolisierung der Definition von und Verfügbarkeit über ›Heilsgüter‹ bzw. über das ›religiöse Kapital‹ bei den von der Definition von und Verfügung über diese Heilsgüter Ausgeschlossenen herausbilden.«

persönliche Frömmigkeit, bezogen auf die Familie, und die »offizielle« Religion, bezogen auf das Volk.²¹ Dazwischen läßt sich – hier folge ich Anregungen von B.Lang und M.Weippert – teilweise noch eine lokale Ebene unterscheiden, bezogen auf das Dorf bzw. die Stadt.²² Alle diese Ebenen unterscheiden sich nicht nur hinsichtlich ihrer Zielgruppe, sondern auch hinsichtlich ihrer Träger, ihrer Funktion, ihrer religiösen Symbolwelt und dem Grad ihrer Institutionalisierung voneinander. Diese Erscheinung, die sich auch in anderen Religionen nachweisen läßt, habe ich mit G.Lanczkowski »religionsinternen Pluralismus« genannt.²³ Gemeint ist eine strukturelle Pluralität innerhalb einer Religion, die mit der gegliederten Gesellschaftsstruktur zusammenhängt und sich nur grundsätzlich wandelt, wenn sich die Struktur der Gesellschaft nachhaltig verändert.²⁴

Von diesem strukturell gegebenen religionsinternen Pluralismus ist nun die Pluralität *innerhalb* der Religionsschichten zu unterscheiden, die durch eine geschichtliche Differenzierung der Gesellschaft in unterschiedliche soziale Stände, politische und kultische Institutionen und Interessengruppen verursacht wird.

Hier zeigt sich etwa auf der Ebene der persönlichen Frömmigkeit in Israel neben der normalen Familienreligion die Sonderentwicklung zu einer Religiosität informeller Kleingruppen wie z.B. der prophetischen Oppositionszirkel.²⁵

21. Albertz (s. Anm. 15), 2f.; Albertz (s. Anm. 8), 40ff.

22. B. Lang, Persönlicher Gott und Ortsgott. Über Elementarformen der Frömmigkeit im alten Israel (in: M. Görg [Hg.], *Fontes atque Pontes*, FS H. Brunner, Ägypten und Altes Testament 5, 1983, 271-301); M.Weippert, Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel (in: J. Assmann/D. Harth [Hg.], *Kultur und Konflikt*, 1990, 143-179), 153ff., und zustimmend H.M. Niemann, Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel (FAT 6, 1993), 240ff. Dabei ist die Bewohnerschaft eines Ortes in der Frühzeit häufig mit der Sippe identisch (vgl. Ri 6,24 und das zebah mišpāhā 1. Sam 20,6,29). Das Problem der Abgrenzung dieser Zwischenebene sehe ich darin, daß sie in der vorstaatlichen Zeit weitgehend mit der »offiziellen« zusammenfällt und eigentlich nur in der staatlichen Zeit einigermaßen sicher isolierbar ist. Wenn H.M.Niemann, 192ff., den »dynastischen Residenzkult« nur als »Spezialfall des Ortskults« gelten lassen will, dann unterschätzt er doch wohl die gesamtgesellschaftliche Bedeutung der königlichen Heiligtümer im Nord- und Südreich erheblich. Auch wenn die Könige vor Hiskia oder Josia nur wenig Einfluß auf die Lokalkulte auszuüben versuchten, hatten jene doch für die religiöse Herrschafts- und Staatslegitimation erhebliche Relevanz und gewannen – schon durch die Ausstattung ihres Kultbetriebes – überregionale Anziehungskraft. Oder warum sind Propheten wie Amos oder Jeremia gerade im Heiligtum von Bethel bzw. Jerusalem aufgetreten?

23. G. Lanczkowski, *Begegnung und Wandel der Religionen*, 1971, 50-55, wo er z.B. auf differierende Religionsschichten in der griechischen, chinesischen und Maya-Religion verweist. Allerdings verwendet Lanczkowski den Begriff etwas weiter als ich und bezieht z.B. auch Sektenbildung mit ein.

24. So z.B. im Israel der exilischen und nachexilischen Zeit, s.u. 208-210; 210f.

25. Daß die hier gepflegte Frömmigkeit deutlich von der öffentlichen Verkündigung der Gerichtspropheten abweicht (vgl. z.B. Jes 8,17f. und die Klagen Jeremias, dazu Albertz [s. Anm. 8], 277ff.), ist eines der anschaulichsten Beispiele für die Existenz des religionsinternen Pluralismus.

In der nachexilischen Zeit läßt sich eine Theologisierung der persönlichen Frömmigkeit beobachten. Sie führt unter dem Druck der sozialen Spannungen zu ihrer Aufspaltung in eine persönliche Theologie der Oberschicht, der »frommen Weisheit«, und der Unterschicht, der »Armenfrömmigkeit«, die später durch die Ausbildung der »Torافرömmigkeit« überbrückt wird.

Die großen, ins Auge fallenden Differenzierungen fanden jedoch auf der Ebene der »offiziellen Religion« statt.

Der Terminus »offizielle Religion«, den ich aus dem volkscundlichen Modell entlehnt habe, ist zuweilen dahingehend mißverstanden worden, als sei damit das gemeint, was normativ galt.²⁶ Eine solche normative offizielle Religion hat sich aber in Israel erst nach langen Kämpfen in nachexilischer Zeit ab der Kanonisierung des Pentateuch herausgebildet. Ich meine mit dem Begriff nur die auf Israel als ganzes bezogenen religiösen Symbolwelten, die gesamtgesellschaftliche Bedeutung beanspruchten, ohne daß dabei über das Maß ihrer gesellschaftlichen Akzeptanz eine Aussage gemacht werden soll. Vielleicht sollte man, da der Begriff »Volksreligion« schon anderweitig besetzt ist, lieber von »Großgruppenreligion« im Unterschied zur »Kleingruppenreligion« sprechen, wie ich es zuweilen getan habe.²⁷ Doch scheue ich etwas davor zurück, weil dies so technisch klingt.

Als mit der Staatenbildung der Konsens der vorstaatlichen Jahwereligion zerbrach, entwickelten die Funktionsträger der politischen und kultischen Institutionen, des Königshauses und des Staatstempels, neue theologische Konzeptionen, die von politischen und prophetischen Oppositionsgruppen mehr oder minder grundsätzlich bekämpft wurden. Gegen Ende der Königszeit unternahm die

26. So z.B., wenn N.Lohfink, Ich bin Jahwe, Dein Arzt (Ex 15,26). Gott und Gesellschaft und menschliche Gesundheit in der Theologie einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung (Ex 15,25b.26) (in: Ders., »Ich will euer Gott werden«. Beispiele biblischen Redens von Gott [SBS 100, 1981, 11-73]), 51f., Anm. 116, gegen mein – älteres – Modell einwandte, es gäbe keinen Raum, zwischen der Religion der Schriftpropheten und der Deuteronomiker, in dem starke vorstaatliche Elemente weiterwirkten, und der »offiziellen Religion« (er meint damit offenbar Königs- und Tempeltheologie) zu unterscheiden. Der Vorwurf ist wahrscheinlich aufgrund der vielfachen Differenzierungen, die ich inzwischen auf seiten der »offiziellen Religion« vorgenommen habe, hinfällig. Er war aber nur möglich, weil Lohfink sich unter »offizieller Religion« nur die eine gültige Religion und nicht die Auseinandersetzung um das, was als Religion Israels zu gelten hat, vorstellen konnte. – Ähnlich gelagert ist wohl auch das Mißverständnis von Niemann (s. Anm. 22), 241, wenn er gegen meine Annahme einer »offiziellen Religion« einwendet, es sei in der vorexilischen Zeit für sie gar »keine Trägerinstitution« nachweisbar, vielmehr habe sich eine solche erst in der exilisch-nachexilischen Zeit herausgebildet. Natürlich gab es nicht *den* Träger der *einen* »offiziellen Religion«, wohl aber eine Vielzahl von Trägergruppen, die mit ihren religiösen oder kultischen Konzepten gesamtgesellschaftliche Bedeutung beanspruchten (Hoftheologen, Priester, politische Oppositionsgruppen, prophetische Oppositionsgruppen). Nur lagen sie miteinander im Streit! Leider konnte H.M. Niemann offensichtlich auf meine Religionsgeschichte (ein Vorentwurf war immerhin seit 1987 greifbar), in der ich eine weitgefächerte Differenzierung der »offiziellen Religion« der Königszeit vorgenommen habe, nicht mehr eingehen.

27. Vgl. Albertz (s. Anm. 8), 68ff.

dtn. Reformkoalition den Versuch einer großen Synthese vorstaatlicher und staatlicher Jahwereligion, der allerdings nach kurzen Anfangserfolgen scheiterte. Der Verlust der Staatlichkeit trieb eine ganze Anzahl informeller Theologengruppen dazu, umfassende, z.T. utopische Neuentwürfe der Jahwereligion zu entwickeln, die aber unter persischer Herrschaft nur zum Teil realisierbar waren, bis es dann endlich den jüdischen Selbstverwaltungsgremien, Ältestenrat und Priesterkollegium, gelang, im Pentateuch einen ersten, wenn auch vielstimmigen Konsens dessen zu schaffen, was als verpflichtende Grundlage der israelitischen Religion zu gelten habe.

Dieser hier nur in ganz groben Umrissen skizzierte Ablauf lehrt – unter Verwendung des schon von M. Rose gebrauchten Dialogmodells²⁸ –, die Pluralität der offiziellen Jahwereligion als fortgesetztes Streitgespräch unterschiedlicher altisraelitischer Gruppierungen darüber zu begreifen, was unter den jeweiligen geschichtlichen Herausforderungen als angemessener Ausdruck der eigenen Religion zu gelten hat, der in der Lage ist, die Identität und das Überleben des Volkes zu sichern. In dieser Auseinandersetzung wechseln sich Phasen der Aufspaltung und Phasen der Konsensbildung ab, d.h. es kommt im Diskurs der unterschiedlichen Gruppen auch immer wieder zur Formulierung von gemeinsam getragenen Zwischenergebnissen, hinter die nicht mehr zurückgegangen werden soll.²⁹

Da auf diesem Kongreß drei geschätzte Kollegen zu wichtigen Punkten dieses spannenden Prozesses noch ausführlich sprechen werden,³⁰ will ich mich mit diesen Bemerkungen aus der Sicht meines Modells begnügen. Ich möchte mich dagegen auf das nicht minder wichtige und interessante Thema konzentrieren, welche Entwicklung der religionsinterne Pluralismus in der Religionsgeschichte Israels genommen hat, um von da aus nach seinen Chancen und Gefahren zu fragen.

2. Der religionsinterne Pluralismus in der spätvorstaatlichen und frühen Königszeit

Entsprechend der ausgeprägten Dezentralität der vorstaatlichen israelitischen Gesellschaft sind Klein- und Großgruppenreligion im 11./10.Jh. weit voneinander getrennt. Wie unbeeinflusst voneinander die religionsgeschichtlichen Entwicklungen auf den verschiedenen Ebenen verlaufen sind, zeigt sich schon daran, daß die Staatenbildung, die für die offizielle Religion so tiefgreifende Umbrüche bedeutete, die familiäre Religiosität überhaupt nicht berührt hat. Soweit erkennbar,

28. Ich selber plädiere für die Einführung des Diskursmodells in Anlehnung an die Ethnologie, vgl. Albertz (s. Anm. 8), 31; 55f.

29. Vgl. nur die großen theologischen Vermittlungsunternehmen in der Schaffung des Deuteronomiums, des Pentateuchs und des Chronikwerks, dazu im einzelnen Albertz (s. Anm. 8), 307ff.; 496ff.; 607ff.

30. Vgl. die Beiträge von B. Janowski, 214ff., H.-C. Schmitt, 259ff. und R. Kratz, 279ff.

lief die persönliche Frömmigkeit der späten vorstaatlichen Zeit in die frühe Königszeit hinein einfach unverändert weiter.

Noch erstaunlicher ist, daß keine einzige der großen religiösen Erfahrungen der frühen Jahwereligion im familiären Glauben und Kult eine Rolle gespielt hat. In den Personennamen dieser Epoche – aber übrigens auch noch später – fehlen Bezugnahmen nicht nur auf den Exodus, die Sinai-Theophanie oder die Landnahme, sondern auch auf die »Jahwekriege«, die von der Deboraschlacht bis zu Davids Philisterkriegen auf der Ebene des Volkes extensiv religiös gefeiert wurden (Ri 5; 1.Sam 18,17; 25,28).³¹ Und es gibt keine einzige Begehung im Familienskult, bei der dieser für das Volk so wichtigen Gründungsereignisse gedacht wurde.³² Nach Ausweis der prädikativen Elemente in den Namen, der sich auch noch im Befund der späteren Klage- und Danklieder widerspiegelt,³³ besaßen die Israeliten in ihrem familiären Lebensbereich einen eigenständigen Schatz religiöser Erfahrungen. Hier ging es primär um den Schutz und die Bewahrung des einzelnen, um Segen für die Familie und die Sicherung ihres Bestandes. Im Zentrum der persönlichen Frömmigkeit stand eine ertümliche und weithin unbedingte Vertrauensbeziehung zum Familiengott, die, wie neben späteren Psalmen³⁴ auch schon frühe Personennamen (‘Elqānā, ‘Asā’el, Bēnājāhū)³⁵ belegen, auf der Erschaffung jedes einzelnen gründete.³⁶ Die Symbolwelt der Familienreligion orientierte sich somit direkt an familiären, frühkindlichen Erfahrungen.³⁷ Hatte damit die Frömmigkeit des einzelnen einen eigenen, von der Religion des Volkes weithin unabhängigen Glaubensgrund, so verwundert es auch nicht, daß

31. Vgl. Albertz (s. Anm. 15), 56-58; Albertz (s. Anm. 8), 144f. Das gleiche Phänomen zeigt sich auch noch in den meisten Klagen und Dankliedern des einzelnen (Albertz [s. Anm. 15], 27-32) und selbst noch in der persönlichen Weisheitstheologie (Albertz [s. Anm. 8], 561ff.).
32. Das gilt auch für das familiäre Passafest, das in der Frühzeit nur ein apotropäischer Ritus war. Da sich herausgestellt hat, daß Ex 12,21-27 nicht mehr »J« zugerechnet werden kann, sondern einen Einschub in die auf das Mazzotfest (Ex 12,33f.39) hinauslaufende (exilische) Auszugsgeschichte darstellt, fällt der einzige als vordtn. angesehene Beleg eines Exodus-Passa fort, und der Bezug des Passa auf den Exodus ist sehr wahrscheinlich erst durch die dtn. Reformer mit seiner Umwandlung zum Wallfahrtsfest und Verbindung mit dem Mazzotfest (Dtn 16,1-8) geschaffen worden, vgl. zur Diskussion Albertz (s. Anm. 8), 60f.; 333.
33. Vgl. die hohe Übereinstimmung zwischen den Verben und Nomina, die in den Namen und in den Kleinkultgattungen begegnen, Albertz (s. Anm. 15), 60-70.
34. Ps 22,10f.; 119,73; 138,8; vgl. Hi 10,3.8-10; Jer 2,27.
35. 1.Sam 1,1ff.; 2.Sam 2,18ff.; 8,18.
36. Vgl. R. Albertz, *Weltschöpfung und Menschenschöpfung*. Untersucht bei Deuterosejaja, Hiob und in den Psalmen (CTM A3, 1974), 26-50; Albertz (s. Anm. 15), 27-30; 37f.
37. Vgl. die göttlichen Verwandtschaftsbezeichnungen in den Personennamen, die Benennung Gottes als Vater (Jer 2,27; auf das Volk übertragen, Dtn 32,6b; Jes 63,15f.; 64,7; Jer 3,4f.19; Mal 2,10) und die Vergleiche Jahwes mit Vater und Mutter (Ps 27,10; 103,13; auf das Volk übertragen, Jes 46,3f.; 49,15; 66,13); dazu Albertz (s. Anm. 15), 94 u.ö.; R. Albertz, *Die leibliche Dimension der alttestamentlichen Gottesbeziehung* (in: »Ihr sollt eine Befreiung ausrufen im Land« [Lev 25,10], FS F. Crüsemann, Masch. 1988, 21-37), 23ff.

in der Familie neben Jahwe auch andere Götter verehrt werden konnten: In der frühen Königszeit stehen neben 25 % Jahwe- noch 24 % El-Namen, aber auch Baal-Namen sind keine Seltenheit.³⁸ Besonders El scheint somit bis weit in die Königszeit hinein eine wichtige Rolle in der familiären Frömmigkeit gespielt zu haben.³⁹ Nimmt man die Inschriften von Kuntillet 'Ajrud und Ĥirbet el-Qōm hinzu, so wurde Jahwe als Familiengott spätestens ab dem 8. Jh. nach allgemeinorientalischem Vorbild durch eine göttliche Begleiterin, Aschera, ergänzt.⁴⁰ Berücksichtigt man dazu, daß die Götternamen in ein und derselben Familie schwanken können⁴¹ und die Prädikate in den Namen konstant bleiben,⁴² auch wenn die Götternamen wechseln, dann wird ein unbewußter Synkretismus⁴³ in den Famili-

38. So nach der Statistik von J.D. Fowler, *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew. A Comparative Study* (JSOT.S 49, Sheffield 1988), 266f., s. Albertz (s. Anm. 8), 146f. Die baalhaltigen Namen sind in der Frühzeit erstaunlich häufig, vgl. jērūbba'al, 'ešba'al, mēriba'al, ba'aljāda', ba'aljā (1. Chr 12,6); und wahrscheinlich zu rekonstruieren 'ābība'al (2. Sam 23,31; 1. Chr 11,32 statt 'ābī 'albōn bzw. 'ābī'el) und 'āḥība'al (statt 'aḥī'ōfēl). Später begegnen sie noch einmal häufiger (5x) in den Samaria Ostraca und 1x in Meṣad Hašavjahu. Wenn J.H. Tigay, *Israelite Religion: The Onomastic and Epigraphic Evidence* (in: P.D. Miller/P.D. Hanson/S.D. McBride [eds.], *Ancient Israelite Religion*, FS F.M. Cross, Philadelphia 1987, 157-194), 177, aufgrund der Namen zu der Einschätzung einer »overwhelmingly Yahwistic society« kommt, dann liegt das daran, daß die Masse der Siegel aus dem 7. und 6. Jh. stammt und das Bild in Richtung auf sehr viel spätere Verhältnisse verschiebt.
39. I. Kottsieper hat in seinem noch unveröffentlichten Münsteraner SBL-Vortrag von 1993 »El im südsyrisch-palästinischen Raum im 1. Jtsd. v. Chr.« gezeigt, daß entgegen der Annahme, El spiele im ersten vorchristlichen Jahrtausend keine Rolle mehr, dieser Gott in jenem Zeitraum sehr wohl im aramäischen und ammonitischen Bereich seine Bedeutung behält oder vielleicht sogar erst bekommt, allerdings nicht in der offiziellen Staatsreligion, sondern gerade auf der Ebene der privaten Frömmigkeit.
40. Vgl. Albertz (s. Anm. 8), 131ff.; O. Kehl/Chr. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (QD 134, Freiburg 1992), 237-282; die Deutung von l'šrth ist zwar noch immer kontrovers, aber selbst wenn man es wie letztere (a.a.O., 260-270) von dem Kultobjekt her versteht, erhält Jahwe eine (weibliche) Mittlergröße. Auch wenn es sich bisher nur um 4 Inschriften handelt, so sind sie trotz lokaler Distanz in ihrer Formulierung so ähnlich, daß mit einer größeren Verbreitung der in ihr bezugten Glaubensvorstellung gerechnet werden muß. Es bleibt allerdings ein erstaunlicher Tatbestand, daß Personennamen mit Göttinnen in Israel so gut wie ganz fehlen.
41. So nachweisbar in den Familien Sauls (Jonatan, Meribaal) und Davids (Adonja, Schefatja, Elischua, Baaljada).
42. Zum eigenartigen Phänomen der Konstanz der Prädikate bei wechselnden Göttern vgl. Albertz (s. Anm. 15), 71-73; es weist auf ein stark funktional geprägtes Gottesbild auf Familienebene, bei dem die geschichtlich gewachsenen Unterschiede zwischen den Göttern noch keine große Rolle spielen. Doch daraus die Konsequenz zu ziehen, mit den unterschiedlichen theophoren Elementen sei immer Jahwe gemeint (so etwa Keel/Uehlinger [s. Anm. 40], 231), geht zu weit, da dann nicht erklärt werden kann, warum überhaupt verschiedene Bezeichnungen verwendet werden.
43. Hiermit übernehme ich eine Differenzierung aus der Religionswissenschaft, vgl. Rudolph (s. Anm. 6), 209f.

en greifbar, dem jede abgrenzende Tendenz fehlt.⁴⁴ Dieser wurde aber in der Frühzeit noch überhaupt nicht als Problem angesehen, solange die dem Jahweglauben als personale Großgruppenreligion innewohnende exklusive Tendenz⁴⁵ nur erst auf politischem Felde – sei es in der Abgrenzung von den kanaanäischen Stadtstaaten oder sei es dann in den Eroberungsfeldzügen Davids – ihre Wirksamkeit zeigte, aber noch nicht theologisch ausformuliert war. Die auch wirtschaftlich noch weitgehend unabhängigen Familien lebten ihre religiöse und kultische Autarkie voll aus,⁴⁶ ohne daß Vertreter der offiziellen Religion es nötig befunden hätten, regulierend einzugreifen.

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

Die Situation änderte sich erst grundlegend mit der assyrischen Invasion im 8. und 7. Jh., unter der das Nordreich zusammenbrach und das Südreich 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 »National«-Kulturen nachweisen läßt.⁴⁷

3.1 Die fremdkulturelle Überschichtung der persönlichen Frömmigkeit

Nach Ausweis der dtr., prophetischen und archäologischen Quellen war vor allem die traditionell nicht-exklusive Frömmigkeit in den Familien während der hundertjährigen assyrischen Besatzungszeit Judas intensiven assyrisch-babylonischen und syrischen Einflüssen ausgesetzt. Darauf weisen die Kultstätten auf den Hausdächern, verbunden mit dem Vorwurf der »Gestirnsverehrung«,⁴⁸ der sog.

44. Vgl. auch die Namensgruppe mit zwei theophoren Elementen, in der die Familien unterschiedliche Götter einfach gleichsetzen, Alibertz (s. Anm. 15), 73f.; Ders. (s. Anm. 8), 149f.
45. Entgegen modernen Tendenzen, die vorexilische Jahwereligion als Polytheismus zu bestimmen (vgl. etwa Weippert [s. Anm. 22], 151), halte ich daran fest, daß der Jahwereligion von ihrem revolutionären Ursprung her eine Tendenz zur gruppeninternen Loyalität und gruppenexternen Abgrenzung innewohnte (vgl. Alibertz [s. Anm. 8], 80; 99f.), die mit ihrer Struktur als personale Großgruppenreligion zusammenhängt (vgl. R. Alibertz, Der Ort des Monotheismus in der israelitischen Religionsgeschichte, in: W. Dietrich/M.A. Klopfenstein (Hg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, OBO 139, 1993, 77-96). Doch war damit ihr Weg zur Monolatrie bzw. zum Monotheismus keineswegs zwangsläufig vorgezeichnet, sondern Ergebnis langanhaltender theologischer Auseinandersetzungen und Klärungen.
46. Zum breitgefächerten familiären Kleinkult, zu dem es jetzt auch archäologische Belege gibt, vgl. Alibertz (s. Anm. 8), 150-156.
47. Vgl. H. Weippert, Palästina in vorhellenistischer Zeit, Handbuch der Archäologie, Vorderasien II, 1, 1988, 547f.; Keel/Uehlinger (s. Anm. 40), Göttingen, 326f.; verstärkt wurde die Kulturvermischung durch die assyrische Deportationspraxis (2. Kön 17,24-33).
48. Zeph 1,5f.; 2. Kön 23,12; Jer 19,13; 32,29.

Moloch-Kult⁴⁹ und die familiäre Verehrung der »Himmelskönigin«.⁵⁰ Wenn wir den polemischen Zeugnissen glauben dürfen, bedurfte es bei der Übernahme dieser Riten keines politischen Drucks, sondern viele jüdische Familien haben sich offenbar geradezu begeistert den fremden Einflüssen geöffnet.⁵¹

Die »Kultstätten« auf den Hausdächern möchte ich im Zusammenhang mit den babylonischen Beschwörungs- und Omenritualen sehen, die in Mesopotamien gerne auf den Flachdächern der Privathäuser stattfanden.⁵² Beide hatten in Babylonien und Assyrien einen weit höheren Grad der Professionalisierung als in Israel erreicht; so ist es nicht verwunderlich, daß sie eine große Anziehungskraft auf die jüdischen Familien ausübten. Die traditionelle kasuelle Klagezeremonie, die zuvor am Hausschrein neben der Tür stattgefunden hatte,⁵³ und die in Israel übliche Gottesbefragung durch Gottesmänner und Propheten wurden dadurch fremdreligiös überformt, daß man sich babylonischer Ritualtechniken und darin ausgebildeter ausländischer Experten bediente.⁵⁴ Möglicherweise hat die merkwürdige Nachricht, daß Manasse Altäre für das »Himmelsheer« auch im allgemein zugänglichen 2.Vorhof errichtete (2.Kön 21,5), mit der babylonischen Vorzeichentechnik zu tun: Den Laien sollte die Möglichkeit gegeben werden, im Tempel Schafe für Leberschau-Omina zu schlachten. Auch die Šamaš-Verehrung, für deren Aufleben es neben 2.Kön 23,11 auch archäologische Zeugnisse gibt,⁵⁵ hat wahrscheinlich mit dem babylonischen Vorzeichenwesen zu tun, da Šamaš neben Adad als typischer Orakelgott galt.⁵⁶ Mit dieser Übernahme war also zugleich eine Astralisierung der persönlichen Gottesvorstellung verbunden.⁵⁷

49. Lev 18,21a; 20,2-5; Dtn 12,31; 18,10; 2. Kön 16,3; 17,17.31; 21,6; 23,10; Jes 30,33; 57,5; Jer 7,31; 19,5; 32,35; Ez 16,20f.; 20,31; 23,37.39; Ps 106,37f.

50. Jer 7,18; 44,15-19; Am 5,26cj.

51. Zum Problem, ob es eine aggressive Religionspolitik der Assyrer gegeben hat oder nicht, vgl. H.Spieckermann, Juda unter Assur in der Sargonidenzeit (FRLANT 129, 1982), 307ff. Auch er geht davon aus, daß es überwiegend nicht politischer Druck, sondern die Faszination, welche die fremdländischen Riten ausübten, war, die den synkretistischen Prozeß in Gang setzte (377f.).

52. Zur Begründung vgl. im einzelnen Albertz (s. Anm. 8), 294ff.

53. Vgl. diese Lokalisierung der in Megiddo (Locus 2081) noch *in situ* gefundenen »Hauskapelle«, s. Albertz (s. Anm. 8), 151.

54. Der Zeph 1,4 und 2.Kön 23,5 im Zusammenhang mit dem »Gestirnskult« erwähnte Begriff *kēmārim* hat im Hebräischen einen negativen Klang (»Götzenpriester«), wird aber im Aramäischen positiv für »Priester« verwendet (z.B. KAI 225,1f.; 226,1f.). Das Lehnwort läßt vermuten, daß die babylonische Ritualtechnik über aramäische Fachleute vermittelt wurde. Zu denken ist an Tätigkeiten des babylonischen *āšipu* und *barū*.

55. Vgl. die in Jerusalem und anderswo gefundenen Pferdeterrakotten, die eine Sonnenscheibe zwischen den Ohren tragen. Nachweise bei Weippert (s. Anm. 47), 629; Keel/Uehlinger (s. Anm. 40), 392-394. Auch letztere vermuten einen Bezug zur Divination.

56. Vgl. dazu im einzelnen Spieckermann (s. Anm. 51), 245-256.

57. Es gibt auch zahlreiche archäologische Hinweise auf einen auf aramäischen Einfluß zurückgehenden Sin-Kult, dessen Funktion allerdings noch nicht sicher zu erheben ist, vgl.

Den umstrittenen »Moloch-Kult« möchte ich im Sinne von M. Weinfeld und K. Deller als aramäisch vermittelten Kinderweih-Ritus für Adad-Milki und Bēlet-Šēri/Ištar deuten (2.Kön 17,31),⁵⁸ der an die ältere Dedikation von Kindern an den Tempel anschloß (1.Sam 1) und von den Familien offenbar als frommer Brauch auf der Linie des alten Erstlingsopfergebots verstanden wurde.⁵⁹

Im Zusammenhang damit wurde die ältere männlich-weibliche Zweiheit von Jahwe und Aschera unter aramäisch-assyrischem Einfluß durch die von König Adad und der Himmelskönigin Ischtar⁶⁰ überformt. Nach Jer 7,18 beteiligte sich die ganze Familie eifrig daran, Ischtar Aschekuchen in Form eines Sterns zu backen, nach dem – in seiner Rekonstruktion schwierigen⁶¹ – sekundären Vers Am 5,26 trug man den Schrein Adads und das Sternengebäck Ischtars durch die Straßen, und nach Jer 44,15-18 waren es besonders die Frauen, die der Göttin ihre alltäglichen familiären Nöte anvertrauten.

Kein Zweifel, unter dem massiven kulturell-religiösen Druck der Assyrerzeit war die familiäre Frömmigkeit zu einem breiten Einfallstor für einen Synkretismus geworden, dessen fremdreligiöse Herkunft offen zu Tage lag.

3.2 Die Einbindung der persönlichen Frömmigkeit in die offizielle Religion durch die Deuteronomiker

Mit dem Niedergang der assyrischen Macht fand sich in Juda eine breite Reformkoalition zusammen, um angesichts der schleichenden kulturellen Überfremdung und drohenden politischen Auflösung durch ein umfassendes Reformprogramm die Einheit und Identität Israels auf betont religiöser Basis zu sichern.⁶² Ihre Reformparole »Höre Israel, Jahwe, unser Gott ist, einer!« (Dtn 6,4) zielte zugleich auf die Ausschließlichkeit der Jahweverehrung gegen alle fremdreligiösen Einflüsse von außen und die Einheit der Jahweverehrung gegen alle lokal gewachsenen (Polyjahwismus) und strukturell bedingten Differenzierungen im Innern. Damit mußten sich die Deuteronomiker erstmals auch mit dem Phänomen des religionsinternen Pluralismus auseinandersetzen.

Weippert (s. Anm. 47), 627f.; Keel/Uehlinger (s. Anm. 40), 335-345; zur möglichen Verbindung von Sin und El vgl. a.a.O., 345-361.

58. Vgl. M. Weinfeld, *The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and Its Background* (UF 4, 1972, 133-154); zur Diskussion Albertz (s. Anm. 8), 279ff.

59. Vgl. Ez 20,25f. und die Bestreitung Jahwes in Jer 7,31; 19,5; 32,35 (»was ich nicht geboten habe«).

60. Zu dem Ergebnis, daß es sich bei der Himmelskönigin um eine lokale Mischfigur aus der älteren Aschera und der assyrischen Ischtar handelt, kommen auch Keel/Uehlinger (s. Anm. 40), 332-335; 386-390. Die hohe Bedeutung »der Göttin« im Familienkult lassen auch die vielen »Pfeilerfigurinen« der Eisen IIC-Zeit erkennen, s. a.a.O., 370-386.

61. Ich lese: »Ihr tragt den ›Schrein‹ (sukkat mit LXX) eures Königs (Adad) und das (Sternen-) Gebäck (kēwān vgl. Jer 7,18) [...], den Stern eures Gottes (bzw. eurer Göttin), die ihr euch gemacht habt.«

62. Vgl. dazu Albertz (s. Anm. 8), 307ff.; bes. 327-337.

Wie verändert dieser inzwischen angesichts der Erfahrungen der späten Königszeit eingeschätzt wurde, wird an einer Anklage Jeremias deutlich, der in seinen jungen Jahren ein Propagandist der Reform gewesen ist:

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

Der jahrhundertlang geduldete Zustand, daß die Israeliten zwar in nationalen Nöten selbstverständlich Jahwe um Hilfe baten, doch bei ihren persönlichen Nöten vertrauensvoll an ihre eigenen männlichen und weiblichen Familiengötter appellierten,⁶³ wird von Jeremia, egal welchen Bezug die Familien zwischen ihren Göttern und Jahwe herstellten, als unerträglicher Abfall von Jahwe gebrandmarkt. Die strenger ausformulierte Exklusivität der offiziellen Jahwereligion ließ einen Pluralismus dieses Ausmaßes nicht mehr zu.

Die dtn. Reformer unternahmen daher erhebliche Anstrengungen, um die familiäre Frömmigkeit strenger zu reglementieren und enger in die offizielle Jahwereligion 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 »Moloch-Kult« (Dtn 18,10a). Omenexperten, die rieten, zur Abwehr von Unheil andere Götter als Jahwe zu verehren, wurden mit der Todesstrafe belegt (Dtn 13,2-6). Sodann forderten sie auf, heimliche Fremdgötterverehrung in den Familien ohne Rücksicht auf Verwandtschafts- und Freundschaftsbande anzuzeigen (Dtn 13,7-12). Die Kultzentralisation (Dtn 12) sollte auch die kultische Autonomie in den Familien einschränken⁶⁴ und ihre kultischen Aktivitäten am gemeinsamen Jahweheiligtum kontrollierbar machen.

Weiterhin bemühten sich die Deuteronomiker darum, die offiziellen Heilstraditionen Israels in der Familie zu verankern. Sie verfaßten heilsgeschichtliche Kompendien, die die Familienväter ihre Kinder lehren (Dtn 6,21-24) bzw. sie selber bei der Darbringung des typisch familiären Erstlingsopfers rezitieren sollten (Dtn 26,5-10). Sie formten das familiäre Passafest zum Wallfahrtsfest im Gedenken an den Exodus um (Dtn 16,1-7).

63. Die Zuordnung der männlichen Aussage zum Holz und der weiblichen zum Stein läßt eine einfache Identifikation mit Mazzebe und Aschere nicht zu. Will man nicht eine ironische Verdrehung durch Jeremia annehmen (so S.M. Olyan, *The Cultic Confessions of Jer 2,27a* [ZAW 99, 1987, 254-259], 255ff.), so muß man an hölzerne und steinerne Götterbilder denken, mit denen Jeremia die Familiengötter polemisch identifiziert.
64. Betroffen davon waren vor allem die vielgestaltigen familiären bzw. nachbarschaftlichen Opfermahlfeiern (zebah), als deren teilweisen Ersatz die Reformer das profane Schlachten freigaben.

Schließlich waren sie darum bemüht, die persönliche Frömmigkeit ethisch zu durchdringen. Das persönliche Glück eines jeden, so wurden sie nicht müde, in ihren »Segenshinweisen« zu betonen, hing von dem Gehorsam gegenüber Jahwes Geboten ab.⁶⁵ Damit wollten die Reformer sagen: Mochten auch die Glaubensvorstellungen von Familie und Volk in Einzelheiten differieren, hier, in den religiösen und ethischen Verhaltenskonsequenzen hatten beide ihren gemeinsamen Zielpunkt.

Der Dekalog, den die Reformer dem israelitischen Hausvater zur Orientierung an die Hand gaben,⁶⁶ zeichnete das Verhalten, das Jahwe von einem jeden forderte, in die mit dem Exodus beginnende Rettungsgeschichte Israels ein. Jeder einzelne war darum in seinem Gebotsgehorsam für den Fortgang der Geschichte Jahwes mit seinem Volk verantwortlich. So ist der Dekalog ein Musterbeispiel für die von den Reformern gewollte Verschmelzung von Einzel- und Volksschicksal.

Aber die deuteronomischen Reformer wollten die familiäre Frömmigkeit keineswegs beseitigen. Im Gegenteil, diese war ihnen wichtig, um auch der offiziellen Jahwereligion ein neues Gesicht zu geben. So entliehen sie der persönlichen Frömmigkeit die ganz unmittelbare persönliche Gottesbeziehung, um die Religion des Volkes zu verinnerlichen: Sie wurden nicht müde, Israel als ganzes daran zu erinnern, wie persönlich sich »Jahwe, sein Gott«⁶⁷ an es gebunden hatte, um ihm ans Herz zu legen, sich so eng und persönlich an ihn zu binden (Dtn 6,5), wie man es zuvor nur vom persönlichen Gott der Familie gekannt hatte.

Eine solche tiefe Integration der persönlichen Frömmigkeit in die offizielle Jahwereligion war nur möglich, weil die Jahwereligion von ihrem besonderen Ursprung in einem politischen Befreiungsvorgang her – anders als die übrigen Religionen des Vorderen Orients – auch als Großgruppenreligion einen starken Personalbezug besaß.⁶⁸ Seit alters war Jahwe der »Gott Israels« gewesen,⁶⁹ nicht Gott einer Stadt oder eines Landes wie die anderen vergleichbaren »Natio-

65. Die Formulierungen »damit du lange lebst« (Dtn 5,16; 22,7; 25,15) bzw. »am Leben bleibst« (16,20), »damit es dir gut geht« (5,16; 12,25.28; 22,7; vgl. 19,13) oder »damit Jahwe dich segne bei allem, was du unternimmst« (14,29; 15,10.18; 16,15; 23,21; 24,19), zielen eindeutig auf das Geschick des einzelnen (vgl. Albertz [s. Anm. 15], 171f.). Doch wird das persönliche Glück bewußt immer wieder auf das Volksschicksal bezogen, z.B. durch die Ergänzung »in dem Lande, das Jahwe, dein Gott, dir gegeben hat« (5,16; 25,15; vgl. 23,21).
66. Zur Herkunft des Dekaloges aus dem Umfeld der dtn. Reformbewegung vgl. Albertz (s. Anm. 8), 334f.
67. Die Apposition »dein Gott« begegnet im Dtn über 200mal. Sie hat ihre Entsprechung in der häufigen Anrede »mein Gott« in den individuellen Gebeten (29mal in den 39 Klagen des einzelnen).
68. Vgl. Albertz (s. Anm. 8), 78f.; 99f. Darin sehe ich auch den Grund für Israels Sonderentwicklung zu Monolatrie und Monotheismus, s. Albertz (s. Anm. 45).
69. So schon Ri 5,3.5; die Datierung des Textes in die späte Königszeit durch U.Bechmann, *Das Deboralied zwischen Geschichte und Fiktion. Eine exegetische Untersuchung zu Richter 5*, Dissertationen. Theologische Reihe 33, 1989, halte ich nicht für überzeugend.

nalgötter«.70 Wenn die Deuteronomiker diesen gegenüber dem sich in staatlicher Zeit vordrängenden Lokalbezug (z.B. in der Zionstheologie) wieder ins Zentrum rückten, dann hat das auch mit dem Einfluß der persönlichen Frömmigkeit zu tun.

4. Das stützende Potential des religionsinternen Pluralismus in der Exilszeit

Daß die wechselseitige inhaltliche Angleichung von persönlicher Frömmigkeit und offizieller Religion durch die Deuteronomiker aber keineswegs die strukturelle Differenz zwischen den beiden Religionsschichten hat einebnen können, zeigte sich in der Exilszeit. Während durch den politischen Zusammenbruch die offizielle Jahwereligion – ihrer geschichtlichen Glaubensgrundlagen: Land, König und Tempel beraubt – in eine tiefe Krise geriet, war die kreatürlich begründete persönliche Frömmigkeit durch ihn nicht ins Herz getroffen. Die der Katastrophe Entronnenen konnten schon ihr Überleben als Beistand Gottes begreifen; und nachdem sich die Lebensverhältnisse für die Deportierten wie für die Daheimgebliebenen etwas konsolidiert hatten, fand der einzelne durchaus wieder sein privates Glück. Während Jahwe für Israel als ganzes jahrzehntelang unerreichbar schien, war im familiären Lebensbereich sein schützendes und segnendes Handeln 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 Jahwereligion über ihre Krise hinüberrettete. Der religionsinterne Pluralismus offenbarte in der politischen Katastrophe sein überlebenswichtiges Potential.⁷¹

Auf verschiedene Weise wurde versucht, das unzerstörte kreatürliche Vertrauenspotential der persönlichen Frömmigkeit für Israel als ganzes nutzbar zu machen. In exilischen Volksklagen und Heilsworten wurde die ertümliche Vertrauensbeziehung zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf auf die Gottesbeziehung Israels übertragen.⁷² Es wurde üblich, Jahwe als Vater⁷³ oder sogar als Mutter⁷⁴ Israels zu apostrophieren, um mit dieser familiären Symbolwelt seine unzerstörbare, kreatürliche Bindung an Israel zu beschwören. Daneben boten einzelne bei exilischen Volksklagefeiern ihre Rettungserfahrungen und ihr Gottvertrauen auf, um die Gemeinde darüber zu belehren, daß Jahwes Gnadentaten noch nicht erschöpft seien (Thr 3,21-24).

70. Charakteristischerweise heißt es etwa in der Mescha-Stele: »Kamoš zürnte seinem Land«, nicht seinem Volk (KAI 181,5f.). Ein personales Gottesverhältnis auf der Ebene der Großgruppenreligion kennen die anderen vorderorientalischen Religionen nur im Bezug auf den König.

71. Vgl. dazu im einzelnen Albertz (s. Anm. 8), 375; 413-427.

72. Dtn 32,6; Jes 43,1; 44,2.21.24; 54,5; 64,7.

73. Dtn 32,6; Jes 63,16; 64,7; Jer 3,4f.19.

74. Jes 46,3f.; 49,15; 66,13.

In ähnliche Richtung ging der Rückgriff auf die Erzväter, der der exilischen Generation neue quasi-familiäre Identifikationsfiguren anbot. Deuteronomus etwa verlagerte die fraglich gewordene Exodus-Erwählung auf den als »Freund Gottes« titulierten Stammvater Abraham (Gen 12,1) und stellte den göttlichen Segen, der auf seiner Familie lag, den kleinmütigen Exilierten als gewaltiges Hoffnungspotential vor Augen (Gen 12,1-3). In der exilischen Fassung der Vätergeschichte⁷⁵ wurden die Ahnväterfamilien als Träger großer unabgeleiteter Verheißungen (Gen 12,2-3 u.a.) und als Vorbilder unerschütterlichen Glaubens (Gen 22,1-19) und unverzagter Rückwanderung (Gen 12,10) vorgestellt. Überall war es die Unbedingtheit der persönlichen Gottesbeziehung, die für die familiäre Frömmigkeit so typisch ist, welche die Hoffnung auf ein neues Heilshandeln Jahwes an Israel stärken sollte.

Schließlich rückte die Familie selber zu einem der Träger der offiziellen Jahwereligion vor. Nachdem mit dem staatlichen Zusammenbruch die institutionellen Träger wie Königtum und Tempel weggebrochen waren, übernahmen die exilischen Familien stellvertretend Verantwortung für den Bestand des Ganzen: Auf der einen Seite erhielten familiäre Bräuche wie die Beschneidung⁷⁶ und bestimmte Eßgewohnheiten⁷⁷ in der fremdkulturellen mesopotamischen Umwelt bekenntnishaft Qualität. Auf der anderen Seite wurden offizielle Kultfeiern neu – wie die Sabbatfeier⁷⁸ (Dtn 5,12-15)⁷⁹ – oder wieder – wie das Passafest (Ex 12) – zu familiären Begehungen umgestaltet. Nachdem die familiären Erstlingsopfer nach Zerstörung des Tempels und Deportation nicht mehr darbringbar waren, wurde die Sabbatfeier, in der die Familie Jahwe durch Arbeitsruhe⁸⁰ und damit durch Einkommensverzicht ehrte, das entscheidende Bekenntniszeichen, mit dem sie ihre Zugehörigkeit zur israelitischen Volksgruppe und ihrer Religion öffentlich auch in der Fremde demonstrieren konnte. Die relative religiöse und kultische Autonomie der Familie, die noch im 7. Jh. den Bestand der Jahwereligion bedroht

75. Hierbei beziehe ich mich auf die Überlieferungsgeschichtliche Hypothese von E. Blum, Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57, 1984), 297ff.

76. Gen 17,12; 21,4; Lev 12,3; Jos 5,2-9; ursprünglich handelte es sich dabei wohl um einen Mannbarkeitsritus.

77. Dtn 10,16; 10,17; 10,18; 10,19; 10,20; 10,21; 10,22; 10,23; vgl. auch noch die späte Spiegelung der exilischen Verhältnisse in Dan 1,6-8.

78. In vorexilischer Zeit war der Sabbat wahrscheinlich ein Vollmondfest, das am Tempel begangen wurde (2. Kön 16,17f.; Jes 1,13; Hos 2,13; Kgl 2,6).

79. Ich stimme F.-L. Hossfeld, Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen (OBO 45, 1982), 33-57; 247-252, darin zu, daß das umfangreiche Sabbatgebot, dessen älteste Fassung in Dtn 5,12-15 vorliegt, einen exilischen Einschub in den Dekalog darstellt.

80. Der vorexilische allwöchentliche Ruhetag (Ex 23,12; 34,21) war ein reiner Tabu-Brauch ohne religiöse Konnotation gewesen. Nach der ansprechenden These von G. Robinson, The Origin and Development of the Old Testament Sabbath, Diss.theol. Hamburg 1975, 314ff., ist die im Exil neu konzipierte familiäre Sabbatfeier durch eine Kombination von kultischem Vollmondfest und familiärem Tabu-Brauch geschaffen worden.

hatte, wurde von nun ab, nachdem sie von den Deuteronomikern stärker in die offizielle Religion integriert worden war, zu einem zweiten Stützpfeiler, der nach dem Wegfall von staatlicher und territorialer Einheit die Identität Israels religiös sichern half.

5. Die Verminderung des religionsinternen Pluralismus in der nachexilischen Zeit

Das Scheitern einer staatlichen Restitution nach dem Exil und der Aufbau kleinräumiger, substaatlicher, gemeindeähnlicher Organisationsstrukturen in Juda und der Diaspora verminderten in der nachexilischen Zeit den Abstand zwischen Groß- und Kleingruppe erheblich und führten nochmals zu einer wechselseitigen Annäherung und Überlappung von persönlicher Frömmigkeit und offizieller Religion.⁸¹ Da von einem geschichtlichen Handeln Jahwes nur noch wenig zu spüren war, griff man auf der »offiziellen« Ebene verstärkt auf religiöse Rettungserfahrungen des einzelnen zurück (Ps 90; 103; 107). Die »offizielle« Religion erhielt damit deutliche Züge einer Gemeindeftheologie. Die Gemeindeftheologie wiederum wirkte auf die Vorstellungswelt und Frömmigkeitspraxis des einzelnen zurück: Der Abstand zwischen Gott und Mensch erweiterte sich auch in den persönlichen Gebeten;⁸² das Gefühl der eigenen Sündigkeit, das in den frühen Stadien der persönlichen Frömmigkeit nur eine untergeordnete Rolle gespielt hatte, machte sich – von der Exilserfahrung Israels herkommend – auch im privaten Glaubensvollzug breit⁸³. Daneben büßte unter dem Druck der sozialen und religiösen Auseinandersetzungen im jüdischen Gemeinwesen der nachexilischen Zeit das enge Vertrauensverhältnis zum persönlichen Gott seine Selbstverständlichkeit ein. Aus dem Sich-Bergen bei Gott, das keine Alternative kannte, wurde nun häufig eine bewußte Entscheidung für Jahwe, die sich von den Optionen, die die Frevler verführerisch vorlebten, bewußt abgrenzte.⁸⁴ Gottvertrauen wurde zum Kennzeichen der Frommen (Ps 125,1) und damit auf eine Gruppe eingegrenzt.

81. Vgl. dazu im einzelnen Albertz (s. Anm. 8), 555-576.

82. Vgl. dazu etwa das Zurücktreten der Anklage in der Spätzeit, auf das schon C. Westermann, *Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament* (1954), (in: Ders., *Lob und Klage in den Psalmen*, 1977, 125-202), 155ff., aufmerksam gemacht hat. Es zeigt sich bei den individuellen Gebeten am deutlichsten daran, daß in der Frömmigkeit der Oberschicht, die das Hiobbuch repräsentiert, zwischen einem legitimen demütigen und einem illegitimen protestierenden Gebet unterschieden wird (vgl. Hi 5,17f.; 22,21f.; 35,10 mit Hi 5,2-5; 15,4; 35,9-16). Weil Hiob von seinen wilden Klagen nicht ablassen will, erweist er sich für die Freunde als Frevler (Hi 15,5f.).

83. Ps 25,7; 32,2; 51,5-7; 130,3; 143,2; daß es sich um eine neue Entwicklung handelt, lassen noch die Personennamen erkennen, bei denen Bildungen mit *sālah* »vergeben« extrem selten sind. Ich kenne bisher nur einen Beleg aus Elephantine, vgl. M.H. Silverman, *Religious Values in the Jewish Proper Names at Elephantine* (AOAT 217, 1985), 160.

84. Ps 62,2f.6; 118,8f.; 115,8-11; 146,3.5.

Hand in Hand damit vollzog sich eine Theologisierung der persönlichen Frömmigkeit, die unter dem Druck der sozialen Spannungen auch sogleich zu ihrer Aufspaltung führte: in eine persönliche Oberschichtstheologie, die »theologisierte Weisheit«, und in eine persönliche Unterschichtstheologie, die »Armenfrömmigkeit«. Die frommen Kreise der Oberschicht schufen sich auf der Basis der älteren Weisheit eine Lebensphilosophie, die das persönliche Gottesverhältnis im Sinne der Vergeltungslehre stark rationalisierte, pädagogisierte⁸⁵ und ethisch konditionierte.⁸⁶ Damit konnten sie zwar den unsolidarischen Reichen (Frevlern) deren Inanspruchnahme einer »billigen Gnade« bestreiten, aber nur schwer der eigenen ungerechten Leiderfahrungen Herr werden, wie das Hiobbuch zeigt. Die theologisierende Angleichung der persönlichen Frömmigkeit führte in diesem Fall zu einem deutlichen Realitätsverlust, der letzten Endes nur durch eine »Eschatologisierung« der persönlichen Gottesbeziehung ausgleichbar war.⁸⁷ Die unterdrückten Unterschichtgruppen setzten in der »Armenfrömmigkeit«, die sie zu ihrer Selbstbehauptung entwickelten, von vornherein ihre ganze Hoffnung auf ein eschatologisches Eingreifen Gottes, das die ungerechten gesellschaftlichen Zustände mit einem Schlage beseitigen werde,⁸⁸ und bauten sich in ihren Zirkeln eine religiöse Gegenwelt zu ihrer trostlosen Gegenwart auf.⁸⁹ Auch hier ist die Gefahr eines einfachen Überspringens der gegenwärtigen Realität nicht von der Hand zu weisen.

Die Verminderung der Spannweite des religionsinternen Pluralismus war somit keineswegs nur ein Vorteil, weil damit der innere Zusammenhalt einer Religion und die Identität ihrer Träger gestärkt wurden. Sie trug auch die Gefahr eines Realitätsverlustes in sich.

6. Chancen und Gefahren des religionsinternen Pluralismus

Lassen Sie mich die gemachten Beobachtungen in einigen abschließenden Thesen zusammenfassen:

85. Vgl. die Deutung des Leides als Erziehungsmaßnahme (Prv 3,11f.; Hi 5,17; 22,22; 33,16-20; 36,7-12.15) oder als Prüfung Gottes (Hi 1-2); in Hi 36,22 wird Gott regelrecht »Lehrer« genannt.
86. Vgl. Hi 4,6; 8,5f.; 22,30, wo die einstmals unbedingte persönliche Zuwendung Gottes von »frommen« Verdiensten abhängig gemacht wird, und die bedingten Verheißungen Hi 5, 19-26; 8,6bf.21f.; 11,15-19; 22,21.26-28.
87. In Hi 14,13-17; 16,18-21; 19,23-27a wird erkennbar, wie die urtümliche Vertrauensbeziehung angesichts anhaltender Erfahrung von unerklärlichem Leid und Unrecht die Todesgrenze überspringt.
88. Vgl. die Erwartung eines großen Gottesgerichtes in Ps 9,8f.20f.; 10,12f.; 12,6; 14,5f.; 75,11; 82,2-8, das die Frevler beseitigt und die Armen befreit.
89. Vgl. die Heilsversicherung durch kleinkulturelle Vermittlung antizipatorischer Gottesworte in Ps 12; 14; 75; 82.

1. Ich hatte die Frage gestellt: Wieviel Pluralismus kann sich eine Religion leisten? Darauf muß die erste Antwort lauten: Die Religion Israels konnte sich – selbst wenn man nur den strukturell bedingten religionsinternen Pluralismus betrachtet – eine Menge Pluralismus leisten, weit mehr jedenfalls, als wir in unserer christlichen Religion zuzugestehen bereit wären. Daß es in Israel eine Mehrzahl von Bezugs- bzw. Trägergruppen gab, die mindestens zwei deutlich verschiedene und lange Zeit sogar voneinander unabhängige religiöse Symbolwelten entwickelten, war grundsätzlich ein Reichtum und in Krisenzeiten sogar überlebenswichtig. Der Reichtum war aber immer dann für die Gesamtrigion am ertragreichsten, wenn Klein- und Großgruppenreligion nicht einfach nebeneinander herliefen, sondern dialektisch aufeinander bezogen wurden und sich befruchteten, wie etwa die dtn. und die Exilszeit zeigen.

2. Es gibt aber auch eine Grenze, von wo ab der religionsinterne Pluralismus zu einer Gefahr für die Religion Israels werden konnte, wie sich in der Zeit der assyrischen Besatzung herausstellte. Diese Grenze ist aber nicht generell definierbar, sondern hängt ab von der Entwicklung der offiziellen Religion und den geschichtlichen Herausforderungen, auf die sie zu reagieren hat. In einer Periode politischer Auflösungserscheinungen und starken fremdkulturellen Druckes müssen, gerade wenn die Identität des Volkes nicht mehr einfach territorial und politisch gegeben ist, sondern religiös gesichert werden muß, die Grenzen enger gezogen werden als in den Zeiten gesicherten Bestandes. Die Grenze wurde in Israel damals konkret definiert in der Einheit und Einzigkeit Jahwes und in der Verpflichtung auf eine verbindliche religiöse und ethische Praxis. Offenbar kann sich eine Religion nur soviel religionsinternen Pluralismus leisten, daß ihre Identität stiftende und das Überleben sichernde Funktion nicht zerstört wird.

3. Wie die nachexilische Religionsgeschichte zeigt, führt die wechselseitige Annäherung von Familien- und Gemeindereligion nicht nur zu einer Stärkung des Zusammenhalts, sondern trägt auch die Gefahr des Realitätsverlustes der Religion in sich. Der Großgruppenreligion, die sich zu stark an den individuellen Glaubenserfahrungen orientiert, droht die politisch-geschichtliche Dimension ihres Glaubens verloren zu gehen. Die Familienreligion, die sich stark an den theologischen Einsichten und Theorien aus der Volksgeschichte orientiert, kann die alltäglichen Lebenserfahrungen immer weniger unverstellt religiös 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 voll artikulieren können.

4. Die relativ wenigen dogmatischen Festlegungen ließen in der Religion Israels immer noch einen erstaunlich weiten Spielraum für differierende Glaubensvorstellungen ihrer unterschiedlichen Trägergruppen. Nachdem die alleinige, bildlose

Jahweverehrung einmal auf allen Ebenen der Gesellschaft durchgesetzt war, drehte sich die theologische Auseinandersetzung vor allem um die Ausformulierung einer verbindlichen Glaubenspraxis. Nicht Orthodoxy, sondern Orthopraxis war der Streitpunkt in der nachexilischen Zeit.⁹⁰

Von diesem Hintergrund her könnte man fragen, ob nicht die christliche Theologie mit ihrem verbissenen Kampf um Orthodoxy, bei dem jeder Pluralismus sogleich der Häresie bzw. des Aberglaubens verdächtigt wurde, auf dem falschen Terrain gekämpft hat. Offenbar kann sich eine Religion weit mehr bereichernden Pluralismus an Glaubensvorstellungen leisten, wenn sie den Zielpunkt eines alle verpflichtenden gemeinsamen Handelns zur Ehre Gottes nicht aus dem Auge verliert.

90. Ob etwa einer vom offiziellen Bekenntnis zum Gott des Exodus her (Dtn 15,12-18) oder einer aus der Einsicht seiner privaten Lebensphilosophie, daß sein eigener Schöpfer auch der Schöpfer seines Sklaven sei (Hi 31,13-15), zu einem solidarischen Verhalten gegenüber dem verarmten Mitbürger kam, war gleichgültig gegenüber der Frage, daß er ihn nicht unterdrückte.