

Theologie und Religionswissenschaft

Reinhard Gregor Kratz und Hermann Spieckermann (Hg.): Götterbilder. Gottesbilder. Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike. Band 1: Ägypten, Mesopotamien, Persien, Kleinasien, Syrien, Palästina, Band 2: Griechenland und Rom, Judentum, Christentum und Islam, 2. durchgesehene Auflage, Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe, Band 17-18. Mohr Siebeck, Tübingen 2009, Bd. 1: XXI + 378 Seiten. Bd. 2: 335 Seiten.

Die Einheit und Vielfalt Gottes, die Geschichte der so genannten monotheistischen Religionen und ihr Verhältnis zueinander sowie die Relation zwischen dem Glauben an einen Gott und der Wahrnehmung und Gestaltung der Welt durch den Menschen gehören gegenwärtig zu den besonders beliebten geistes- und kulturwissenschaftlichen Themen. JAN ASSMANN (Heidelberg) konstatiert in seinem Nachwort zu dem hier zu besprechenden Sammelband gar, dass das eigentliche Zeitalter der Reflexion über Monotheismus und Polytheismus, nach einem terminologischen und philosophischen Präludium im 18. Jh., die zweite Hälfte des 20. Jh.s und der Beginn des 21. Jh.s sei. Insofern haben die Herausgeber dieser Aufsatzsammlung, die zwei Göttinger Alttestamentler REINHARD GREGOR KRATZ und HERMANN SPIECKERMANN, den Nerv der Zeit getroffen. Dies zeigt sich auch daran, dass der erstmals 2006 publizierte Band inzwischen eine zweite, durchgesehene Auflage erlebt hat. Zurückgehend auf Vorträge, die innerhalb des interdisziplinären Göttinger Graduiertenkollegs „Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Antike“ im Rahmen einer zweiseimstrigen Ringvorlesung und eines Symposions in den Jahren 2004 und 2005 gehalten wurden, bietet der Band 27 Beiträge aus der Ägyptologie, Assyriologie, Iranistik, Hethitologie, Nordwestsemitistik, Klassischen Philologie, Bibelwissenschaft, Islamwissenschaft und Ostkirchengeschichte. Als Rahmen dienen ein von den Herausgebern verfasstes Vorwort und ein doppeltes Nachwort von ANDREAS BENDLIN (Toronto) zur Struktur des Polytheismus im antiken Rom (II, S. 297-311) und der oben genannte Artikel von ASSMANN zu anthropologischen Konsequenzen des Monotheismus (II, S. 313-329).

Die Herausgeber halten es für verfrüht, *nur das Große und Ganze in den Blick zu nehmen*, und sehen in *seriösen Überblicken und Fallstudien aus den einzelnen Disziplinen den besten Ansatz zur interdisziplinären Arbeit* (I, S. V). Dementsprechend sind sie weniger an der Begründung umfassender Theorien interessiert als an der Nachzeichnung lokaler und temporaler Besonderheiten, wie sie sich nur philologischer und archäologischer Detailarbeit erschließen. Trotz oder gerade aufgrund dieser Konzentration trägt das vorliegende Werk mitunter den Charakter eines Handbuchs zu den Gottes- und Weltvorstellungen in den behandelten Reli-

gionen und Kulturen sowie zu Grundfragen der gegenwärtigen Monotheismusdebatten. Dabei spannt sich der zeitliche Bogen über das Alte Ägypten und Mesopotamien einerseits und die jüngsten Erscheinungen des Zoroastrismus und die Existenzbedingungen der orientalischen Kirchen in der Welt des Islams andererseits vom 3. Jt. v. Chr. bis in die Gegenwart. Die abgeschrittenen Räume reichen über die Behandlung der Religion im Imperium Romanum und der Missionstätigkeit der ostsyrischen Kirchen von der Iberischen Halbinsel bis nach China, wengleich im Zentrum der Mittelmeerraum, Kleinasien, der Vordere Orient und Ägypten stehen. Insgesamt bietet der Band eine vielfältige und zugleich differenzierte Übersicht über die Vorstellungen vom Wesen und Wirken der Götter, über die Konstruktion von Weltbildern sowie über gelebte und gelehrte Religion in den entsprechenden Regionen und Zeiträumen. Dass dabei nicht jeder Beitrag für jedes der beteiligten Fächer gleichermaßen relevant ist, dass nicht alle Aufsätze dieselben Gliederungsebenen und Klassifikationen aufweisen, dass nicht dieselben Aspekte der jeweiligen Religion behandelt werden und dass die einzelnen Beiträge auf mitunter divergierenden religionstheoretischen Voraussetzungen basieren, liegt in der Natur interdisziplinärer Sammelbände.

Zutreffend weisen die Herausgeber in der Einleitung (I, S. XI-XXI) auf die grundsätzliche Entsprechung von Gottes-, Menschen- und Weltbildern (nicht nur) in der Antike, auf die Verflechtungen der religiösen Symbolsysteme in der Levante sowie auf den enormen Einfluss der Synthese von Judentum und Hellenismus und der kaiserzeitlichen römischen Religion auf das Christentum und über dieses auf den Islam hin. Ein hoher heuristischer Wert für die Analyse der Vorstellungen von Göttern, Welt und Menschen wird dabei dem spannungsvollen Verhältnis von Polytheismus und Monotheismus beigemessen, und dies in dreifacher Hinsicht: 1) im Blick auf die Darstellung von Gottheiten in Bildern und Symbolen, die entgegen bestimmter ikonoklastischer Tendenzen in Judentum, Christentum, Zoroastrismus und Islam keineswegs ein eindeutiges Differenzkriterium zwischen Polytheismus und Monotheismus bilden, auch wenn biblisch das Gebot der Alleinverehrung Jahwes und das Verbot der Herstellung von Kultbildern traditions- und rezeptionsgeschichtlich sowie theologisch eng zusammenhängen, 2) im Blick auf die Bestimmung des Verhältnisses von Gottes- und Weltbildern, die in den hier betrachteten Religionen primär als Konsequenzen und Funktionen der Gottesbilder erscheinen, wengleich der Einfluss konkreter materialer, politischer und mentaler Bedingungen auf die Ausgestaltung der Gottesbilder nicht geleugnet wird, und 3) im Blick auf das religionsgeschichtliche Verhältnis zwischen Polytheismus und Monotheismus selbst, das sowohl für die innere Geschichte der einzelnen Religionen als auch für die Beschreibung des Gegenübers einzelner Religionen bestimmt werden muss. Dabei sind sich die Herausgeber der Grenzen der Begriffe *Polytheismus* und *Monotheismus* vollkommen bewusst, wenn sie proleptisch auf die Ausführungen zur Entwicklung des altisraelitischen Jahweglaubens hin zum Judentum, zur Geschichte der römischen Religiosität der Kaiserzeit oder zum Zoroastrismus verweisen. Die vorgelegte Aufsatzsammlung repräsentiert am Beispiel der Anti-

ke, wobei der Begriff hier weit gefasst ist, eine religionsgeschichtliche Standortbestimmung. Aus ihr ergibt sich als eine wesentliche Frage für die religionswissenschaftliche Forschung insgesamt die Bestimmung des *Akkommodationspotentials*, das der Polytheismus möglicherweise in einem höheren Maß als der Monotheismus besitzt. Wenn es stimmt, dass polytheistische Systeme aufgrund ihrer tendenziellen Identifikation von Gott und Welt über eine höhere Stabilität und Flexibilität als monotheistische Systeme verfügen, dass weiterhin jede monotheistische Religion eine Vorgeschichte im Polytheismus hat und dass schließlich der Monotheismus zur Selbstvergewisserung das Gegenüber zum Polytheismus braucht (I, S. XIXf.), dann stellen sich zwangsläufig die Fragen 1) nach dem gegenseitigen Verhältnis monotheistischer Religionen und 2) nach der Zukunft des Monotheismus, dessen klare Unterscheidung von Gott und Welt und dessen Integration von negativen Erfahrungen in das Gottesbild seine Anhänger vor größere geistige und geistliche Probleme stellt als polytheistische Systeme. Zumindest die erste dieser beiden Fragen wird in den Kapiteln zum Islam und zum orientalischen Christentum behandelt. Die zweite Frage überschreitet den Horizont des auf den Alten Orient, die klassische Antike und das frühe Mittelalter konzentrierten Bandes. Sie kann dementsprechend an eine die gegenwärtigen Religionen in den Blick nehmende Religionswissenschaft und an die Systematische Theologie weitergegeben werden. Der vorliegende Band bietet zu deren Beantwortung jedenfalls inhaltlich und methodisch umfangreiches Material.

Das Kapitel zur Ägyptischen Religion eröffnet FRIEDRICH JUNGE (Göttingen) mit einer Beschreibung der Struktur ägyptischer Deutungen von Welt, Mensch und Existenz, wobei er sich religionstheoretisch an NIKLAS LUHMANNs *Funktion der Religion* (1982) und methodisch an der Ikonographie ägyptischer Welt-, Gottes- und Menschenbilder orientiert (I, S. 3-44). Zahlreiche Bild- und Textbeispiele illustrieren die personal und dementsprechend kommunikativ chiffrierten ägyptischen Kosmologien, wobei es JUNGE vor allem auf eine Darstellung der Konstruktionen religiösen Denkens im Laufe der ägyptischen Religionsgeschichte von ihren Anfängen bis in die hellenistische Zeit und über diese hinaus bis zu ihrer Rezeption in gnostischen Kreisen der Spätantike und in der christlichen Mystik des Mittelalters ankommt. Wesentlich für ägyptische Religion vom Alten Reich bis in die Zeit der Ptolemäer ist demnach ein dynamisches Verständnis der Beziehung zwischen Göttern, Welt (zu der als Gegenwelt immer die Unterwelt mitzudenken ist) und Menschen, wobei der Sphäre des Gottes Horus, der mit Osiris und Isis das Modell der soziomorphen Dreiheit (Familie) der ägyptischen Götterwelt bildet, als dem entscheidenden Ort der Verankerung von Gesellschaftsorganisation, Staat und Kulturorganisation und dem König als dem Stellvertreter und Repräsentanten des Horus auf Erden zentrale Bedeutung zukommt und die Menschen als Partner der Götter in der *Aufrechterhaltung der Ordnung in der Welt* fungieren (I, S. 38).

An diese Übersicht der Grundstrukturen ägyptischer Religion schließt sich mit der Beschreibung des *naturphilosophischen Monotheismus des Echnaton* von HEIKE STERNBERG-EL HOTABI (Göttingen) ein Ausschnitt aus der ägyptischen

Religionsgeschichte an (I, S. 45-78). Die auf ca. 1350 v. Chr. zu datierende Konzentration Echnatons (Amenophis IV.) auf den Gott Aton und seine Proklamation der Einheit Gottes blieb historisch eine Episode, stellt aber sachlich das *bedeutendste Ereignis der ägyptischen Religionsgeschichte* dar (I, S. 45). Rezeptionsgeschichtlich gehört dieses, nicht zuletzt wegen der bis zu SIGMUND FREUD und JAN ASSMANN anzutreffenden Korrelation von Mose und Echnaton, zu den reizvollsten Themen der Geschichte der Erforschung des Monotheismus. In Anlehnung an ASSMANN arbeitet STERNBERG-EL HOTABI am Beispiel der Ikonographie und Architektur der Amarnazeit sowie des großen Sonnenhymnus Echnatons heraus, wie dieser die bereits unter Amenophis III. einsetzende und als monotheistisch anzusprechende *Neue Sonnentheologie* fortschreibt und radikalisiert, insofern die anderen Götter neben der Sonne nun vollständig entmachtet werden, die Sonne nicht mehr nur als Gottes Scheibe, sondern Gott als die Sonne gilt, die Nacht, die Urzeit und die Unterwelt aus der Rede von Gott und Welt ausgeblendet werden und die Natur als Emanation des einen Lichtgottes verstanden werden.

Ebenfalls einem Detail der ägyptischen Religionsgeschichte gewidmet ist der Beitrag von SUSANNE BICKEL (Basel und Fribourg) zur Verknüpfung von Weltbild und Staatsbild im Alten Ägypten, mithin der überragenden Rolle, die das Königtum in der ägyptischen Kultur und Religion spielt, wobei BICKEL sich auf die Ursprungszeit der Königsideologie in der 0. – 3. Dynastie (ca. 3100-2600 v. Chr.) konzentriert (I, S. 79-99). Das frühe 3. Jt. v. Chr. wird dabei als eine Phase verstanden, in der sich in Ägypten Religion und Politik unter dem Dach einer politischen Zentralisation zu einem umfassenden Konzept verbanden, in dem kulturelle Divergenzen vernetzt, traditionelle Vorstellungen renoviert und Sinnzusammenhänge neu bestimmt wurden. Konkret bedeutet dies die Herausbildung 1) einer Herrscher- und Staatsideologie mit entsprechender Ikonographie, in welcher dem König nun eine eigene Ebene zwischen Himmel und Erde zugewiesen und der König als Sohn der Götter verstanden wird, 2) einer Mythologie, in der vor allem das Gegenüber der Götter Horus und Seth eine wesentliche Rolle spielt und in der die Götterwelt sozial strukturiert und als eine *Körperschaft* (äg. chet) betrachtet wird, und 3) einer Art *Staatsreligion*, bei der die Staatsführung in ein Konzept der Schöpfung integriert wird. Auf der Ebene der religiösen Bildwelt verzeichnet BICKEL für diese frühe Phase der ägyptischen Religion vor allem eine theriomorphe Ikonographie, die gleichsam wie die Königsideologie bis in die Spätzeit ein Charakteristikum der ägyptischen Religion und Kultur blieb.

Die starke Verknüpfung politischer und religiöser Aspekte bei der Konstruktion von Gottes-, Welt- und Menschenbildern zeigen auch die drei folgenden Beiträge, die den Religionen in Mesopotamien gewidmet sind. Vollkommen zu Recht weist ANNETTE ZGOLL (Göttingen) in ihrer Darstellung von *Konstanten und Krisen im Spannungsfeld politischer Aktionen und theologischer Reflexion in der mesopotamischen Geschichte* auf die theozentrische Perspektive des altorientalischen Weltbildes hin (I, S. 103-130). Eine solche Perspektive, die gleichsam vom Himmel auf die Erde blickt, dabei die Welt als Handlungsfeld der Götter und

das Geschehen auf ihr als Folgen göttlichen Wirkens betrachtet, ist freilich nicht auf den Alten Orient beschränkt, sondern ein wesentliches Merkmal von Kulturen, die noch nicht den Tod Gottes verkündet und den Menschen zum Maß aller Dinge erklärt haben. Für den sumerischen und babylonischen Bereich bietet ZGOLL eine übersichtliche Kategorisierung der Bezüge zwischen Götterwelt und Menschenwelt, die sich nach personalen Interaktionen (z.B. *Zorn einer Gottheit*), zwischenpersonalen Strukturen (z.B. *Ehe zwischen zwei Göttern*), politisch-gesellschaftlichen Strukturen (z.B. *Königtum eines Gottes*) und politisch-gesellschaftlichen Interaktionen (z.B. *Krieg zwischen einzelnen Göttergruppen*) darstellen lassen. Die von ZGOLL an ausgewählten mesopotamischen Mythen (Atramchasis), Epen (Gilgamesch), Ritualen, Gebeten und Götterlisten exemplifizierten Kategorien sind dabei auch zur Beschreibung anderer polytheistischer Systeme geeignet und lassen sich mit Modifikationen ebenso auf monotheistische Vorstellungen anwenden, indem beispielsweise in der israelitisch-jüdischen Tradition die Motive von der Ehe eines Gottes und vom Krieg der Götter sich in der Metapher der Ehe Jahwes mit Israel oder in der Vorstellung vom Krieg Jahwes gegen die Völker bzw. der Völker gegen Zion wiederfinden. Im Rahmen einer historischen Kontextualisierung der Entwicklungen innerhalb der mesopotamischen Religionen vermag ZGOLL zu zeigen, wie im Gefolge der Machtfülle der assyrischen und babylonischen Reiche die jeweiligen Reichsgötter gegenüber den im 3. und 2. Jt. v. Chr. über diese vorherrschenden Götter An und Enlil immer mehr Gewicht bekommen.

Welche grundlegenden Differenzen in der Vorstellung der Götterwelt zwischen Ägypten und Mesopotamien liegt, vermag der Beitrag von BRIGITTE GRONEBERG (Göttingen) *Aspekte der „Göttlichkeit“ in Mesopotamien* zu zeigen (I, S. 131-165), insofern sie 1) auf die Vielfalt mesopotamischer Stadt-, Landes- oder Reichspanthea, 2) auf die Singularität eines kosmogonischen Mythos im mesopotamischen Raum, wie er sich im babylonischen Epos Enuma Elisch widerspiegelt, 3) die Vorstellung des auch als vergöttlichtes Wesen sterblichen Königs und 4) die soziale Differenzierung und Hierarchisierung in der mesopotamischen Götterwelt hinweist. Die ca. 300 Götter, die zu unterschiedlichen Epochen und an unterschiedlichen Orten kultisch verehrt wurden, wurden in der Mehrzahl anthropomorph, daneben, mit temporalen und regionalen Schwerpunkten, gemäß funktionaler Schwerpunkte symbolisch dargestellt. Wesentlicher Unterschied zwischen Göttern und Menschen ist in allen mesopotamischen Religionen zu allen Zeiten die Unsterblichkeit. Der Raum zwischen dem Himmel als der Welt der Götter, der Unterwelt als Ort der Unterweltsgötter und der Erde füllt sich im Laufe der mesopotamischen Religionsgeschichte immer mehr mit als Zwischenwesen vorgestellten Dämonen – eine religionsgeschichtliche Entwicklung, die sich mit Modifikationen auch in monotheistischen Systemen wie dem Judentum in hellenistisch-römischer Zeit, dem Christentum oder dem Islam aufzeigen lässt, so dass aus dieser Perspektive die These von einer Angelologie bzw. Dämonologie als Begleiterscheinung monotheistischer Vorstellungen neu zu diskutieren ist. Wie sich die Konzeptualisierung von Göttlichkeit im mesopotamischen Raum

konkret in Bild und Text realisieren konnte, entfaltet GRONEBERG exemplarisch an der Göttin Ištar als einer der wesentlichen mesopotamischen Gottheiten im Kontext von Fruchtbarkeit, Liebe, Krieg und Tod.

Werden bereits im Beitrag von ZGOLL und GRONEBERG punktuell Aspekte der gelebten mesopotamischen Religion behandelt, so stehen *Kulttopographie und Kultabläufe in mesopotamischen Tempeln* im Mittelpunkt des ersten Artikels, den ASTRID NUNN (Würzburg) zu dem vorliegenden Band beigesteuert hat (I, S. 167-195). Musterhaft beschreibt NUNN 1) den grundsätzlichen Aufbau eines mesopotamischen Tempels, einschließlich seiner Bauteile sowie der bei der Errichtung zur Anwendung kommenden Ideologie der Installation des Götterhauses, 2) die wesentlichen Kulthandlungen (Gebet, Musik, Opfer, wobei das Opfern von Tieren als wichtigste Handlung im mesopotamischen Kult erscheint) und 3) das religiöse Fest, das an den Beispielen des akītu- oder Neujahrsfestes und des Fackelfestes dargestellt wird. Im Blick auf die Frage nach der Bedeutung eines Kultbildes im Rahmen polytheistischer und monotheistischer Religionen, nicht zuletzt auch im Blick auf die Frage nach einem Bild Jahwes im vorexilischen Jerusalemer Tempel, bedarf der Hinweis von NUNN auf das in der Altorientalistik ungelöste Problem der Kultbildaufstellung (in der Cella als dem eigentlichen Wohnort der Gottheit?) und auf das Phänomen, dass in Mesopotamien bis heute kein Götterbild *in situ* gefunden wurde, was in auffälliger Diskrepanz zur häufigen textlichen Erwähnung von Götterbildern steht, besonderer Beachtung. Bei der Rekonstruktion der Kultabläufe ist, worauf NUNN ausdrücklich aufmerksam macht, zu berücksichtigen, dass als Quellen hier vornehmlich Texte aus der Spätzeit und das heißt mitunter erst aus der hellenistischen Epoche zur Verfügung stehen – ein Phänomen, das *mutatis mutandis* bei der israelitisch-jüdischen und bei der zoroastrischen Religion gleichfalls zu bedenken ist.

Stehen für die ägyptische und mesopotamische Religionsgeschichte bis ins 3. Jt. v. Chr. zurückreichende schriftliche und archäologische Quellen zur Verfügung, so ist die Rekonstruktion des frühen Zoroastrismus, unabhängig von der Datierung seines vermeintlichen Begründers Zarathustra ins 12. oder ins 6. Jh. v. Chr., auf die literar- und überlieferungsgeschichtliche Analyse spätantiker und mittelalterlicher Texte angewiesen. Sofern die Königsinschriften der vom 6.-4. Jh. v. Chr. die Geschehnisse des Alten Orients und Kleinasiens bestimmenden Achämeniden als zoroastrische Zeugnisse betrachtet werden dürfen, erweitert sich die Quellenbasis etwas. Für die sassanidische Zeit verbessert sich die epigraphische und numismatische Quellenlage. Trotz der insgesamt schwierigen Quellensituation spielt der Zoroastrismus, spätestens seit dem Bekanntwerden des Avesta in Europa im ausgehenden 18. Jh., in der religionsgeschichtlichen Erforschung des Monotheismus und in der Frage der Ursprünge der jüdischen und frühchristlichen Eschatologie, aber auch dualistisch geprägter Ethiken im Judentum, Christentum und Islam, eine zentrale Rolle. Durch die sich in der neueren Forschung durchsetzende Einschätzung der Perserzeit als der für das Judentum wesentlichen formativen Epoche kommt der Erhellung der religiösen Vorstellungen der Perser eine besondere Bedeutung zu. Im Bereich der Bibelwissenschaften

ist das Potential, das den achämenidischen Inschriften und den Gathas, den vermutlich ältesten, wohl auf Zarathustra selbst zurückgehenden fünf Hymnen des Avesta, zur Interpretation biblischer Schöpfungsvorstellungen und Geschichtskonzeptionen noch bei weitem nicht ausgeschöpft. Dabei ist die von beiden Verfassern der dem Zoroastrismus gewidmeten Beiträge aufgezeigte doppelte Problematik, 1) der bis ins 6. Jh. n. Chr. weitgehend mündlich tradierten Traditionen, die erst in verschrifteter Gestalt Elemente eines kohärenten Systems aufweisen und 2) der eingeschränkten Anwendbarkeit der Begriffe *monotheistisch, monolatrisch oder dualistisch*, zu bedenken.

PHILIP G. KREYENBROEK (Göttingen) bietet einen Überblick über die theologischen Vorstellungen im Zoroastrismus von den Anfängen bei Zarathustra über die Achämeniden (559-331 v. Chr.) und die Sassaniden (226-651 n. Chr.) bis ins 19. Jh., wie sie sich vor allem den alt- und jungavestischen Texten, den achämenidischen Inschriften und den mittelpersischen Texten entnehmen lassen (I, S. 199-222). Berücksichtigung finden dabei sowohl die Beschreibung des Gottes Ahura Mazda als dem Gott schlechthin, neben dem es aber durchgehend im Zoroastrismus einen bösen Widerpart und weitere göttliche Figuren gibt, als auch die Kosmogonie, das Zeitverständnis, das in der Entwicklung einer Eschatologie gipfelt, der Kult und eine gemein indoiranische Religion, aus der sich eine altiranische und eine altindische Religion entwickelt haben. Die Anfänge des Zoroastrismus verortet KREYENBROEK in der ostiranischen Stammekultur der Zeit um 1000 v. Chr. und bestimmt diesen als eine vornehmlich durch gelehrte Priester tradierte Religion. In der jeweiligen Ausgestaltung der zoroastrischen Vorstellungen spiegele sich zu allen wesentlichen Epochen das Weltbild elitärer Gruppen. Als verbindendes Element der meisten zoroastrischen Texte könne ein Dualismus bezeichnet werden, wengleich dieser in den Yašts, dem vierten Buch des Avesta mit Hymnen auf die göttlichen Wesen der Yazads, in den Inschriften der Achämeniden oder in der modernen Gemeinschaft der Parsi nur eine untergeordnete Bedeutung habe.

Komplementär zum Beitrag von KREYENBROEK betont ALBERT DE JONG (Leiden) das Fehlen einer ausgebauten Mythologie und damit verbundenen eines Pantheons im Zoroastrismus, die besondere Bedeutung von Reinheitsgeboten und die Gesellschaftsstruktur zoroastrischer Glaubensgemeinschaften, wie sie sich vor allem aus den Rechtstexten des Avesta erheben lasse (I, S. 223-238). Im Gegensatz zu den Religionen Mesopotamiens und Ägyptens wird dem Königtum und den damit verbundenen Institutionen in den älteren avestischen Texten keine Bedeutung zugemessen. Mit den Achämeniden als den Nachfolgern der Neubabylonier und später mit den Sassaniden ändert sich freilich das Bild. Dabei relativiert DE JONG die gelegentlich in der Forschung anzutreffende These, derzufolge die Sassaniden bereits zu Beginn ihrer Herrschaft im 3. Jh. n. Chr. einen völlig neuen Typ des Zoroastrismus entworfen hätten. Im Zentrum der sassanidischen Ideologie habe zunächst die Einheit aller Iraner unter einem von Ahura Mazda eingesetzten persischen König gestanden. Im Zusammenhang der Einheitsideologie der Sassaniden seien dann z.B. auch die Kultreformen, d.h. die

Einrichtung eines hierarchischen Netzwerkes der zoroastrischen Feuertempel und ihrer Priesterschaft zu sehen.

Mit der Thematisierung der Religionen in Kleinasien und Syrien-Palästina wendet sich das vierte Kapitel speziell dem Großraum zu, in dem die biblischen Religionen gründen. Den Auftakt macht eine von DANIEL SCHWEMER (London) verfasste Darstellung der *Struktur und Genese des hethitischen Reichspantheons* (16.-13./12. Jh. v. Chr.), das nur von wenigen großen Gottheiten mit einem Götterkönig an der Spitze gebildet wird, das sich sowohl von lokalen Stadtpanthea als auch von reinen Götterlisten unterscheidet und neben dem noch die persönlichen Schutzgottheiten der Dynastie eine eigene Größe darstellen (I, S. 241-265). Nach den maßgeblichen Quellen, den Schwurgötterlisten der hethitischen Staatsverträge und den traditionsgeschichtlich damit verwandten Auflistungen der Götter des Landes in den Pestgebeten des Königs Muršiliš II. (1349 - ca. 1320 v. Chr.) stehen an der Spitze des nach Göttertypen hierarchisch aufgebauten hethitischen Staatspantheons der Sonnengott des Himmels und die Sonnengöttin von Arinna sowie der Wettergott des Himmels und der Wettergott des Landes Ḫatti. Darauf folgen lokale und überregionale Wettergottgestalten, verschiedene Schutzgottheiten, eine Gruppe unterschiedlicher Gestalten der Göttin Ištar (bzw. Šawuška), Kriegsgötter, wichtige Gottheiten zentral- und südanatolischer Ortschaften und schließlich Gottheiten des Himmels und der Erde, Berge, Flüsse usw. In jüngeren hethitischen Staatsverträgen erscheinen zusätzlich der hurro-syrische Götterkreis des Wettergottes Šeri, und verschiedene nord-, süd- und zentralanatolische Götterkreise. Je nach politischem Vertragspartner wird das prinzipiell gleichbleibende Reichspantheon punktuell erweitert. Die Vorrangstellung des himmlischen Sonnengottes gründet – wie in Ägypten und in Mesopotamien – in der Königsideologie, derzufolge der König als der Sonnengott seines Landes Frieden und Gerechtigkeit verbürgt. Die aus dem 13. Jh. v. Chr. stammenden Felsreliefs im wohl dem königlichen Totenkult dienenden Heiligtum von Yazılıkaya zeigen mit dem hurritischen Götterkreis des Teššub und der Ḫēbat nach SCHWEMER nur eine punktuelle Hurritisierung des hethitischen Kultes und sind entgegen früherer Interpretationen nicht repräsentativ für die Grundstruktur des hethitischen Reichspantheons. Obgleich das hethitische Großreich nur eine Laufzeit von vier Jahrhunderten hatte, ist der Einfluss hethitischer Traditionen auf Syrien, das westliche Kleinasien und den griechischen Raum und damit auch auf religiöse Vorstellungen des alten Israel und der Griechen bis weit in das 1. Jt. v. Chr. hinein kaum zu unterschätzen und längst nicht angemessen erforscht.

Wie schon im Kapitel zu den mesopotamischen Religionen stammt der Beitrag zur gelebten Religion in Syrien von ASTRID NUNN (I, S. 267-281). Ein Spezifikum der Religion in den syrischen Metropolen des 2. Jts v. Chr. (Mari, Ebla, Qatna, Ugarit, Ibn Hani und Alalah) ist der ausgeprägte Ahnen- und Totenkult. Auf der Basis entsprechender literarischer und archäologischer Befunde lassen sich inzwischen recht detailliert die rituellen Vollzüge (Totengaben) und die Orte der kultische Verehrung der verstorbenen und divinisierten Herrscher nachzeichnen. Im Kontext dieses königlichen Ahnenkultes, der an Gräbern unter den

Palästen, möglicherweise auch an bestimmten Tempeln (so vielleicht in Ebla), vollzogen wurde, stehen nach den jüngsten Funden in Qatna anthropomorphe Kultbilder, welche die verstorbenen Könige oder Ahnen darstellen. Von den syrischen Götterbildern unterscheiden sich diese Kultbilder nach NUNN dadurch, dass die dargestellten Figuren keine Hörnerkrone tragen. Verbunden mit dem nicht auf den Königshof beschränkten Ahnenkult ist in Syrien die Verehrung von Familiengöttern als besonderen Schutzgöttern. Offenbar kommt ausweislich des ausgeprägten Totengedächtnisses und der Darstellung von Kindern der Familie im syrischen Bereich des 2. Jt.s v. Chr. und – wie alttestamentliche Texte zeigen – auch des 1. Jt.s v. Chr. eine höhere Bedeutung zu als im ägyptischen und mesopotamischen Raum. Im Vergleich mit Mesopotamien konstatiert NUNN eine größere Sensibilität der Götter für die Nöte der Menschen und die Thematisierung menschlicher Gefühle.

Der persönlichere Charakter des Gottesverhältnisses scheint mir aber weniger eine Besonderheit der westsemitischen Religion des 2. Jt.s v. Chr. zu sein, als vielmehr ein Aspekt der allgemein vorderorientalisch und ägyptisch nachweisbaren Individualisierung der Frömmigkeit in der Zeit zwischen 1500/1200 v. Chr., wie sie sich auch in Mesopotamien oder in Ägypten am Beispiel theodizeeanaloger Dichtungen wie dem akkadischen *ludlul bel nemeqi* oder dem ägyptischen *Gespräch eines Lebensmüden mit seinem Ba* und den ägyptischen Harfnerliedern zeigen lässt. Eine offene Frage ist gleichwohl, welche Faktoren im Einzelnen zu dieser Individualisierung in den unterschiedlichen politischen und religiösen Systemen Mesopotamiens, Ägyptens und Syriens geführt haben.

Entgegen der Anordnung der Beiträge im vorliegenden Band schließe ich hier aus inhaltlichen Gründen den Artikel von HERBERT NIEHR (Tübingen) über *die phönizischen Stadtpanthea des Libanon und ihre Beziehungen zum Königtum in vorhellenistischer Zeit* an (I, S. 303-324). Charakteristisch für das politische System des Libanons im 1. Jt. v. Chr. ist eine Stadtstaatenkultur, die durch die im Schatten des Untergangs Ugarits aufblühenden Städte Arwad, Byblos, Beirut, Sidon und Tyros repräsentiert wird. Diese von einem König regierten, jeweils mit mindestens einem ökonomisch wichtigen Mittelmeerhafen und einem eigenen Hinterland ausgestatteten Städte haben jeweils eigene Panthea, an deren Spitze eine als Herr oder Herrin angesprochene Gottheit mit einem untergeordneten Paredros und der Versammlung der Götter, d.h. einer Gruppe aller Götter der Stadt, steht. Als Hauptgötter erscheinen in Byblos die Herrin von Byblos, in Beirut der Gott Baal, in Sidon der Gott Ešmun und in Tyros der Gott Melqart. Mindestens für die Herrin von Byblos, für Ešmun und für Melqart ist die Tätigkeit auf der kollektiv-offiziellen und auf der individuell-privaten Ebene belegt. Stadtgott, persönliche Schutzgottheit des Königs und Dynastiegott sind hier identisch. Überregionale Bedeutung kommt den Göttern Baalšamem, Ešmun, Melqart und vor allem der Göttin Aštarte zu. Der im Vergleich zu den mesopotamischen und hethitischen Panthea sehr bescheidene Umfang der phönizischen Panthea erklärt sich vermutlich, wie für die Königreiche Juda und Israel, vor dem Hintergrund der kleinräumigen Struktur der phönizischen Stadtstaaten, möglicherweise

auch durch das Phänomen der Verschmelzung von Gottheiten (*Theokrasie*), das NUNN auch für die oben beschriebenen syrischen Religionen im 2. Jt. v. Chr. namhaft machen konnte und das sich auch im griechischen und römischen Bereich zeigt (s.u.). Wie in den Religionen der vorderorientalischen Großreiche kommt in den phönizischen Stadtstaaten dem König eine besondere Rolle als Erbauer der Tempel, Stifter von Weihegaben, Priester und Garanten des Segens und der Gerechtigkeit für die Gesellschaft zu. Eine Divinisierung der verstorbenen Könige ist, anders als im syrischen Raum, für die phönizischen Könige nicht nachweisbar.

Mit einer traditionsgeschichtlichen Analyse von Psalm 24,1-2 betritt HERMANN SPIECKERMANN (Göttingen) das Feld der israelitischen Religionsgeschichte, die sachgemäß nur als ein Kapitel altsyrisch-kananäischer Kultur zu verstehen und daher konsequent vor dem Hintergrund der Kontakte Syriens zu Kleinasien, Mesopotamien und Ägypten zu betrachten ist (I, S. 283-301). Ps 24, der nach SPIECKERMANN aus dem vorexilischen Jerusalemer Tempelkult stammt, setzt mit seiner Vorstellung von Jahwes Königtum und der Erde als Eigentum Jahwes, die gegen lebensfeindliche Mächte verteidigt werden muss, mythische Traditionen vom Kampf des Wettergottes mit dem Meeressgott und dem Gott des Totenreichs voraus, wie sie sich im ugaritischen Baal-Mythos, in der hurritisch-hethitischen Religion, aber auch in Hesiods Theogonie niedergeschlagen haben. Die Parallelen zwischen den syrisch-palästinischen, altanatolischen und griechischen Mythen aus der Zeit zwischen dem 16. und dem 8. Jh. v. Chr., in denen die Weltbedrohung und die Welterhaltung thematisiert und das Konzept einer königlichen Gottesherrschaft mit den Motiven der Theogonie und der Theomachie entworfen werden, erklären sich mittels der Annahme eines intensiven Kulturaustauschs. Dabei erblickt SPIECKERMANN in der Vorstellung der göttlichen Königsherrschaft, die durchgehend einem polytheistischen Milieu entstammt, den Keim zur ausschließlichen Verehrung eines Gottes, die im Aufstieg des Wettergottes Jahwe zunächst zum König über die Götter Baal, Jam, Mot und El in vorexilischer Zeit einen ersten Höhepunkt erreicht, bevor sich in der zweiten Hälfte des 1. Jt.s v. Chr. der Jahweglaube zu einem exklusiven und universalen Monotheismus entwickelt. Wie der weiter unten referierte Aufsatz von REINHARD GREGOR KRATZ zeigt, spielt die Vorstellung vom Königtum Jahwes dann vor allem in ihrer auf die Erwartung der kommenden Herrschaft Gottes eschatologisierten Form in persischer und hellenistischer Zeit eine besondere Rolle.

Den Weg Israels zur Alleinverehrung Jahwes zeichnet der ehemals in Göttingen als Alttestamentler wirkende, jetzt als Bischof in der Diözese Skara (Schweden) tätige ERIK AURELIUS nach, wobei er die entscheidende Geburtsstunde des Jahwe-Monotheismus nach Anfängen im 8. und 7. Jh. v. Chr. im Untergang der Eigenstaatlichkeit Judas 587 v. Chr. sieht (I, S. 325-345). Die radikale Krise von Königtum, Tempel und Land führt – und das ist das religionsgeschichtlich Besondere am Jahweglauben – nicht zum Untergang der Jahwereligion, sondern zu ihrer monotheistischen Neubestimmung, womit sich Israel/Juda von allen seinen Nachbarvölkern unterscheidet. Für diese Entwick-

lung macht AURELIUS – etwas pauschalisierend – *die prophetische Tradition*, in der die Polemik gegen Götterbilder als eine Folge des Monotheismus erscheine, und *die deuteronomistische Theologie*, in der die Abwertung der Götterbilder dem Monotheismus vorangehe, verantwortlich. Die volle Blüte des prophetischen Monotheismus zeige sich in der in Babylon entstandenen deuteromesopotamischen Textschicht des Jesajabuchs, in der die Gerichtsprophetie des 8./7. Jh.s v. Chr. fortgeschrieben und Psalmen aus dem vorexilischen Jerusalemer Tempelkult aufgegriffen worden seien und in der in bewusster Auseinandersetzung mit der babylonischen Mardukreligion ein Jahwe-Monotheismus formuliert sei, der letztlich monistische Tendenzen trage. Der in Palästina beheimatete deuteronomistische Monotheismus hingegen basiere, nach vorexilischen Anfängen einer Jahwe-Monolatrie, im wesentlichen auf der erst nach 587 v. Chr. aufkommenden Idee der Zentralisation des Opferkultes in Jerusalem und der Vorstellung der Einheit Jahwes als dem einen Gott des einen aus Israel und Juda bestehenden Gottesvolkes. Eine weitergehende Entwicklung des Monotheismus stelle die nicht mehr monistische, sondern tendenziell dualistische Theologie der Priesterschrift dar, wie sie sich im Schöpfungsbericht in Gen 1 ablesen lasse.

Die literargeschichtlichen Thesen von AURELIUS, sei es zur Verortung der Gerichtsprophetie im 8. Jh. v. Chr., zur Schichtung des Deuteronomiums oder zur nachdeuteromesopotamischen Ansetzung der Priesterschrift, sind nicht unstrittig. Gleichwohl verdeutlicht sein Beitrag, wie der Ausfall des irdischen Königs im 6. Jh. v. Chr. die Vorstellung des einen alle Lebensbereiche beherrschenden Königsgottes befördert und wie der Untergang des Jerusalemer Tempels und des an ihm ausgeübten Kultes zur Grundlage der Vorstellung der Universalität dieses einen Gottes wird. Neben der prophetischen und der deuteronomistischen Tradition hatten aber auch die weisheitlichen nichtkultischen Überlieferungen des antiken Israel und Juda einen wesentlichen Anteil an der Konstruktion des Jahwe-Monotheismus.

Dass die Vorstellung von dem einen allein und bildlos zu verehrenden Jahwe, die schon von ihrer Genese und ihren spezifischen Traditionen, nicht einheitlich war, sich in persischer und hellenistisch-römischer Zeit weiter ausdifferenzieren lässt, zeigt REINHARD GREGOR KRATZ (Göttingen) am Beispiel des vielfältigen Judentums in Jerusalem, Elephantine, Alexandria und Qumran (I, S. 347-374). Ergänzend könnte man auf das Judentum in Samaria hinweisen, für das nach jüngsten Ausgrabungen auf dem Garizim immer bessere Quellen zur Verfügung stehen und dessen genuine schriftliche Überlieferung, vor allem in Gestalt des Samaritanischen Pentateuchs, neben der Septuaginta und dem Qumranschrifttum eine sehr viel höhere Bedeutung zukommt, als dies von der älteren Forschung angenommen wurde. Als repräsentativ für das perserszeitliche Jerusalemer Judentum betrachtet KRATZ die Hebräische Bibel, näherhin die Bücher Esra, Nehemia, „Deuteromesopota“, Haggai, Sacharja und Maleachi. Ihr gemeinsames Kennzeichen sind 1) eine differenzierte Haltung zur persischen Oberherrschaft, 2) die strikte Ausrichtung an der Tora und 3) die Ausbildung einer Eschatologie, nach der sich die universale Gottesherrschaft endgültig erst in der kommenden Welt durchsetze. Für das elephantinische Judentum, so wie es sich nach den das gesamte 5. Jh. v.

Chr. abdeckenden Papyri darstellt, sind weder die Tora noch eine Eschatologie noch eine theologische Deutung der persischen Fremdherrschaft spezifisch. Am auffälligsten ist im Vergleich zum Jerusalemer Judentum neben Differenzen in kultrechtlichen und rituellen Fragen, dass neben Jahwe (Jahu) weitere, wenn auch Jahu untergeordnete Gottheiten (Anat-Jahu, Anat-Betel, Ascham/Eschem-Betel und Herem-Betel) verehrt werden. Wird das Verhältnis zwischen dem Judentum in Elephantine und in Jerusalem zumeist dahingehend bestimmt, dass Elephantine als eine synkretistische Sonderform verstanden wird, so votiert KRATZ dafür, zumindest in der Perserzeit nicht Elephantine und die Juden in Ägypten als die Ausnahme zu betrachten, sondern die Bibel und das biblische Judentum. Die These ist sehr bedenkenswert, allerdings ist auch das unterschiedliche Quellenmaterial zu berücksichtigen – für Elephantine liegen keine einschlägigen religiösen Texte vor, worauf KRATZ selbst hinweist, für Jerusalem fehlt (bisher) ein mit Elephantine vergleichbarer Archivfund. Für das alexandrinische Judentum, das sich seit der Ansiedelung von Juden durch Ptolemaios I. 301 v. Chr. kontinuierlich als zweiter Hauptort jüdischer Existenz etabliert, konstatiert KRATZ keinen grundsätzlichen Dissens zum Jerusalemer Judentum, wenngleich, wie er an der Septuaginta und den außerkanonischen, auf Griechisch schreibenden jüdischen Autoren (u. a. am Aristeasbrief) deutlich macht, zunehmend die Rezeption paganner Philosopheme, vor allem aus der Stoa, und die Konzentration auf die Tora als ethischer Richtschnur, stattfinden. Die Bestimmung der Rolle, die Alexandria als die wichtigste hellenistische Metropole der Levante, nicht nur bei der Übersetzung der hebräischen heiligen Schriften ins Griechische und bei der Vermittlung des Judentums an den Hellenismus, sondern auch bei der Produktion jüdischer (nicht nur griechischer, sondern möglicherweise auch hebräischer) Texte spielte, gehört jedenfalls auf die Agenda der weiteren bibelwissenschaftlichen und althistorischen Forschung. Die gegenwärtige Blüte der internationalen Forschung zur Septuaginta, zu den Deuterokanonien und zur verwandten Literatur, stellt hierbei einen wichtigen Anfang dar. Qumran mit seinen mindestens bis ins 2. Jh. v. Chr. zurückreichenden Textfunden stellt schließlich ein *fortgeschrittenes, radikalisiertes Stadium des biblischen Judentums* dar, in dem *Toraobservanz und Eschatologie aufeinander bezogen und bis ins Extrem gesteigert* sind (I, S. 370).

Bezogen auf das übergreifende Thema des Bandes zeigt die Qumrangemeinschaft paradigmatisch die Bedeutung, die ein heiliger Text (Kanon), verbunden mit einer exklusiven Auslegungsgemeinschaft und einer exklusiven Hermeneutik erhält, wenn die Offenbarung des einen und einzigen geglaubten und verehrten Gottes auf die Offenbarung in einem und einzigen Text konzentriert wird. Ein deterministisches und dualistisches Weltbild sind entsprechende Begleiterscheinungen – in bestimmten Strömungen des Judentums, Christentums und Islams tauchen sie gleichsam (wieder) auf, auch wenn Qumran verschwunden ist.

Wurde mit der Thematisierung der phönizischen und der israelitisch-jüdischen Religionen als wesentlichen Schnittstellen altvorderorientalischer und griechisch-ägäischer Religionen schon die klassische Antike betreten, so sind die folgenden fünf Beiträge ausdrücklich unter die Überschrift *Griechisch-römische Religion*

gestellt. Wie die einzelnen Aufsätze zeigen, wäre es vielleicht angemessener gewesen, trotz genetischer und struktureller Verwandtschaft zwischen griechischer und römischer Religion einerseits und angesichts zeitlicher, regionaler und mitunter erheblicher inhaltlicher Unterschiede innerhalb der religiösen Systeme von Griechen und Römern andererseits von griechischen Religionen und römischen Religionen zu sprechen.

Den Auftakt zu diesem Kapitel macht WALTER BURKERT (Zürich) mit Überlegungen zu griechischen Mythen, Tempeln und Götterbildern, die sich – so die Grundthese seines für die vergleichende Religionsgeschichte wie für die Bibelwissenschaften gleichermaßen wichtigen Paradigmas – aus einer *nahöstlich-mediterranen Koiné* speisen, aber im griechischen Raum zu einer ganz besonderen Entfaltung kommen (II, S. 3-20). Im Einzelnen demonstriert BURKERT diese griechische Emanzipation am Beispiel der theologischen Begriffsbildung der Unsterblichkeit der Götter in den Epen Homers und Hesiods, an der besonderen Technik und Ästhetik der Darstellung der Götter in der Plastik und der Vasenmalerei und an der spezifischen Architektur der Tempel. Im Blick auf die vergleichende Kultur- und Religionsgeschichte ist bemerkenswert, dass die wesentlichen Profilierungen dieses altgriechischen anthropomorphen Polytheismus im 8./7. Jh. v. Chr. stattfinden – mithin in der Zeit, da im Vorderen Orient unter neuassyrischer Hegemonie Kunst und Literatur besonders blühen und in Israel und Juda erste umfassende historiographische Konzeptionen entstehen. Die gleichfalls von BURKERT skizzierten Wandlungen in der Wahrnehmung von Göttern, Welt und Menschen im Rahmen der vorsokratischen Philosophie mit ihrer Kritik am Polytheismus und Anthropomorphismus, die sich bei Xenophanes (ca. 570-470 v. Chr.) in Richtung eines Monotheismus bewegt, lassen sich ebenso mit Entwicklungen im Vorderen Orient korrelieren, wenn man auf die oben dargestellten Ausprägungen des Zoroastrismus in achämenidischer Zeit oder des israelitisch-jüdischen Deuteronomismus blickt. Für den theologischen Vergleich mit den heiligen Schriften Israels und Judas scheint mir dann eine in der bisherigen Forschung noch kaum angegangene, methodisch klar reflektierte und systematisch strukturierte Analyse der klassischen Tragödien, unter denen BURKERT in seinem Schlusssatz mit Recht die des Aischylos als *die vielleicht bedeutendsten religiösen Texte* der Griechen anspricht (II, S. 20), sehr ertragreich.

BURKERTS Darstellung wird vertieft durch eine Fokussierung auf den *Anthropomorphismus der griechischen Götter, ihre Stellung im Kosmos als mächtige, aber nicht allmächtige Wesen, ihre extrem große Zahl und Vielfalt und ihre lokal zum Teil sehr verschiedene Präsenz und Interaktion mit anderen Göttern* in einem ersten Beitrag von Heinz-GÜNTER NESSELRATH (Göttingen) (II, S. 21-44). Eine wesentliche altgriechische Besonderheit in der Deutung der Welt zeigt sich darin, dass anders als in den nahöstlichen Religionen die wichtigsten Götter nicht als Schöpfer des Menschen erscheinen, dementsprechend zwischen Göttern und Menschen eine große Distanz besteht, die gleichwohl rituell bewältigt werden kann. Als Kriterien, die Vielzahl der Götter zu systematisieren, bieten sich nach NESSELRATH 1) – entsprechend dem auch in den vorderorientalischen Religionen

vorausgesetzten dreiteiligen Weltbild – der Sitz der Götter (Himmel, Erde und Unterwelt) und 2) die Bedeutung bzw. der Handlungsraum der Götter an. Dabei wird dem Leser nicht nur ein griffiges Kurzporträt der „großen“ Götter, sondern auch der „kleinen“ und unter diesen ausführlich der Heroen und ihrer Verehrungsart sowie der schon in archaischer Zeit einsetzenden, im Hellenismus intensivierten Vergöttlichungen abstrakter Größen (sei es „Sieg“, „Recht“, „Friede“, „Tugend“) geboten. In seinem zweiten überblicksartigen Beitrag zeichnet NESSELRATH anhand der griechischen Heiligtümer mit ihren Altären, Kultbildern und Weihegeschenken, anhand der vollzogenen Riten, Gebete, Opfer und Feste sowie anhand der mittels Seher und Propheten erzielten Zukunftsdeutung die gleichermaßen panhellenisch wie lokal geprägte gelebte Religion der Griechen in der Zeit der Poliskultur nach, die bis in die Spätantike einen *umfassenden Beitrag zur menschlichen Lebensbewältigung* geleistet habe (II, S. 45-67, 67).

Die mentalen und funktionalen Eigenheiten der römischen Religion, gerade auch im Gegenüber zur griechischen Religion, aus der die Römer so viele Elemente rezipiert haben, zeichnet DOROTHEE GALL (Bonn) am Beispiel der Verehrung des Iuppiter optimus maximus nach (II, S. 69-92). Ein wesentliches Quellenproblem besteht darin, dass es *keine römische Theologie, keine systematischen Darstellungen der frühen römischen Religion, keine Beschreibung des Pantheons und keinen Katalog der Glaubensinhalte und Kultregeln* gibt (II, S. 73). Die religionsgeschichtliche Rekonstruktion der frühen römischen Religion und ihrer etruskischen Elemente kann sich vielmehr nur auf die überlieferungsgeschichtliche Analyse späterer Texte wie Varro, Cicero, Lukrez und Vergil, auf wenige altrömische Gebete und Kultvorschriften sowie in höherem Umfang auf Bild- und Bauwerke stützen. Wesentlich für die römische Religion ist ihre familiäre Ausrichtung, das heißt die Abbildung familiärer Strukturen in der Götterwelt, was zugleich eine Wechselseitigkeit zwischen Staats- und Familienkult mit sich bringt, ein numinöses, nicht anthropomorph-personales Gottesverständnis (*numen-Glaube*), die Hochschätzung der Göttertrias des alten Himmels- und Lichtgottes Iuppiter, dem ein eigentliches Pendant in der Unterwelt fehlt, und der beiden ursprünglich italischen Gottheiten Iuno und Minerva. Wie die altorientalischen Panthea war der römische Götterhimmel grundsätzlich offen für die Neuaufnahme anderer Götter. Hingegen kannte die altrömische Religion im Gegensatz zur etruskischen Religion und zu den Religionen des Alten Orients und der Griechen ursprünglich kein Götterbild. Spezifika römischer Religion sind nach GALL das *Fehlen spekulativer Religiosität, individueller Ethik, mystischer Gotteserfahrungen und religiöser Exklusivität* (II, S. 91) – alles Elemente, die für die verstärkt seit der Kaiserzeit nach Rom kommenden orientalischen Religionen, einschließlich des Christentums, wesentlich sind, wobei dann vor allem die grundlegende römische Vorstellung von der Notwendigkeit der Teilnahme aller Mitglieder der Gesellschaft an dem den Bestand des Staates garantierenden Kult zum Problem wird.

Ebenfalls einer Besonderheit der römischen Religion, nun der beginnenden Kaiserzeit, sind *Latinistische Erwägungen zur pax Augusta* von ULRICH SCHMIT-

ZER (Berlin) gewidmet (II, S. 93-111). Im Mittelpunkt stehen hierbei die Wahrnehmung und Auswirkung des von Augustus gebrachten Friedens in der zeitgenössischen römischen Literatur und Stadtarchitektur. Selbstverständlich kommt die 4. Ekloge Vergils, die motivisch so stark an spätsraelitisch-frühjüdische und frühchristliche Ausmalungen eines messianischen Zeitalters erinnert, mit ihren literarischen und traditionsgeschichtlichen Vernetzungen in einem in der Frühzeit des Prinzipats breit geführten römischen Friedensdiskurs ausführlich zur Sprache. Dieser findet in der Aufnahme der *Pax Augusta* als neue Gottheit in das römische Pantheon und dem für diese errichteten Altar ihren deutlichsten Ausdruck. Durch Augustus wird die Stadt Rom selbst eine monumentale Bühne religiöser und politischer Selbstdarstellung. Waren auch die altorientalischen und ägyptischen Städte, vor allem wenn man an Echnatons Achet-Aton (vgl. I, S. 58ff.) oder an Assur, Ninive und Babylon (vgl. I, S. 185ff.) denkt, Orte gewaltiger religiöser Inszenierungen und boten die griechischen Poleis Raum für großartige Prozessionen (vgl. II, S. 57ff.), so bekommt doch durch und mit Augustus die Inszenierung von Religion und Politik eine völlig neue Dimension, die, wie SCHMITZER zeigen kann, als solche in der Rezeptionsgeschichte, sei es bei Sueton, sei es im Lukasevangelium oder bei Kaiser Konstantin erkannt und transformiert wurde. Gerne hätte man in dem Kapitel zur griechisch-römischen Welt noch etwas zu den kosmischen All-Eingottheiten (Isis, Sarapis, Zeus, aber auch Dionysos, Hermes) gelesen, die nicht ohne nachhaltigen Einfluß auf die jüdischen und christlichen Gottesvorstellungen waren.

Mit der Thematisierung des Konfliktpotentials, das der religiöse Pragmatismus und die Diesseitsorientierung der römischen Religion gegenüber den vorderorientalischen Erlösungsreligionen bot, und dem Hinweis auf die Einbindung des Augustus in die heilsgeschichtliche Konzeption des Evangelisten Lukas wurde bereits mehrfach die christliche Religion berührt, der sich REINHARD FELDMIEIER (Göttingen) in zwei Aufsätzen aus dem Bereich der neutestamentlichen Exegese zuwendet, zunächst dem Gottesbild der synoptischen Evangelien, mit einem Schwerpunkt auf dem Markusevangelium (II, S. 115-133), sodann dem Gottesverständnis des Paulus (II, S. 135-149). Als grundlegend für die Theologie beider Schriftcorpora bestimmt FELDMIEIER das Verständnis von Jesus Christus als dem Sohn Gottes und die Deutung der sich in diesem zeigenden göttlichen Offenbarung als einem Heilsgeschehen. So erschließe sich bei den Synoptikern Gott durch *den im Evangelium portraitierten Gottessohn* (II, S. 116), in dessen Worten, Taten, Verhalten und Leiden *sich der machtvolle Einbruch der göttlichen Lebensmacht* in einer vom Tod gezeichneten Welt ereigne (II, S. 121). Jesus Christus sei bei den Synoptikern in einem relationalen und zeichenhaften Sinn Sohn und Bild Gottes, insofern er durch sein Wirken auf Gott verweise und sich in ihm Gott in seiner Verbundenheit mit dem Menschen zeige. Daraus ergibt sich *der relationale und dialogische Charakter des spannungsvollen Gottesverständnisses* der synoptischen Evangelien, *das sich, wie FELDMIEIER an den Gebeten Jesu aufzeigen kann, zwischen den Polen der Barmherzigkeit und der Allmacht des als Abba („Vater“) angerufenen Gottes bewege*. Finden sich die *Prädikationen Gottes*

als Vater und als Allmächtiger in der Umwelt des Neuen Testaments z.B. auch in der Stoa (vgl. den Zeushymnus des Kleanthes), so verweise doch der narrative Kontext der Gebete Jesu auf einen fundamentalen Unterschied zwischen stoischer und frühchristlicher Theologie: der gleichmütigen Hinnahme des Schicksals durch den Stoiker steht die personale Bejahung des göttlichen Willens und die bis in Leid und Tod festgehaltene Liebe zu Gott bei Jesus gegenüber.

Als Schlüssel der paulinischen Theologie erscheint FELDMEIERS dann das Verständnis des gekreuzigten Jesus als Bild des lebendigen, Leben schenkenden Gottes. Die Konzentration auf die Passion Jesu und die Betonung des Gegenübers von getötetem Menschen und lebendigen Gott werden damit zu einem wichtigen Bindeglied zwischen synoptischer und paulinischer Theologie. Als theologische Besonderheit des Paulus erscheint die Transformation klassischer exklusiver Gottesprädikate wie allwissend, allmächtig, unvergänglich, unsterblich, oder unendlich zu inklusiven soteriologischen Prädikaten des sich in der Rechtfertigung des Sünders als wirksam erweisenden, den Tod überwindenden Gottes. Hinsichtlich der in der antiken Philosophie verhandelten Frage nach der Erkenntnis Gottes vertrete Paulus die These von der Erfahrung des Menschen, zunächst von Gott selbst erkannt zu sein. Mit anderen, in Anlehnung an Rudolf Bultmann (1925) formulierten Worten: *Nicht die Anthropologie ist das Geheimnis der Theologie, sondern die Theologie ist das Geheimnis der Anthropologie* (II, S. 146).

Die exegetisch feinsinnigen und theologisch anregenden Ausführungen FELDMEIERS stehen für eine auf die Auslegung ausgewählter Texte aus dem Neuen Testament konzentrierte Darstellung frühchristlicher Gottes- und Weltbilder. Vor dem Hintergrund der Fragestellung und der Anlage der anderen Kapitel des vorliegenden Aufsatzbandes wären sie um entsprechende Skizzen zur gelebten Religion des frühen Christentums zu ergänzen, wie sie sich auf der Basis der Epigraphik und Archäologie des frühen Christentums, der Einbeziehung außerkanonischer Texte und sozialgeschichtlicher Analysen zeichnen lassen.

Mit Überlegungen zu *Einheit und Namen Gottes im rabbinischen Judentum* von HANS-JÜRGEN BECKER (Göttingen) werden die Ausführungen zur Geschichte des Jahweglaubens nun im Blick auf seine Transformationen im spätantiken und mittelalterlichen Judentum fortgesetzt (II, S. 153-187). Der in hellenistischer Zeit erreichte Monotheismus, der Status der heiligen Schrift als autoritativer Quelle der Offenbarung und der Glaube an eine Auferstehung der Toten (s.o. den Beitrag von KRATZ) sind vorausgesetzt, wenn nun die Rabbinen auf der Grundlage der Hebräischen Bibel von Gottes Herrschaft und seinem Wirken in der Geschichte sprechen. Wie bei Paulus ist die Dynamik des Heilshandelns Gottes entscheidend für die rabbinische Rede von Gott, die sich mit ihrem dialogisch-diskursiven Charakter im Gegensatz zu entsprechenden Entwicklungen im Christentum einer Systematisierung entziehen. Das Bild eines lebendigen Gottes selbst, das rabbinische Geschichtsverständnis, demzufolge die grundlegenden Daten der israelitisch-jüdischen Heilsgeschichte, wie z.B. der Exodus oder die Offenbarung der Tora am Sinai, sich in jeder Generation neu als wirksam erweisen, was sich im täglichen jüdischen Gebetsritus und in den jüdischen Festen artikuliert, und

die Konzentration auf die Ethik stehen einer theologischen Systembildung entgegen. Dies bedeutet aber keineswegs den Verzicht auf die theologische Reflexion des Wesens und Handelns Gottes, wie dies an den in einer mehrhundertjährigen Sammlungs- und Redaktionsgeschichte entstandenen Corpora des babylonischen und des palästinischen Talmud, der Tosefta und der unterschiedlichen Midraschim ablesbar ist. In den rabbinischen Diskussionen zur Einheit Gottes, zu seinen Namen und Eigenschaften, die sich, wie BECKER zeigt, zunächst einem innerjüdischen Diskurs, dann verstärkt auch einer Auseinandersetzung mit christlichen und muslimischen Vorstellungen verdanken, spielen selbstverständlich die biblischen Texte eine zentrale Rolle, welche die Anfänge des israelitisch-jüdischen Monotheismus im 6./5. Jh. v. Chr. spiegeln, wie das *Shma Yisra'el* (Dtn 6,4f.), der Dekalog mit seinem Alleinverehrungsgebot und seinem Bilderverbot oder die Bezeichnungen Gottes, zumal das Tetragramm (siehe dazu oben AURELIUS). Die Vielfalt der Namen des einen Gottes, welche die rabbinische Rede von Gott im Lehrgespräch wie in der Liturgie kennt, erscheint im exklusiven jüdischen Monotheismus nun als eine Synopse biblischer Aussagen und als Ausdruck der Vielfältigkeit menschlicher Erfahrungen in einer auf Gott als Schöpfer und Herr der Geschichte zurückgeführten Welt – und nicht (mehr), wie beispielsweise der phänomenologisch vergleichbaren vielnamigen Anrede des babylonischen Gottes Marduk oder der ägyptischen Göttin Isis als Folge einer sich im polytheistischen Raum vollziehenden Kompetenz- bzw. Funktionserweiterung einer bestimmten Gottheit.

In drei aufeinander bezogenen Artikeln, die allesamt von TILMAN NAGEL (Göttingen) verfasst sind, werden das Gottesverständnis, das Menschenbild und die Sozialgestalt in der *Islamischen Religion* von ihren Anfängen im Koran, über die verschiedenen islamischen theologischen und philosophischen Schulen des Mittelalters bis in gegenwärtige Entwicklungen hinein vorgestellt (II, S. 191-240). Zunächst zeichnet NAGEL mittels einer literar- und traditionsgeschichtlichen Analyse ausgewählter Suren (u.a. Sure 2; 53; 56; 74; 95) sowie sozial- und zeitgeschichtlicher Überlegungen zur vorislamischen Religion Arabiens nach, wie Mohammed die von den Stämmen der arabischen Halbinsel im Rahmen der Wallfahrtsfeste geübte *situationsbezogene Monolatrie* zuerst zur Verehrung Allahs als des einen höchsten Herrn und dann zu einer ausschließlichen Verehrung Allahs als des einzigen Gottes umprägt. Entscheidend für das Gottesbild Mohammeds wird die Vorstellung vom thronenden Allah, hinter der NAGEL eine Beeinflussung durch ostkirchliche Darstellungen des thronenden Christus-Pantokrator in der Kunst und in der syrischen Hymnendichtung sieht, und vom Kosmos als *einem von Allah souverän gestalteten Prozess, in den der Mensch ganz und gar einbezogen ist* (II, S. 207). Die Fokussierung auf Allahs Lenkung des Weltgeschehens im Diesseits und im Jenseits führt zu einer Relativierung des Bildes von Gott als Schöpfer und des Menschen als dem für sein Lebensglück selbst verantwortlichen Menschen. Dabei fließen in die koranische Anthropologie nach NAGEL sowohl gnostische Vorstellungen vom Erwerb der Reinheit und des Heils als auch Traditionen der vorislamischen arabischen *Ḥanīfen* (*Gottsucher*) von der

unveränderlichen Erschaffung des Menschen durch Allah auf Allah hin ein. Im Rahmen des von Allah mittels Fügung gestalteten Prozesses von Kosmos und Geschichte ist der Mensch zwar ein Teil des Ganzen, aufgrund seiner Begabung mit dem Geist Allahs und seiner Beauftragung zum Gotteslob ein besonderes Wesen, ein Stellvertreter (arab. *ḥalīfa*) und herausgehobener Partner Allahs, der als Gegenüber des sich ihm zu seinem Heil zuwendenden Menschen, d.h. dem Muslim, immer der Weltherrscher auf dem Thron bleibt. Vom einfachen Muslim wird, wie NAGEL an Sure 53 demonstriert, im Laufe der frühen islamischen Religionsgeschichte der wahre Gläubige unterschieden, der sich unter Einsatz aller seiner Kräfte um ein gutes Jenseitsschicksal bemüht. Die Verhältnisbestimmung zwischen dem Muslim und dem wahren Gläubigen, die damit verbundene Neuinterpretation des Begriffs *islām*, die Frage nach der Eigenverantwortlichkeit des Menschen, die Relation zwischen Glauben und Wissen sowie die Profilierung der konkreten Ausformung der muslimischen Glaubensgemeinschaft und der Rolle ihrer spezifischen religiösen und politischen Funktionsträger bestimmt den Fortgang der islamischen Theologie und ihrer Schulen (Mu'taziliten, Sunniten, Schiiten, Sufiten).

Die historisch, regional, literatur- und philosophiegeschichtlich sowie theologisch sehr breit angelegten und gleichzeitig immer wieder einzelne muslimische Gelehrte aus verschiedenen Jahrhunderten ausführlich zitierenden, dadurch nicht sehr griffigen Ausführungen NAGELS überschreiten über weite Strecken den durch die anderen Beiträge des Bandes gesetzten Rahmen der Konstruktion von Gottes- und Weltbildern im Spannungsfeld von Monotheismus und Polytheismus. Insgesamt hätten sie stärker mit entsprechenden Ausführungen zur Ausdifferenzierung der Theologie, Anthropologie und Sozialgestalten im Bereich des Christentums und des Judentums korreliert werden müssen, was dann allerdings die Konzeption und den Umfang des Bandes vollends gesprengt hätte. So stellen NAGELS Darlegungen zum Islam, die in dessen Biographie Mohammeds (2008) ausführlich behandelt werden, so komplex und differenziert sie in sich sind, hier eine isolierte Größe dar.

Dies gilt auch für die zwei Aufsätze von MARTIN TAMCKE (Göttingen) zur christlichen Religion im Orient, näherhin zur besonderen Situation der Christen östlich der Grenzen des Römischen Reichs und zur Struktur einer Kirche, die sich unter einer andersgläubigen Oberherrschaft (zunächst der zoroastrischen Sassaniden, dann der islamischen Omajyaden, Abbasiden und Mongolen) organisieren musste (II, S. 243-276). Im Vergleich zu den sich im West- und Oströmischen Reich etablierenden Staatskirchen hebt TAMCKE hervor, wie in der persischen Kirche die Leerstelle eines christlichen Kaisers und der Monotheismus die Amtsgewalt des einen Bischofs (Katholikos) begründen (II, S. 245). Weiterführend für den inneren Diskurs der in diesem Band versammelten Beiträge zur Konstruktion von Gottes-, Welt und Menschenbildern ist vor allem, wie in den von TAMCKE beschriebenen (Über-) Lebensverhältnissen der orientalischen Christen bestimmte apokalyptische Vorstellungen wurzeln. Die von TAMCKE referierten Religionsgespräche zwischen byzantinischen und ostsyrischen Kirchenvertretern sowie

zwischen orientalischen Christen und Muslimen zeigen paradigmatisch, welche Fragen in der Begegnung unterschiedlicher monotheistischer Systeme auftauchen und wie sich verschiedene monotheistische Theologien gegenseitig prägen.

In seinem bereits eingangs genannten Beitrag zur *Pragmatik religiösen Verhaltens in einer polytheistischen Gesellschaft am Beispiel Roms* (II, S. 279-311) diskutiert ANDREAS BENDLIN (Toronto) grundsätzliche Möglichkeiten der religionsgeschichtlichen Darstellung, wobei er in einem forschungsgeschichtlichen Rekurs zur römischen Religionsgeschichte die Leistungsfähigkeit emischer, etischer und strukturalistischer Zugänge untersucht und letztlich für die Darstellung eines auf *Pluralität, Variabilität und Polyvalenz gegründeten religiösen Systems* an die von dem Kulturanthropologen CLIFFORD GEERTZ (1973) begründete und in den Kulturwissenschaften der letzten zwanzig Jahre gern angewendete ‚*dichte Beschreibung*‘ der religiösen Handlungen, Vorstellungen und Weltbilder der sozialen Akteure anknüpft (II, S. 299). Sofern BENDLIN die konkreten historischen Situationen und Kontexte des vielfältigen römischen Pantheons, die in der Ausbildung und öffentlichen Inszenierung dieses Pantheons sowie die in den individuellen Ausdifferenzierungen der Verehrung einzelner Götter in der Bevölkerung wirksamen ökonomischen, politischen und sozialen Faktoren beschreibt, ergänzt sein Beitrag material die Ausführungen zur römischen Religion von GALL und SCHMITZER (s.o.). Besonders hervorzuheben ist hier die Beobachtung, dass die stadtrömische Religion nicht homogen ist, sondern gekennzeichnet ist durch eine *Vielfalt von im urbanen Raum miteinander konkurrierenden religiösen Vorstellungen und Götterwelten* (II, S. 293). Als prägende Merkmale des römischen Polytheismus in seiner Geschichte erscheinen eine situativ bestimmte Auswahl der Götter, eine inklusiv funktionierende Logik, nach der fremde Götter in die eigene Götterwelt eingefügt werden, und eine fortschreitende *Personalisierung und Individualisierung des Verhältnisses der Menschen zu „ihren Göttern“* (II, S. 311), die zu einem religiösen Pluralismus führt.

Wie die Ausführungen zur ägyptischen und mesopotamischen Religionsgeschichte zeigen, sind diese Elemente nicht auf den römischen Polytheismus beschränkt. Wie an den Darstellungen der jüdischen, christlichen und islamischen Rede von Gott deutlich wird, sind Permanenz und Konstanz, also die Unabhängigkeit von Zeit, Ort, Raum, Anlass und Ziel der Verehrung des einen Gottes geradezu ein Merkmal des Monotheismus, wobei in der Begegnung mit dem Polytheismus die Züge und Funktionen der anderen Götter entweder in das Wesen des einen Gottes integriert werden oder vollständig negiert werden. Sofern BENDLIN die Frage nach der Vielheit und Einheit im Rahmen eines polytheistischen Systems aufgreift und die auf den Ägyptologen ERIK HORNING zurückgehende Formulierung *der Eine und die Vielen* als eine monotheistische geprägte moderne Kategorie problematisiert, die zur Beschreibung der realen Strukturen und Strukturproblemen polytheistischer Systeme untauglich sei, führt sein Beitrag auf die grundsätzlichen religionswissenschaftlichen und den Band beschließenden Ausführungen von JAN ASSMANN hin (II, S. 313-329).

Deren Kernthese vom Ort des Monotheismus, entstehungsgeschichtlich in der Achsenzeit, religionstheoretisch in der Aufklärung und in der Postmoderne, wurde bereits oben angesprochen. ASSMANNs These, dass Monotheismus, Intoleranz und Gewalt genuin zusammenhängen, und die Beschreibung des *Monotheismus-Diskurses als Mose-Diskurs* sind spätestens seit seinem Buch *Mose der Ägypter* (1997) weithin bekannt und vielfach kritisch diskutiert worden. Sie brauchen hier nicht wiederholt zu werden. Vielmehr sei zusammenfassend auf vier Elemente hingewiesen, die ASSMANN als wesentlich für den Monotheismus als einer *neuen Form von Religion* ansieht (II, S. 320): 1) die besondere Bedeutung einer heiligen Schrift und eines Kanons, 2) die Definition der eigenen Identität und Zugehörigkeit zu der jeweiligen Religion mittels des Konzept eines Bundes, 3) das aus der Überzeugung des kategorialen Abstandes zwischen dem einen Gott und dem Menschen und der Annahme existentieller Sündhaftigkeit entstehende Gefühl der Reue und 4) das Martyrium als *einer Extremform gesetzestreuer Lebensführung* (II, S. S. 325), das sich in Korrelation zu einem Jenseitsglauben entwickelt habe. Dass alle diese vier Elemente in den monotheistischen Systemen des Judentums, Christentums und Islams – natürlich mit jeweils zeitlichen, lokalen und graduellen Unterschieden – vorkommen und prinzipiell entscheidende Faktoren der Herausbildung eines relativen und eines absoluten Monotheismus sind, ist unbestritten. Dass sie ausschließliche anthropologische, soziale und politische Konsequenzen des Monotheismus sind, scheint mir fraglich. So stehen beispielsweise die Entstehung des Glaubens an den einen Gott, die mit ASSMANN sicher nicht evolutionär zu erklären ist (*cultura facit saltus*, II, S. 313), und eines Kanons geschichtlich in einem Wechselverhältnis; die Beschreibung der eigenen religiösen Gruppe als Bund begegnet z.B. auch in antiken Mysterienreligionen, Reue kennen beispielsweise auch die Beter sumerischer und akkadischer Klage- und Bußgebete und auch das Schicksal der Antigone fügt sich in ASSMANNs Definition des Martyriums.

Beigegeben sind dieser umfassenden Aufsatzsammlung, die zusammen mit den weiteren aus der Arbeit des Graduiertenkollegs hervorgegangenen Bänden *Die Welt der Götterbilder* (2007), *Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht* (2008), *Divine Wrath and Divine Mercy* (2008), *Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns* (2009) sowie *One God – One Cult – One Nation* (2010) inzwischen eine kleine religionsgeschichtliche Bibliothek bilden, ein fünfseitiges Sachregister sowie in den Kapiteln zu Ägypten, Mesopotamien und Syrien umfangreiches Bild- und Kartenmaterial (s/w).

Seminar für Altes Testament
Theologische Fakultät
Humboldt-Universität
Burgstraße 26
10178 Berlin

Markus Witte