

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 37 (1981)
Heft: 4

Artikel: "Atheismus" als Wohlstandserscheinung? : Zephanja 1, 12
Autor: Rose, Martin
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878411>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 21.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

«Atheismus» als Wohlstanderscheinung? (Zephanja 1,12)*

Eine namhafte, neuere Darstellung, die «in das Denken der Profeten Israels einführen»¹ will, beginnt einmal nicht mit einem historischen Abriss der Zeit der Propheten, sondern geht in ihrem ersten Kapitel ganz vom Heute, von den «Problemen unseres Zeitalters»² aus. Das grundlegende Problem unserer Zeit und Gesellschaft liege darin, dass für den Durchschnittsbürger die Lebenspraxis von keiner Theorie mehr begleitet werde³. Diese Theorielosigkeit äussere sich auf der Ebene der ethischen Lebensführung in einem überhandnehmenden Egoismus, und als logische Folge erscheinen schliesslich «praktischer Atheismus» und «praktischer Nihilismus»⁴.

Es ist wichtig, dass diese Termini sachlich nicht zu vage bleiben; denn mit ihrer Hilfe soll ja nicht nur eine moderne Geistesströmung beschrieben werden, sondern auch ein Zugang zum Prophetismus des vorexilischen Israel vor ca. 2500 Jahren ermöglicht werden: dort habe es auch solchen «praktischen Atheismus» gegeben, dem die Propheten ihren sogenannten «ethischen» oder «praktischen» «Monotheismus» entgegengesetzt hätten⁵.

Religiöse Befindlichkeiten heute und vor Jahrtausenden werden also miteinander verglichen. Und je besser es gelingt, sie auf gemeinsame Nenner zu bringen, desto mehr gewinnen uralte prophetische Texte eine imponierende «Aktualität»⁶. Es muss aber geprüft werden, ob dies

* Antrittsvorlesung vor der Universität Zürich am 10. November 1980.

¹ K. Koch, Die Propheten I (Urban-Taschenbuch 280), Stuttgart 1978, 9.

² Ebda.

³ A.a.O. 13.

⁴ A.a.O. 14f.

⁵ A.a.O. 22f.

⁶ A.a.O. 9.

nicht nur eine Schein-Aktualität ist: Bei den mit der Nomenklatur «Nihilismus», «Atheismus» und «Monotheismus» bezeichneten religiösen Befindlichkeiten geht es ja nicht um fundamental-anthropologische religiöse Strukturen, nicht also darum, dass in jedem von uns, im Menschen als solchem, nihilistische wie atheistische wie monotheistische Tendenzen angelegt und immer wieder in- und durcheinander spürbar werden. Sondern bei solchen Vergleichen soll es ja nach der Intention jenes Exegeten eigentlich darum gehen, dass die konkrete Religiosität einer bestimmten sozialen Schicht einer bestimmten einmalig-historischen Vergangenheit nun mit ganz bestimmten religiösen Äusserungen einer konkreten gegenwärtigen Situation verglichen werden kann.

Jeder Vergleich hinkt, sagt man; wichtig ist aber eine Reflexion darüber, wie sehr oder wie wenig dieser Vergleich hier hinkt. Was leistet ein Vergleich zwischen einer religiösen Stimmung in prophetischer Zeit und einer gewissen religiösen Stimmung unserer Tage – und was leistet ein solcher Vergleich nicht? Dabei wären beide Pole des Vergleichs behutsam zu befragen, jener postulierte «praktische Atheismus» der prophetischen Zeit und jener postulierte «praktische Atheismus» unserer Zeit und Gesellschaft. Für die alttestamentliche Zeit müsste man sich beispielsweise darüber Rechenschaft ablegen, ob eine solche Beschreibung wie «praktischer Atheismus» wirklich die Religiosität bzw. Areligiosität der von den Propheten verurteilten sozialen und religiösen Schicht trifft (z. B. auch in ihrem Selbstverständnis) oder ob eine solche Charakterisierung einer überzeichnenden oder gar verunglimpfenden Polemik der Propheten entspringt.

Wir haben uns damit einer Konkretion unserer Fragestellung genähert. Die Absicht des Vortrags liegt also nicht in Beschreibung und Vergleich allgemeiner, zeitloser religiöser Erscheinungsformen, sondern vor allem im Versuch, uns von einer bestimmten geschichtlichen Situation im alten Israel noch einmal ein neues, sachgerechtes Bild zu machen, die Herleitung und den Hintergrund zu erhellen und dann auch die Äusserungen der Propheten in diese Situation hinein für uns neu verständlich zu machen. Die Zielvorstellung dieses Vortrags würde erreicht, wenn diese erneute Betrachtung einer alten Konstellation schliesslich dahin führte, unsere eigene Zeit nicht nur in der Art der allzu schnell verdeckenden Schlagwörter zu beschreiben, sondern auch ein Stück weit besser zu verstehen.

Orientierungspunkt bei diesem ganzen Vorhaben soll ein Wort des

Propheten *Zephanja* sein, der in der spätvorexilischen Zeit in Juda lebte und auf den «Tag Jahwes», auf den grossen Gerichtstag, vorausblickte. Zephanja lässt Jahwe, den Gott Israels, von diesem Tag sagen:

«Zu jener Zeit wird es geschehen,
 da durchforsche ich Jerusalem mit Lampen
 und suche die (feinen) Herren heim,
 die dick werden auf ihren (Wein-)Hefen,
 die da sprechen in ihrem Herzen:
 ‘Weder Gutes tut Jahwe noch Böses.’
 Dann verfällt ihr Vermögen der Plünderung
 und ihre Häuser der Verwüstung.»

Zeph 1,12.13a⁷

Ich will unter drei Fragestellungen einen Zugang zum Prophetentext und zum thematischen Problem versuchen:

- *Erstens*: Ist das beim Propheten Polemik gegen eine Wohlstandsellschaft? Und wenn ja: mit welcher Berechtigung?
- *Zweitens*: Wie steht es mit dem Vorwurf des «Atheismus» bzw. «praktischen Atheismus»? Treffen diese Stichwörter aus der alttestamentlichen Forschung den vom Propheten gemeinten Sachverhalt?
- Beide Fragestellungen sollen nicht rein historisch erörtert werden, sondern vielleicht gelingt schon implizit etwas Transparenz auf das zu Anfang schon angesprochene Heute hin. Dies soll dann in einem *dritten*, einem Schlussteil, noch etwas expliziter zur Sprache kommen.

I

Jetzt also zum ersten Fragenkreis: Sind die Adressaten der prophetischen Kritik als Vertreter einer Wohlstandsschicht zu bestimmen?

Diese Frage wird man positiv beantworten müssen. Aus dem Kontext heraus, auf den ich hier allerdings nicht näher eingehen kann, wird

⁷ Die Abgrenzung erfolgt entsprechend der *Kleinen Einheit «E 6»* bei H. Irsigler, Gottesgericht und Jahwetag. Die Komposition Zef 1,1–2,3, untersucht auf der Grundlage der Literarkritik des Zefanjabuches, St. Ottilien 1977, 110f.; 243 ff. u. ö.

dies eindeutig klar. Aber auch in dem kurzen Text, den ich vorhin vorgelesen habe, hat Zephanja eine besonders reiche Bevölkerungsschicht vor Augen. Hier ist nicht einfach von Hab und Gut die Rede, von einer Wohnung, die jeder Normalbürger hat; sondern der Prophet bezieht sich ja ausdrücklich auf «Vermögen» (*hajil*), auf die Vermögenswerte seiner Adressaten. Und wer *Vermögen* hat, der *vermag* auch etwas, der hat politische und gesellschaftliche Macht. Das ist in der hebräischen Sprache bei dem Wort für «Vermögen» nicht anders als im deutschen Sprachgebrauch.⁸

Konkreter werden die Vermögenswerte, wenn der Prophet – als besonderes Beispiel – von ihren Häusern spricht (V.13). Von den «Häusern» der Reichen zu sprechen, hat schon eine lange prophetische Tradition vor Zephanja. Amos verurteilt den Luxus dieser Villen; als Beispiel für solchen Luxus nennt er Elfenbeinhäuser und Ebenholzhäuser (Am 3,15); beim gleichfalls älteren Propheten Jesaja ist es vor allem die Kritik an der Anhäufung von Immobilienbesitz: «Wehe denen, die Haus an Haus reihen und Acker an Acker rücken, bis kein Platz mehr ist und ihr allein Besitzer seid mitten im Land» (Jes 5,8). Zephanja wird manchmal geradezu zur «Schule» des Jesaja gerechnet⁹; diese prophetische Tradition beim Stichwort «Häuser» dürfen wir also auch durchaus an unserer Zephanja-Stelle mitdenken.

Diese deutlich negative Einfärbung des Themas «Vermögen und Häuser» bei den Propheten fällt auf. Denn es gibt Belege im Alten Testament, die durchaus positiv von Vermögen und Häusern sprechen; der prophetische Missklang meint deshalb auch nicht die Vermögenswerte, den Reichtum als solchen, sondern die asoziale Expansion und Kumulation von Reichtum und Macht. Bei den älteren Propheten Amos und Jesaja ist der Forschung immer wieder aufgefallen, wie stark sie an die soziale Verantwortung des Reichtums erinnern bzw. mit dem mahnenden Finger auf die Ungerechtigkeiten im gesellschaftlichen Miteinander hinweisen.¹⁰ Bei Zephanja, dem jüngeren Propheten, hat sich die Kritik scheinbar geringfügig, aber m. E. ganz signifikant verschoben: In seinem Gerichtswort über die Reichen steht nichts von der

⁸ Vgl. M. Rose, Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungs punkten beider Literaturwerke (ATHANT 67), Zürich 1981, 246.

⁹ M. Schwantes, Das Recht der Armen (BET 4), Frankfurt–Bern–Las Vegas 1977, 199.

¹⁰ Vgl. zuletzt K. Koch (A.1), 55 ff. u. 126 ff. (und die Literaturangaben 183).

verfehlten sozialen Relation dieser Menschen: dass diese Reichen etwa ihrer mitmenschlichen Pflicht nicht mehr nachkommen; sondern Zephanya unternimmt es, die Reichen zuinnerst in ihren eigenen Denk- und Seinsäusserungen zu verurteilen («die da sprechen in ihrem Herzen» – gemeint ist natürlich: «die da *schuldhaf*t sprechen in ihrem Herzen»). Mit anderen Worten: In der prophetischen Kritik an den Reichen hat sich auf dem Weg von Amos über Jesaja bis zu Zephanya eine Verschiebung vollzogen: Während die älteren Propheten sich auf das an ethischen Normen gemessen schuldhafte, amoralische *Handeln* der Reichen konzentrierten, wie es für kritische Augen beobachtbar und offenkundig war, schliesst nun der jüngere Prophet Zephanya vom Handeln zurück auf einen grundlegenden Defekt der *Geisteshaltung* dieser Menschen selbst.

Diese geistige Defizienz ist es, die Zephanya in seinem Bild ansprechen will: «die dick werden auf ihren Weinhefen, die erstarren und gerinnen» – Wein, der nicht zur rechten Zeit abgezapft, umgeschüttet oder abgefüllt wird, dickt ein, wird unbrauchbar. Der Prophet denkt an so etwas wie bürgerliche Sattheit; wer sich auf Immobilien ausruhe, werde geistig immobil, erstarre. Das Bild vom Wein lässt wahrscheinlich auch an die von den früheren Propheten kritisierten Weingelage denken, z. B. in der krassen Sprache des Amos: «Ihr Basankühe, die ihr zu euren Männern sagt: Schafft Wein her, dass wir zechen» (Am 4,1)!

Der Rückgriff auf die fundamentale geistige Vorfindlichkeit dieser Menschen ist eine enorme Radikalisierung der prophetischen Kritik: Bei verfehltem Handeln besteht noch eine gewisse Hoffnung auf Änderung des sektorell falschen Verhaltens, das schlechte Gewissen könnte dann signalisieren, dass etwas so ist, wie es eigentlich nicht sein sollte. Werden Menschen aber in ihrer geistigen Grundstruktur verurteilt, besteht wenig Hoffnung; Jesaja umgriff diese Hoffnungslosigkeit mit der Redeweise von der Verstockung (Jes 6,10); auch Zephanya erwartet keinen Nutzen und Sinn, keine Bewegtheit und geistige Disponiertheit zur Umkehr mehr von jenen Reichen. Wohlstand ist dann nicht mehr nur Akzidens amoralischen Verhaltens, sondern Wohlständigkeit ist dann *per se* negativ qualifiziert, weil sie die geistige Grundstruktur verforme.

Wie kam es zu dieser Entwicklung? Ich kann jetzt keine Sozialgeschichte des alten Israel entwerfen. Nur soviel: Der Jahwe-Glaube, den die Israeliten aus der Steppe mitbrachten, ermöglichte bei der Sesshaft-

werdung im Land¹¹ eine Jahwesierung all der Reichtümer, der Fruchtbarkeit und der himmlischen Segnungen, mit denen die israelitischen Einwanderer nun im Kulturland umzugehen lernten. Die Bevölkerung, die schon vor den Israeliten dort sesshaft war, verstand den Kulturertrag im weitesten Sinne als Gabe ihrer Fruchtbarkeitsgötter, besonders des Gottes Baal in seinen verschiedenen Gestalten; ja, wir müssen noch mehr sagen: nicht nur als Gabe verstanden sie es, sondern geradezu als eine Art «Emanation» des Fruchtbarkeitsgottes: was der Fruchtbarkeitsgott wesenhaft *ist*, das spiegelt sich in den einzelnen Erscheinungsweisen der fruchtbaren Welt ab. Wenn Israel nun Reichtum und Wohlstand nicht mehr mit diesen kanaanäischen Göttern in Verbindung bringen kann, sondern einzig und allein Jahwe, dem eigenen und einzigen Gott, verdanken will, dann bedeutet solche Jahwesierung zunächst Entgötterung bzw. Entbaalisierung, letztlich aber sogar Entmythisierung des Wohlstands. Denn die fremden Fruchtbarkeitsgötter werden nicht nur als Gestalten und Kultobjekte verdrängt, sondern auch das ganze mythische Erzählen, was sich um Wein und Getreide, um Olivenöl und Honig rankte, wurde von Israel weitgehend abgestossen.

Entmythisierung des Wohlstands bedeutete (und bedeutet) ohne Zweifel einen Aufbruch in eine grosse Freiheit: Fruchtbarkeit, Wohlstand, Fortschritt und technische Errungenschaften werden verschachtlicht, entdämonisiert. In grosser Freiheit also öffnet sich der Jahwe-Glaube der nomadischen Israeliten einer sedentären Wohlstandsgesellschaft im Land. Diese Wohlstandsgesellschaft freilich beruhte auf einer relativ differenzierten Gesellschafts- und Lebensform – das ist ja bis in unsere Tage so, dass die Ausbildung einer Wohlstandsgesellschaft eng mit einer deutlichen Differenzierung und Spezialisierung zusammengehört.

Die relativ wenig strukturierte Sozialform der israelitischen Nomaden begegnete also einer wesentlich differenzierteren Gesellschaft und wuchs in diese Lebensform hinein. Aber der Jahwe-Glaube verhielt sich abweisend gegenüber einer dieser gesellschaftlichen Differenzierung entsprechenden mythischen Differenzierung, oder mit einfachen

¹¹ Die folgenden kurzen Andeutungen ermöglichen es kaum, die eigene Position im derzeitigen Streit um das Verständnis von «Landnahme Israels» sichtbar zu machen; zur ausführlicheren Darstellung sei wieder auf meine Habilitationsschrift verwiesen (vgl. oben A. 8).

Worten: der irdischen Differenzierung entsprach keine Differenzierung im Pantheon mehr. Die verschiedenen Formen von differenzierten Berufs- und Standesethos waren damit auch befreit von einem je *speziellen* göttlichen Garanten, einem berufsbezogenen Fürsprecher oder Funktionsgott: für alle Israeliten galt nur die eine, *allgemeine* ethische Norm des Jahwe-Glaubens.

Die Rückkoppelung des ganzen Lebens auf die gemeinsamen *Grundnormen* anstelle partieller und manchmal geradezu kleinlicher Partei- und Standesnormen bedeutet also eine grosse Freiheit, eine weitgehende Integration des Gesellschaftsganzen. Nur so konnte Israel im Land seine Identität durchhalten und ging nicht in den kanaanäischen Standes- und Religionsinteressen auf. Zugleich aber mit der Freiheit war der Keim eines Konfliktes gegeben: Israel selbst wurde nun mit der Zeit eine Wohlstandsgesellschaft, eine Gesellschaft mit differenziertem Denken. So mussten sich auch die Vorstellungen vom ethisch verantwortbaren Handeln je nach sozialer Schicht oder Berufsgruppe mehr oder weniger differenzieren, und es musste zum Streit um die Verträglichkeit oder Unverträglichkeit mit den Grundnormen des Jahwe-Glaubens kommen.

Keinen Streit gab es an den Punkten, wo ethisches Verhalten unmittelbar evident war, z. B. bei den Kapital-Delikten wie Mord und Totschlag; aber Streit musste es dort geben, wo es solche unmittelbare Evidenz nicht gab – und z. B. in der Frage des ethischen Umgangs mit Wohlstand und Reichtum gab und gibt es solche unmittelbare Evidenz nicht. Dann aber ist die Versuchung bei allen Konfliktpartnern gross, dass man auf die göttliche Legitimierung der eigenen Position zurückgreift. Das ist Re-Mythisierung: Der Wohlstand, der einst entmythisiert in die Freiheit des Jahwe-Glaubens hineingenommen, integriert war, wird nun im Status des Streites für die einen zum Demonstrationsmittel ihrer Gottwohlgefälligkeit, für die anderen bekommt der Reichtum einen wesentlich unjahwistischen oder sogar anti-jahwistischen Charakter. Von solcher Re-Mythisierung sind auch die prophetischen Bücher nicht frei; ich verweise nur auf eine Ausführung des Propheten Zephanja gerade vor unserem Textstück: dort werden alle Symbole des Wohlstands und Reichtums, der Gold- und Silberhandel (V.11), die prachtvolle Kleidung (V.8) und bestimmte Praktiken (V.9), grundsätzlich als fremdländischer Einfluss bezeichnet, als ausländische Überfremdung des eigenen Volkes. Im Status der Perversion wird der negative Einfluss des Wohlstands also dem Fremden, dem Un-Jahwisti-

schen, angelastet. Der Spitzensatz einer solchen Re-Mythisierung, ja geradezu Re-Dämonisierung von Geld und Wohlstand stammt aus dem Neuen Testament: «Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon» (Mt 6,24) – «Mammon» als Re-Personifizierung der Macht des Vermögens.

Es wäre aber verfehlt, wenn man die prophetische Re-Mythisierung schlechthin als religionsgeschichtlichen Regress bezeichnen wollte. Anders sieht es aus, wenn man die Blickrichtung von der sozialen Kritik der Propheten aus wählt: ihr leidenschaftlicher Enthusiasmus des Augenblicks und der Erfahrung konnte nur in der Mythisierung zur Verbindlichkeit gebracht werden, nur dadurch konnte ihm eine über die einmalig-kontingente Betroffenheit hinausreichende, absolute Bedeutsamkeit zuwachsen. Als leidenschaftlicher Protest des Augenblicks musste die Kritik der Propheten in die Krise der Enttäuschung kommen, denn die Angesprochenen liessen sich erfahrungsgemäss von der Kritik ganz und gar nicht wirklich ansprechen. Aber indem das prophetische Wort über den Augenblick hinaus auf eine Valenz mythischer Endgültigkeit hin tendiert, wird die Krise der Enttäuschung überwunden. Der Protest der Propheten hat dadurch eine neue Qualität gefunden. Das würde ich als Positivum bezeichnen.

Nun konnte es allerdings geschehen, dass bestimmte Kreise solche mythische Endgültigkeit usurpierten. Im Klartext: So wie im Zephanja-Buch die Vertreter des Wohlstands exemplarisch und extrem pointiert zu Schuldigen erklärt werden, können sich diejenigen, die ohne Wohlstand sind, als die Gerechten empfinden; wie Reichtum dämonisiert werden kann, kann Armut idealisiert und zu einem «religiösen Ehrentitel»¹² werden. Die jüdische Gemeinschaft von Qumran zur Zeit Jesu ist dafür ein besonders deutliches Beispiel, wie die idealisierte Armut Hand in Hand mit einer apokalyptischen Erwartung des Heils im Jenseits geht und sich damit jeder Mitwirkung bei einer Überwindung der diesseitigen Armut entzieht. Wieder anders klingt es in mancher klassenkämpferisch vorgetragenen modernen Lehre von der Kirche der Armen: auch dort kann das Armsein theologisch verklärt geradezu zu einer Heilsqualität hochgepriesen werden. Für solche Armenfrömmigkeit beider Schattierungen kann man dann aber genauso den Vorwurf des Propheten Zephanja vom Erstarren, vom Eindicken verwenden, von der geistigen Unbeweglichkeit und positionellen Verhärtung.

¹² Vgl. R. Martin-Achard, THAT II (1976), 343 u. 350.

II

Wir haben in unserem ersten Teil verschiedene Formen des Umgangs mit Wohlstand und mit einer Wohlstandsgesellschaft beobachtet, und am Schluss stand eine extreme religiöse Aufladung bzw. Wieder- aufladung wirtschaftlicher Kategorien. Damit sind wir schon in den zweiten Teil unserer Abhandlung hinübergeführt worden, nämlich zur Frage nach dem Vorwurf des «praktischen Atheismus» dieser Reichen. Um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert sprachen die Exegeten noch von den «Genussmenschen und Materialisten»¹³, die Zephanja verurteile, oder von den «Gottlosen»¹⁴ und «religiös Gleichgültigen»¹⁵. Jede Zeit hat wohl ihre eigenen, spezifischen Schimpfwörter, die man relativ unreflektiert verwenden kann – so spricht man heute gern vom «praktischen Atheismus»¹⁶. Es stellen sich dabei zwei Fragen:

- a) Ist der Begriff glücklich gewählt?
- b) Trifft der gemeinte Vorwurf die Religiosität des vom Propheten angesprochenen Personenkreises?

Diejenigen Alttestamentler, die hinsichtlich dieser Stelle bei Zephanja von «praktischem Atheismus» sprechen, geben keine Definitionen oder weiteren Erläuterungen, was sie unter dem Begriff verstanden wissen wollen. Wir sind also jeweils auf Vermutungen angewiesen. Mir scheint, dass dieser zusammengesetzte Terminus «praktischer Atheismus» ein Notbehelf ist. Denn der Begriff «Atheismus» allein hatte sich je länger, je mehr als unsachgemäß herausgestellt; der berühmte Zürcher Alttestamentler Ludwig Köhler formuliert es auf der allerersten Seite seiner «Theologie» ganz entschieden, dass von einem Atheismus im Sinne einer Leugnung der Existenz Gottes das Alte Testament nichts weiss.¹⁷ Seitdem hat sich ziemlich eingebürgert, diesen für das Alte Testament unmöglichen Atheismus als «theoretischen

¹³ E. Sellin, Das Zwölfprophetenbuch (KAT XII), Leipzig 2/31929, 423; G. Gerleman, Zephanja, Lund 1942, 16.

¹⁴ J. Wellhausen, Die kleinen Propheten, 31898, 41963, 152; W. Nowack, Die kleinen Propheten (HAT III, 4), Göttingen 1904, 308.

¹⁵ L. Sabottka, Zephanja. Versuch einer Neuübersetzung mit philologischem Kommentar, Rom 1972, 49.

¹⁶ Vgl. H. Irsigler (A. 7) 254.

¹⁷ L. Köhler, Theologie des Alten Testaments, Tübingen 41966, 1.

Atheismus» zu bezeichnen und den sogenannten «praktischen Atheismus» als die im alten Israel übliche Spielart des Atheismus zu deklarieren. Noch einmal Ludwig Köhler: Der «praktische Atheismus» zieht Gottes «Wirken..., aber nicht sein Dasein in Frage»¹⁸; das «konkrete Wirken Gottes»¹⁹ wird geleugnet, die «praktische» Auswirkung seiner göttlichen Existenz im Bereich der Welt.

Gemäss diesen und ähnlichen Definitionen soll im «praktischen Atheismus» also nicht die Existenz Gottes geleugnet werden, aber es bleibt dann in letzter Konsequenz ein völlig entweltlichter Gottesbegriff übrig.

Bevor wir weiter nach der Hilfsfunktion solcher gräzisierender Begriffsbildungen für altisraelitische Sachverhalte und für religionsgeschichtliche Phänomene im alten Israel fragen, wollen wir versuchen, erst einmal auf solche eher modern-wertende Vorzeichen zu verzichten. Vielleicht können wir den Prophetentext des Zephanja, den alle Exegeten dabei im Auge haben, auch einmal ohne diese vorangehende Kategorisierung verstehen. Es geht also jetzt um das Wort, das der Prophet Zephanja jenen satten Reichen in den Mund legt: «Der Herr tut weder Gutes noch Böses» (so in der Übersetzung der Zürcher Bibel). Die erste Assoziation bei diesem Zitat ist: Jahwe tut weder Gutes noch Böses – also tut er gar nichts, er ist absolut «inaktiv»²⁰, zumindest hinsichtlich der menschlichen Existenz.

«Gut und Böse» erscheinen somit als antithetische Pole²¹, mit deren Hilfe nichts anderes als die Totalität ausgesagt werden soll. Man denke nur an den Baum der Erkenntnis des «Guten und Bösen» im Garten Eden (Gen 2,9): «Sobald ihr davon esset (sagte die Schlange), werden euch die Augen aufgehen, und ihr werdet sein wie Gott und werdet wissen, was gut und böse ist» (Gen 3,5), d.h.: ihr werdet alles wissen!²²

Dass für eine grosse Anzahl der ca. 80 Stellen mit der formelhaften Verbindung «gut und böse» die Interpretation auf eine Totalität hin

¹⁸ Ebda.

¹⁹ H.-J. Kraus, Psalmen (BK XV/1), Neukirchen 1978, 248.

²⁰ H. Irsigler (A. 7), 250.

²¹ Bei H. Irsigler wird dies als «Merismus» bezeichnet (A. 7), 249 mit A. 106.

²² C. Westermann, Genesis (BK I/1), Neukirchen 1974, 331 u. 337; anders O. H. Steck, Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b–3,24 (BSt 60), Neukirchen 1970, 34 A.43.

angemessen ist, scheint in der alttestamentlichen Forschung weithin anerkannt zu sein.²³ Aber kann man diese Deutungskategorie der Totalität auch auf Zeph 1,12 übertragen, wie dies gemeinhin in der Literatur zu lesen ist?²⁴

Schon indem ich diese Frage stelle, merken Sie meine Skepsis. Ausgangspunkt der Interpretation «Totalität» ist die Formel aus den beiden *Adjektiven* «gut» und «böse»; im Zitat des Zephanja aber begegnen *verbale* Formen. Das lässt sich freilich in keiner deutschen Übersetzung konform wiedergeben. Sprachlich unmöglich müsste es dann im Deutschen etwa heissen: «Jahwe gutet nicht, und er böst auch nicht.»

Nun bin ich der Meinung, dass der Gebrauch der verbalen Formen, der *Hifil*-Formen, nicht lediglich eine Frage grammatischer Variation zur adjektivischen Formel «gut und böse» ist, sondern dass mit diesen verbalen *Hifil*-Formen ein ganz anderer Vorstellungshorizont als der der Totalität eröffnet ist.

Ich will es vorab kurz andeuten, bevor ich es ausführlich darstelle und begründe: Mir scheint, dass der Prophet Zephanja an unserer Stelle nicht eine relativ formelhafte und profillose Meinung irgendwelcher zeitgenössischer Kreise aufgreift («Jahwe tut weder Gutes noch Böses – Jahwe tut also gar nichts»), sondern dass sich in diesem Zitat *prophetische* Sprache widerspiegelt, die nun im Munde der Reichen anti-prophetisch umgemünzt wird. Es käme also eine gezielt anti-prophetische Tendenz der zitierten Reichen zu Tage.

Zum Einzelnen: «Jahwe tut Gutes» (zunächst also ohne die Negation) – in dieser verbalen Form, als *Hifil* *hētīb*, findet sich diese Aussage mehrfach in prophetischen (und deuteronomistischen) Texten, und zwar jeweils als zusammenfassender Begriff für die aktive geschichtliche Heilstät Gottes, für die Intervention Gottes für Israel. Diese einzelnen Heils-Interventionen Jahwes in der Frühgeschichte Israels sind immer wieder im kultischen Fest «reaktiviert»²⁵, vergegenwärtigt worden. Bei den Propheten dagegen wird nun diese selbstverständlich gewordene legitimierende Funktion für die Gegenwart, diese überhandnehmende kultische Domestizierung der Interventionskraft Jah-

²³ C. Westermann, ThWAT III, 2/3 (1978), 330 ff. (mit Lit.).

²⁴ Vgl. z. B. G. Gerleman (A.13), 17 («Gott tue nichts, weder Gutes noch Böses ...»); W. Rudolph, Micha–Nahum–Habakuk–Zephanja (KAT XIII/3), Gütersloh 1975, 260 («Jahwe tut nichts weder im Guten noch im Bösen»); H. Irsigler s. o. A. 21.

²⁵ K. Koch (A.1), 176.

wes zerstört. Die Propheten konstatieren das Ende des Interventionswillens Jahwes zu Israels Heil; die grossen Daten der Heils-Interventionen aus der Frühzeit werden historisiert und relativiert.

In der negierten Form «Jahwe tut kein Gutes», d.h.: Jahwe interveniert nicht zugunsten Israels, nimmt dieses Zitat der Reichen also durchaus prophetische Gedanken auf, die prophetische Verkündigung der Entkultisierung der grossen Heilstaten Jahwes. Das bedeutet: Die Intervention zum nationalen Heil Israels wird von den Propheten für ihre gegenwärtige Zeit negiert, natürlich aber nicht grundsätzlich die Fähigkeit und Möglichkeit Gottes zum Gutes-Tun, zur positiven Aktivität, zur Erhaltung des Kosmos und des Rechts beispielsweise.

Hier gilt es also m.E. in dieser Weise zu differenzieren, und solche Differenzierung ist in der bisherigen Auslegung zu Zeph 1,12 versäumt worden. Diese Differenzierung scheint mir das Implikat der verbalen Form, Hifil *hēṭib*, in unserem Text zu sein: die verbale Form zielt nicht auf einen allgemeinen, umfassenden göttlichen Heils- und Ordnungswillen und in der Negation nicht auf eine Leugnung jeder positiven Aktionsbereitschaft Gottes; sondern nach ihrem sonstigen Vorkommen denkt die verbale Form zugespitzt an konkrete Einzelereignisse der Nationalgeschichte Israels. Solche Intervention Jahwes zum nationalen Heil Israels hatten die Propheten unter den gegenwärtigen Umständen in Abrede gestellt.

Analogen gilt für den Konträr-Begriff, Hifil *hēra'*, «Jahwe tut Unheilvolles». Das meint in der Sprache der alttestamentlichen Propheten nicht irgendwelches allgemein schädliches, missgünstiges und willkürliches Handeln eines gekränkten Gottes, sondern diese Verbform steht für das genauso konkret gedachte Gerichtshandeln Jahwes an seinem Volk. Die harte Ankündigung der strafend-vernichtenden Intervention Jahwes musste im Israel z.Z. der Propheten eine doppelte Verunsicherung bedeuten: die eine ist durch das krasse negative Vorzeichen des Gerichts gegeben; die andere liegt in dem Rekurs der Propheten auf den *intervenierenden* Jahwe der Frühzeit überhaupt. Denn in Israel hatte sich ja inzwischen in Kult und Religiosität eingespielt, den Heilswillen Jahwes viel domestizierter, viel mehr kontinuierlich stabil zu denken: in der Fruchtbarkeit der Natur, in der Fortdauer des Königshauses, in der nationalen Integrität usw.

Aus diesem allgemein Heil garantierenden Jahwe wurde in der Verkündigung der Propheten (wieder) der ganz konkret intervenierende Jahwe. Gewiss: In einer Zeit höchster weltpolitischer, aussenpoliti-

scher Instabilität und Angst war die Verkündigung der Gerichtspropheten vom machtvoll intervenierenden Jahwe diejenige Verkündigung, die für das sich ankündigende, umwälzende Weltgeschehen höchst sensibel war. Aber mit der Abweisung des heilstheologisch intervenierenden Jahwe waren es doch eindeutig diese Propheten, die Unsicherheit, Unruhe und Zerrissenheit in den traditionellen Jahwe-Glauben ihrer Zeit hineintrugen – und die den Beweis für einen solchen intervenierenden Jahwe zunächst nicht erbringen konnten: «Wo bleibt denn das Wort Jahwes», fragen die Gegner der Propheten, «es möge doch kommen, damit wir es endlich glauben können» (Jer 17,15)! Und es gab sogleich auch Propheten anderer Couleur, die daraufhin gemäss der Theologie des allumfassenden Heilswillen Jahwes erklärten: «Jahwe kann Israel überhaupt kein Unheil tun» (Mi 2,6f.; 3,11; Jer 5,12).

In einem renommierten Lexikon wird «Atheismus» mit «Leugnung des *geltenden Gottesbegriffs*» umschrieben.²⁶ Legt man eine solche Definition zugrunde, dann wären keine anderen als die sogenannten Schriftpropheten des Alten Testaments die Atheisten im damaligen Israel gewesen: Sie hatten mit ihrem eben beschriebenen Jahwe-Glauben, den ich einmal kurz Interventions-Jahwismus nennen möchte, den vorherrschenden Gottesglauben in Israel gestört; sie sind darin, dass sie die Heilswerke Jahwes aus der Frühzeit als reine Vergangenheit verkünden, Veranlasser von religiöser Verunsicherung, hoffnungsarmer Zukunftserwartung und sogar auch fatalistisch-hedonistischer Gegenwärtigkeit. Sie stören die Spielregeln einer Wohlstandsgesellschaft, die zum Funktionieren ihrer differenzierten Lebensformen, aber auch ihrer differenzierten Religions- und Kultformen Stabilität benötigt – und nicht irgendwelche Interventionen.

Ihren Interventions-Jahwismus verkünden die Propheten aber nicht deshalb, weil es einen himmelschreienden Atheismus gäbe, der das religiöse Empfinden dieser feinfühligen Männer gekränkt hätte, und auch nicht deshalb, weil die Propheten aus Missgunst und Neid etwas gegen Reichtum und Wohlstand hätten, sondern weil sich das wirkliche Funktionieren der differenzierten Wohlstandsgesellschaft nur noch auf eine immer kleiner werdende Oberschicht bezog. Diese Reichen waren dem Jahwe der Frühzeit, der je und je überraschend zum Heil Israels intervenierte, entfremdet, und der zum Gericht intervenierende Jahwe war ihnen noch fremder.

²⁶ Brockhaus Enzyklopädie II (1967), 6.

So spiegelt das Bild, das sich die Reichen von Gott machen, ihren eigenen Zustand wider: jede störende Intervention, jede politische oder göttliche Intervention würde ihre eigene Welt zerstören. In ihre Welt passt keine unkalkulierbare Intervention. Deshalb müssen sie von Jahwe so reden, wie es der Prophet Zephanja ihnen in den Mund legt: «Jahwe interveniert nicht zum Heil, und er interveniert auch nicht zum Gericht – denn Jahwe ist überhaupt kein Interventions-Gott, sondern als *unser* Gott verlässlicher Garant *unserer* Heils- und Lebensphäre: Jahwe ist auf *unserer* Seite!»

III

Im zweiten Teil meines Vortrags hat sich also eine Verschiebung im Umgang mit dem Stichwort des «Atheismus» angedeutet: Plötzlich ergab sich die Notwendigkeit, gerade auf die Propheten selbst Aspekte des «Atheismus» anzuwenden. Soll dies nicht nur in einen Streit um Begriffe und Definitionen führen, so müssen wir in der Charakterisierung der gemeinten Sache und in der Transparenz auf unsrer Heute hin noch etwas weiterkommen. Das wäre jetzt die Aufgabe des Schluss-teils.

Ein erster, kleiner Gewinn des bisherigen Durchgangs wäre das Bemühen, jene Reichen einmal in ihrem eigenen, sicher positiven Selbstverständnis aufzuspüren. Spricht man von ihnen einfach als von «Atheisten», so liest man ja nur allzu leicht auf der Linie der seit alters üblichen polemischen Verwendung des Wortes «Atheismus»²⁷ gleich eine negative Qualifikation der Reichen mit. Die Ermittlung ihres Selbstverständnisses ist nicht nur eine Form von Gerechtigkeit – *audiatur et altera pars!* –, nachdem wir uns seit Jahrtausenden angewöhnt haben, selbstverständlich die Kategorien der Propheten, der Verurteilenden, zu übernehmen. Sondern mir scheint, dass auch nur so angemessene Aktualität des Propheten-Textes zu gewinnen ist. Denn wir können doch nicht so selbstverständlich tun, wie dies allerorts zu lesen ist, als ob wir auf der Seite der Propheten stünden, dass wir in ihr Urteilen und Kategorisieren selbstverständlich einstimmen könnten, dass wir ihre Parteigänger wären. Sondern nüchtern genug müssen wir doch feststellen, dass, wenn wir uns mit einer altisraelitischen Grup-

²⁷ Vgl. M. Schmidt, TRE IV (1979), 351.

pierung zu identifizieren hätten, wir eher auf der Seite der Wohlstandsschicht stünden – ganz zweifelsfrei materiell gesehen und weithin auch geistig-geistlich gesehen: der Interventions-Jahwismus der Propheten ist auch unserer Zeit relativ fremd geworden.

Ein Zweites müssen wir daran gleich anschliessen: der Interventions-Jahwismus erwies sich keineswegs als Schöpfung des israelitischen Prophetismus, die Propheten hatten darin lediglich wieder an die ursprüngliche Kraft des Jahwe-Glaubens angeknüpft. Jetzt können wir sogar noch weiter gehen: Mithin gehört jenes atheistische Moment, das wir schliesslich für die Propheten konstatierten, zu den Eigentümlichkeiten des Jahwe-Glaubens. Die Freiheit der Propheten, sich ausserhalb der während der Königszeit Israels inzwischen durch Alter legitimierten Kult- und Religiositätsformen Israels zu stellen, ist keine andere als die Freiheit der einwandernden Israeliten, die kanaanäische Kultur- und Wohlstandswelt zu entbaalisieren, zu entgöttern.

In Auseinandersetzung mit dem kanaanäisch-baalistischen *Theismus*, der das Göttliche wesentlich an seinen Emanationen in Schöpfung und Kosmos bemisst²⁸, redet der jahwistische *A-Theismus* so von Gott, dass dieser zwar für die Welt interveniert, aber von der Welt strikt unterschieden bleibt. Die Freiheit in der Welt, die das frühe Israel entgegen den Normen und Praktiken seiner neuen Umwelt lebte, hatte also ihr unabdingbares Korrelat in der Freiheit Gottes, oder anders formuliert: in der Interventionsfähigkeit Gottes. Wo Unfreiheit in der Welt überhandnimmt, wo Freiheit zum erstarrten Gruppenegoismus pervertiert, da spielt jene Korrelation des Verhältnisses zu Gott auch nicht mehr. So wird Freiheit entweder zum elitären Totalitarismus oder zur hemmungslosen Anarchie. Das gilt freilich nicht nur für die politischen und wirtschaftlichen Konsequenzen, sondern auch im religiösen Bereich: auch dort kann es solchen elitären Totalitarismus einiger weniger geben, der dann nur zu oft gerade nicht im üblicherweise als atheistisch disqualifizierten Umkreis zu finden ist, sondern der durchaus im Gewande eines ganz traditionell-frommen Gottes-Verhältnisses einhergehen kann.

Die alttestamentlichen Propheten dagegen lebten und predigten aus einer korrelativen Freiheit heraus; und zu dieser Korrelation gehörte

²⁸ Hier ist zum Vergleich durchaus auch noch auf Thomas von Aquin zu verweisen, der die Schöpfung als «emanationem totius entis a causa universalis, quae Deus est» erklärt (Summa theologiae I q 45 a.1).

für sie so selbstverständlich auch die gesellschaftliche und wirtschaftliche Wirklichkeit ihrer Zeit und Wohlstandsgesellschaft, dass solches Reden von Gott damals aufstörend a-theistisch wirken musste. Und auch im Hinblick auf moderne Geistesströmungen wäre zu fragen, ob jenes prophetische Reden den heute propagierten Atheismus nicht in diesem Sinne als verkappten Theismus entlarvt, der genauso aufzusprengen wäre wie der religiöse Theismus frommer, theorieloser Gott-ergebenheit²⁹.

Die im Titel des Vortrags formulierte Frage «Atheismus als Wohlstanderscheinung?» zielt jetzt auf der Linie der prophetischen Verkündigung geradezu auf eine Antwort: «Atheismus contra Wohlstanderscheinung». Denn indem der prophetische A-Theismus die theistischen Rückschlüsse von Emanationen zurück auf feste Gottesvorstellungen durchkreuzt, wird jeder Gottesbeweis aus der Welt und ihren Wohlstanderscheinungen, aus dem Heil und aus tragenden Grundordnungen der Welt unmöglich. Was bei den Propheten im Bild des Interventions-Jahwismus zutage tritt, wäre heute vielleicht als Verweis auf den Anspruch Gottes selbst zu formulieren, der erstarre, «eingedickte» Gottesfixierungen, alle Theismen, immer wieder durchbricht.

Martin Rose, Zürich

²⁹ K. Koch (A.1), 12.