

# V

## Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus\*

Von Georg Braulik, Wien

Das Deuteronomium gilt als Programm einer „konstruktiven Restauration“, entstanden „auf der Suche nach der wahren Erkenntnis Jahwes für eine neue Ordnung in Israel“<sup>1</sup>. Denn die Reform(en), die es reflektierte wie initiierte, wurde(n) vom Pathos einer Rückkehr zum Ursprung Israels als Jahwevolk getragen. Seine Theologie aber war „Ekklesiologie“ und von Anfang an eingebunden in eine Tora (2 Kön 22,8), eine Lebens- und Sozialordnung. König Joschija hat sie in ihrer damaligen literarischen Gestalt 621 v. Chr. durch einen Bundeschluß zum Grundgesetz seines Staates erhoben. Jahweoffenbarung und gesellschaftliche Erneuerung bedingen sich hier gegenseitig. Sie sind selbst dort ineinander verflochten, wo „nur“ liturgisch reformiert<sup>2</sup> oder über Gott theoretisiert wird<sup>3</sup>.

Tatsächlich zielte ja Joschijas Reform vor allem auf den Kult<sup>4</sup>. Sie verfolgte dabei zwei Anliegen: die Jahwe-allein-Verehrung und die Kultzentralisation, also „Kultreinheit“ und „Kulteinheit“. Auf-

---

\* Ich widme diesen Beitrag *Gisbert Greshake* zum Andenken an gemeinsam an der Wiener Katholisch-Theologischen Fakultät verbrachte Jahre.

<sup>1</sup> *S. Herrmann*, Die konstruktive Restauration. Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie, in: FS G. v. Rad, hrsg. von *H. W. Wolff*, München 1971, 155–170, 170.

<sup>2</sup> Siehe dazu *G. Braulik*, Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomium – die älteste biblische Festtheorie, in: FS Kardinal F. König, hrsg. von *R. Schulte*, Wien 1980, 127–179, 161–172.

<sup>3</sup> Bezüglich des ganzen Alten Testaments s. *N. Lohfink*, Gesellschaftlicher Wandel und das Antlitz des wahren Gottes. Zu den Leitkategorien einer Geschichte Israels, in: FS aus Anlaß des 50jährigen Bestehens des Katholischen Bibelwerks, hrsg. vom Katholischen Bibelwerk, Stuttgart 1983, 119–131; *N. Lohfink*, Das Alte Testament und sein Monotheismus, in: *Der eine Gott und der dreieine Gott*, hrsg. von *K. Rahner*, München – Zürich 1983, 28–47.

<sup>4</sup> Siehe dazu *N. Lohfink*, Zur Kultreform Joschijas von Juda. Erscheint auf amerikanisch in: FS F. M. Cross (1986).

grund der Forderung, nur Jahwe als Israels Gott zu verehren, wurden die Fremdkulte abgebaut. Die Zentralisierung des Kultes im Tempel von Jerusalem bedeutete die Beseitigung aller anderen Jahweheiligtümer. Historisch dürften beide Aktionen ab einem bestimmten Zeitpunkt Hand in Hand gegangen sein: Kultstätten Jahwes wurden dann als Heiligtümer anderer Götter zerstört, weil der Kult dort synkretistisch geworden war. Theologisch verstand man dabei Fremdkulte wie jahwistische Höhenkulte als Verletzung eines einzigen Gebotes, des ersten Gebotes des Dekalogs. Man untersagte sie schließlich auch in einem einzigen Text – in *Dtn* 12.

Die Vorschrift eines einzigen Kultortes bildete ein Eigengut des Deuteronomiums. Sie hat ihren Niederschlag nur innerhalb des Gesetzeskorpus (12–18<sup>+</sup>; 26<sup>+</sup>) und in 31,9–13 gefunden<sup>5</sup>. Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes hingegen war kein exklusiv deuteronomisches Theologumenon, und auch die Verpflichtung zur Beseitigung fremder Kulte reichte weit in Israels Vergangenheit zurück (vgl. *Ex* 34, 13; 23, 24)<sup>6</sup>. Beides steht freilich erst im Deuteronomium im Interpretations- und Formzusammenhang einer breit entfalteten Bundestheologie<sup>7</sup>. Die Forderung, allein Jahwe zu verehren, findet sich vor allem im paränetischen Rahmen (4–11; 29–30), aber auch in Einzelgesetzen (z. B. 12, 2–3, vgl. 12, 29–31; 13; 17, 2–7) und im Sanktionskapitel (28), also in allen Teilen des „Bundesformulars“, ja schließlich sogar in einer Einleitung (31, 16–23) zum Mo-

---

<sup>5</sup> Charakteristisch ist die Formel von der „Stätte, die Jahwe erwählt hat“. Sie findet sich 12, 5.11.14.18.21.26; 14, 23.24.25.; 15, 20; 16, 2.6.7.11.15.16; 17, 8; 18, 6; 26, 2 und außerhalb der Einzelgesetze auch 31, 11. Vgl. dazu *N. Lohfink*, Zur deuteronomischen Zentralisationsformel: *Bib.* 65 (1984) 297–329.

<sup>6</sup> „Der Ausschließlichkeitsanspruch des Jahweglaubens hat ... von Anfang an kein friedliches Nebeneinander und Miteinander der Kulte geduldet. Ein Jahwekultus ohne das erste Gebot ist wirklich nicht vorstellbar.“ (*G. v. Rad*, *Theologie des Alten Testaments I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München 1969, 39). Dabei geht es freilich noch nicht um Monotheismus – gegen *B. Lang*, Neues über die Geschichte des Monotheismus: *ThQ* 163 (1983) 54–58, 55, vgl. 57.

<sup>7</sup> Sie enthält „vor dem Exil bereits eine ‚reflektierte Theologie‘ mit Ausschließlichkeitsanspruch“ – gegen *H. Vorländer*, *Der Monotheismus Israels als Antwort auf die Krise des Exils*, in: *B. Lang* (Hrsg.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München 1981, 84–113 u. 134–139, 137 Anm. 72. Zu diesem Buch, das den Anstoß zum Titel des vorliegenden Beitrages gegeben hat, s. auch meine Rezension in: *ThRv* 80 (1984) 11–15.

selied, dieser poetischen Zusammenfassung der Abfalls-, Bestrafungs- und Begnadigungsgeschichte Israels<sup>8</sup>.

Was hier verlangt wird, ist eine monolatrische<sup>9</sup> Praxis. Israel soll sich einzig Jahwe als seinem Gott verpflichtet wissen. Die Existenz anderer Götter wird dabei nicht bestritten. Jahwe wird von ihnen gerade abgehoben. Das ist kein Monotheismus, sondern eine der Möglichkeiten des Polytheismus. Trotzdem hat der Jahweglaube das typisch polytheistische Gottesverständnis schon verlassen, in dem jeder Gott ein Element einer göttlichen Konstellation ist. Seine monotheistische Formulierung entwickelt sich aber erst unter dem Druck des babylonischen Exils. In ihr wird Jahwe dann als der einzige Gott bekannt und verehrt. Die Existenz anderer Götter wird verneint. Die ausdrückliche Negation wird betont, solange die monotheistische Sprechweise sich erst noch gegen die polytheistische durchsetzen muß.

Im folgenden möchte ich die theoretischen Aussagen des Deuteronomiums über Jahwe<sup>10</sup> systematisieren, aber auch in chronologischer Abfolge analysieren. Dabei skizziere ich (I), wie die monotheistische Sprache innerhalb des polytheistischen Referenzsystems, konkret in den El-Prädikationen für Jahwe, gereift ist; (II) beschreibe ich den monotheistischen Durchbruch in Dtn 4 und benenne dann (III) die Unterschiede dieses Monotheismus zum Monotheismus Deuterocesajas; (IV) weise ich nach, daß auch das Moselied (Dtn 32) keinen Einfluß auf die Gotteslehre des Deuteronomiums ausgeübt hat. Meines Erachtens kann so wahrscheinlich gemacht werden, daß der alttestamentliche Monotheismus aus dem Schoß des Deuteronomiums geboren worden ist.

---

<sup>8</sup> \**lôhîm* steht im Deuteronomium für andere Götter: 4,28; 5,7; 6,14 (zweimal); 7,4.16.25; 8,19; 11,16.28; 12,2.3.30 (zweimal).31; 13,3.7.8.14; 17,3; 18,20; 20,18; 28,14.36.64; 29,17.25 (zweimal); 30,17; 31,16.18.20.

<sup>9</sup> Zur Definition der Begriffe „Henotheismus“, „Monolatrie“, „Monotheismus“ vgl. *M. Rose*, Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit (BWANT 106), Stuttgart 1975, 9–13. Eine weitere Differenzierung hat *B. Hartmann*, Monotheismus in Mesopotamien?, in: *O. Keel* (Hrsg.), Der Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt (BiBe 14), Fribourg 1980, 49–81, 78 f, mit dem Terminus „Henolatrie“ eingeführt.

<sup>10</sup> Stellen aus Dtn 32 und 33 – zwei ursprünglich selbständigen und erst später in das Buch eingefügten, aber „undeuteronomischen“ Texten – sowie aus dem Deuteronomistischen Geschichtswerk werden nur soweit herangezogen, als sie zum Verständnis

## I. Jahwe als (hā)'ēl – Der einzigartige Gott

N. Lohfink hat in seinem Artikel „Gott im Buch Deuteronomium“, der auch die Grundlage meines Beitrages bildet, vor allem anderen deutlich gemacht: Das eigentlich Neue in der Gotteslehre des Deuteronomiums dürfte die Interpretation des Jahwe-Israel-Verhältnisses als alles umfassender „Bund“ gewesen sein<sup>11</sup>. Er wurde in Analogie zu altorientalischen Vasallitätsverträgen gedacht. Im übrigen dürfte es sogar neuassyrische Belege für einen Gottesbund geben<sup>12</sup>. Nun spricht der für das Deuteronomium vor allem in Frage kommende Typ von Verträgen<sup>13</sup> vom Suzerän hauptsächlich in einem „historischen Prolog“. Er sollte den Rechtsanspruch des Oberherren gegenüber dem Vasallen begründen. Wenn das vorexilische Deuteronomium über Jahwe redete, beschränkte es sich daher fast ausschließlich auf Jahwes Wirken in der Geschichte Israels und natürlich auf seine Forderungen an das Volk als seinen Bundespartner. Das ist eine höchst beachtenswerte Engführung gegenüber dem vielen, was in Israel seit Jahrhunderten schon über Jahwe gesagt werden konnte. Theoretische Aussagen über Jahwe finden sich im vorexilischen Deuteronomium nur in 6,4 und im Zusammenhang mit 'ēl-Prädikationen<sup>14</sup>. Doch werden 'ēl-Epitheta Jahwe auch noch in der Exilszeit zugesprochen. Syntaktisch handelt es sich dabei um Nominalsätze, und zwar um reine, also auch nicht um partizipiale und damit letztlich doch wieder verbale Feststellungen. Ich gehe im folgenden die entsprechenden Texte einzeln durch.

---

bzw. als Vergleichstexte für das (übrige) Deuteronomium wichtig sind. Zu Dtn 32 vgl. aber auch S. 154–159.

<sup>11</sup> In: J. Coppens (Hrsg.), *La Notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes* (BETHL XLI), Löwen 1976, 101–126, 112 f.

<sup>12</sup> J. A. Craig, *Assyrian and Babylonian Religious Texts I*, Leipzig 1895, Tafel 22–23 II 10–26; Tafel 23 II 27–32; Tafel 23–24 II 33–36 und III 1'–14'. Vgl. dazu Lohfink, *Gott* (s. Anm. 11) 115, Anm. 52; ferner T. Ishida, *The Royal Dynasties in Ancient Israel. A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology* (BZAW 142), Berlin – New York 1977, 115 f. Einen weiteren Text bietet Z. Zevit, *A Phoenician Inscription and Biblical Covenant Theology*: IEJ 27 (1977) 110–118.

<sup>13</sup> Er ist vor allem aus den Archiven von Bogazköy und Ras Schamra bekannt, doch ist er – neben einem anderen Typ – auch noch in neuassyrischer Zeit in Gebrauch: vgl. A. F. Campbell, *An Historical Prologue in a Seventh-Century Treaty*: Bib. 50 (1969) 534 f. Der dort besprochene Text ist veröffentlicht in K. Deller – S. Parpola, *Ein Vertrag Assurbanipals mit dem arabischen Stamm Qedar*: Or. 37 (1968) 464 ff.; R. Borger, in: TUAT I/2, 177. Vgl. ferner P. Buis, *Un traité d'Assurbanipal*: VT 28 (1978) 469–472.

<sup>14</sup> Lohfink, *Gott* (s. Anm. 11) 112 f. engt diese – von dem schichtenmäßig schwer einzu-

Vielleicht hat die Ausgabe des Deuteronomiums von 621 mit 6,4f als ihrem Grunddogma und ihrer Grundnorm begonnen. Der Sprecher des Textes bekennt sich mit dem angeredeten Israel von vornherein zu dem einen, gemeinsamen Gott Jahwe („Jahwe, *unser* Gott“). Von dieser Voraussetzung her verkündet er Israel: „Höre, Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig!“ Das hebräische *JHWH 'lōhēnū JHWH 'eḥad* läßt an sich verschiedene Übersetzungen zu. Die eben zitierte ergibt sich aus den Sprachgewohnheiten des Deuteronomiums. Ihnen zufolge muß *'lōhēnū* als Apposition zu *JHWH* betrachtet werden<sup>15</sup>. Und *'eḥad* ohne Artikel oder Präposition bezeichnet „einen“ im Sinne eines „einzig“<sup>16</sup>.

Der Leser der Endfassung des Buches Deuteronomium stößt auf 6,4 allerdings erst nach der Lektüre von Dtn 4, das von Jahwes alleinigem Gottsein spricht. Er muß 6,4 daher monotheistisch verstehen. Das beweist z. B. Mk 12,32. Aber wie war die Einzigkeit ohne diese erst redaktionell aufgebaute Informationsvorgabe zu interpretieren, also damals, als Kapitel 4 noch nicht vor 6,4 stand?

Da wäre 6,4 zweifellos auch für die Deutung auf einen „einzigsten Jahwe“, im Gegensatz zu mehrfach vorhandenem Jahwe, offen gewesen<sup>17</sup>. Eine solche „monojahwistische“ Auslegung<sup>18</sup> setzt voraus, daß Jahwe in den vielen Heiligtümern viele je verschiedene Lokalnumina in sich aufgenommen habe und infolgedessen in verschiedene Jahwegestalten zerfallen sei. Demgegenüber würde dann in Dtn 6,4 seine Einheit betont. Die historische Hypothese eines solchen Polyjahwismus kann aus dem Deuteronomium selbst nicht abgeleitet werden. Doch scheint sie heute von woanders her nicht mehr ausschließbar zu sein<sup>19</sup>.

---

ordnenden Text 10,12–22 abgesehen – auf *'el qannā'* ein. Dieser Titel ist gewiß die älteste *'el*-Prädikation des Deuteronomiums.

<sup>15</sup> So z. B. *Lohfink*, Gott (s. Anm. 11) 108 f.

<sup>16</sup> Dtn 6,4; 17,6; 19,5; 28,7.25; 32,30.

<sup>17</sup> Dtn 6,4 könnte dann übersetzt werden: „Jahwe, unser Gott, ist ein (einzig) Jahwe“ oder „Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einer“. Nicht möglich ist dagegen eine Wiedergabe des *JHWH 'eḥad* durch „(Jahwe ist unser Gott,) Jahwe allein“. Vgl. *Rose*, Ausschließlichkeitsanspruch (s. Anm. 9) 134 f.

<sup>18</sup> Grundlegend *W. F. Bade*, Der Monojahwismus des Deuteronomiums: ZAW 30 (1910) 81–90; seitdem vielfach vertreten.

<sup>19</sup> *P. Höffken*, Eine Bemerkung zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Dtn 6,4: BZ NF 28 (1984) 88–93; vorsichtiger *J. A. Emerton*, New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntillet 'Ajrud: ZAW 94 (1982) 2–20.

Die Texte von Kuntillet 'Ajrud, entstanden zwischen 776 und 750 v. Chr.<sup>20</sup>, sprechen nämlich von einem „Samaria-Jahwe“ und einem „Teman-Jahwe“ (*jhwh šmrn* und *jhwh tmn*). Sie rücken also Jahwe einerseits, eine Stadt oder ein Gebiet andererseits „in ein geradezu definitorisches Verhältnis zueinander“<sup>21</sup>. Ob dabei jeweils ein Tempel gemeint war, an dem Jahwe verehrt worden wäre, ist für Samaria kaum wahrscheinlich, für Teman unwahrscheinlich. So ist es verfrüht, aus dem bisher vorliegenden Material die Folgerung zu ziehen, „daß solche Bestimmungen Jahwes als Teman-Jahwe oder Samaria-Jahwe entweder auf dem besten Weg sind, zu einer polyjahwistischen Parzellierung Jahwes zu gelangen oder aber eine solche Parzellierung schon voraussetzen“<sup>22</sup>.

Das Deuteronomium begründet jedenfalls die Kultzentralisation nirgends im Wesen des „einen Jahwe“<sup>23</sup>, sondern aus seinem geschichtlich erwählenden Willen (vgl. *bhr* in der „Zentralisationsformel“)<sup>24</sup>. 6,4 stand zwar einem monojahwistischen Verständnis bei erstmaligem Hören vom Wortlaut her (neben anderen Verstehensmöglichkeiten) offen. Aber nichts im Fortgang des Textes spitzte den Sinn gerade daraufhin zu. Der unmittelbare Kontext wies vielmehr in eine andere Richtung.

6,4 ist nämlich mit 6,5 zu einer auch sonst belegten, also dem damaligen Hörer wohlbekannten Kleinform verbunden<sup>25</sup>. Sie setzt sich aus vier Strukturelementen zusammen:

---

<sup>20</sup> A. Lemaire, *Date et origine des inscriptions hebraïques et phéniciennes de Kuntillet 'Ajrud*: Studi Epigrafici e Linguistici 1 (1984) 131–143, 138 f.

<sup>21</sup> Höffken, Bemerkung (s. Anm. 19) 89.

<sup>22</sup> Gegen Höffken, ebd. 89. Nach Emerton, *New Light* (s. Anm. 19) 19, wurde der Ausdruck „Jahwe von Samaria“ wahrscheinlich von jemandem gebraucht, der gewöhnlich am Kult dieser Stadt teilnahm. Der Ausdruck stützt die Theorie, wonach Jahwes Kult verschiedene lokale Formen angenommen hatte, ohne daß notwendig die Einheit Jahwes negiert werden mußte. Er beweist nicht, begünstigt aber vielleicht die Sicht, daß mit solchen Kultunterschieden verschiedene Jahwevorstellungen verbunden waren. Der Ausdruck „Jahwe von Teman“ muß anders erklärt werden. Der Segen, der diesen Namen verwendet, ruft den Schutz jenes Gottes, der aus der südlichen Region kommt (vgl. Hab 3,3), auf einen in den Süden Reisenden herab.

<sup>23</sup> Gegen Rose, *Ausschließlichkeitsanspruch* (s. Anm. 9) 136–140, und viele andere.

<sup>24</sup> So auch Höffken, Bemerkung (s. Anm. 19) 89, Anm. 8.

<sup>25</sup> Das Schema findet sich auch Dtn 20,3f u. 27,9f: N. Lohfink – J. Bergmann, *'ehad*, in: THAT I 210–218, 214. Siehe dazu zuletzt J. Halbe, „Gemeinschaft, die Welt unterbricht“, in: N. Lohfink (Hrsg.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (BETL LXVIII), Löwen 1985, 55–75, 57.

- a) Aufforderung zum Hören
- b) Anrede „Israel“
- c) Feststellungssatz
- d) Forderung.

Die Forderung ist im konkreten Fall von 6,5 das Gebot, Jahwe zu lieben. Durch dieses an Israel gerichtete Liebesgebot wird die Jahweprädikation „ekklesiologisch“<sup>26</sup> ausgelegt: Jahwe ist der Einzige (*'ehad*), dem Israel mit all (*kol*) seinen Kräften in Liebe verbunden sein soll<sup>27</sup>. Nicht vom einzigen Gott des Monotheismus wird gesprochen<sup>28</sup>, sondern die ausschließliche Liebe Israels zu seinem „Einzigem“, eben zu Jahwe, „unserem Gott“, wird verlangt. Diese Interpretation gilt für 6,4f selbst dann, wenn die beiden Verse vor ihrer Existenz im deuteronomischen Text schon als selbständige Kurzformel der Jahwereligion proklamiert worden sein sollten<sup>29</sup>.

Innerhalb des Deuteronomiums liegt der theologische Nachdruck auch sonst mehr auf dem Liebesgebot als auf den Gottesaussagen. Dieses wird nämlich häufiger als in jedem anderen vergleichbaren alttestamentlichen Text wiederholt. Dagegen lautet die Jahweprädikation, die sich im Kontext des Liebesgebotes findet, immer wieder anders<sup>30</sup>. Die Gotteslehre steht eben im Dienst eines jahwegemäßen Handelns des Volkes, – und das wahrscheinlich vom Beginn des Deuteronomiums an. Nun ist die Liebesforderung innerhalb der deuteronomischen Bundestheologie bloß eine unter mehreren Formulierungen des „Hauptgebotes“, nur Jahwe und keine anderen

<sup>26</sup> Gegen Höffken, Bemerkung (s. Anm. 19) 93, dem zufolge Dtn 6,5 trotz der Verbindung mit dem Vokativ „Israel“ in Vers 4 „re vera von dem einzelnen“ rede. Natürlich könnte Vers 4 älter als sein gegenwärtiger Zusammenhang sein und eine Problemlage des Jahwismus reflektieren, wie sie die Texte von Kuntillet 'Ajrud „via negativa“ belegen. Doch ist dies unwahrscheinlich. Denn *JHWH 'lohēnū* in Vers 4 dürfte ebenso wie in 1,6 und 5,2 einer deuteronomischen Sprachgewohnheit am Beginn großer Reden entsprechen. Vgl. Lohfink, Gott (s. Anm. 11) 109. Das „Du“ des unlöslich mit 6,4 verknüpften Verses 5 muß daher kollektiv verstanden werden.

<sup>27</sup> Vgl. Lohfink, Gott (s. Anm. 11) 110f, der mit Hld 6,8f *'ehad* als Topos der Liebesprache nachweist. Den Interpretationszusammenhang zwischen 6,4 und 5 betont jetzt auch besonders E. Nielsen, „Weil Jahwe unser Gott ein Jahwe ist“ (Dtn 6,4f), in: FS W. Zimmerli, hrsg. von H. Donner u. a., Göttingen 1977, 288–301, 292.

<sup>28</sup> So jüngstens auch M. Peter, Dtn 6,4f – ein monotheistischer Text?: BZ NF 24 (1980) 252–262.

<sup>29</sup> Vgl. N. Lohfink, Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11 (AnBib 20), Rom 1963, 163. Lohfink – Bergmann, *'ehad* (s. Anm. 25) 214, beschränkt sie anscheinend auf Dtn 6,4. Dann wäre der Sinn vielleicht offener gewesen.

<sup>30</sup> Ebd. 213.

Götter zu verehren. Mit dieser Konnotation verleiht das Gebot der Jahweliebe der Jahweprädikation von 6,4 endgültig ihr Profil: Jahwe ist weder der in sich unzerspalten-eine noch der einzige Gott überhaupt, sondern der einzige Gott, den Israel – und nicht einfach die einzelnen Israeliten! – unter den Göttern als seinen Gott lieben muß. Anders gesagt: Nur als der Gott Israels ist Jahwe „einzig“, nur als der von Israel geliebte Gott ist Jahwe einzigartig. Dtn 6,4f impliziert also einen theoretischen Polytheismus. Das ergibt sich im folgenden auch noch aus dem Zusammenhang des Textes mit dem ersten Dekaloggebot. Im übrigen äußert sich dieser implizite Polytheismus im Deuteronomium viel stärker als in früheren Schriften des Alten Testaments. Denn hier werden Israel und Jahwe pointiert, ja sogar polemisch von anderen Völkern und ihren Göttern abgehoben<sup>31</sup>.

Im vorliegenden Deuteronomium greift 6,4f das Liebesmotiv von 5,10 und damit den Dekaloganfang auf, der dann in 6,12–15 midraschartig kommentiert werden wird<sup>32</sup>. 5,9 und 6,15 aber charakterisieren Jahwe als einen *'ēl qannā'*, als „eifersüchtigen Gott“. Die Prädikation findet sich in vordeuteronomischer Zeit erstmals in Ex 34,14<sup>33</sup>: „Du darfst dich nicht vor einem anderen Gott (*'ēl 'ahēr*) niederwerfen. Denn Jahwe – Eifersüchtiger (*qannā'*) (ist) sein Name, ein eifersüchtiger Gott (*'ēl qannā'*) ist er.“ Der Gottesname wird also mit einem anderen, sein Wesen ausdrückenden Namen erklärt. Genau genommen gilt das freilich nur für *qannā'*. *'ēl* hingegen bildet kein ausschließlich Jahwe eigenes Merkmal. Wird doch Israel ausdrücklich verboten, einen *'ēl 'ahēr*, einen „anderen Gott“, kultisch zu verehren. Anders als Ex 34,14 reserviert dann das Deuteronomium – vom Moselied in Dtn 32 abgesehen<sup>34</sup> – das Epitheton *'ēl* für Jahwe

<sup>31</sup> O. Bächli, *Israel und die Völker. Eine Studie zum Deuteronomium* (ATHANT 41), Zürich – Stuttgart 1962; E. Rössler, *Jahwe und die Götter im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk*, Diss. Bonn 1966.

<sup>32</sup> Lohfink, *Hauptgebot* (s. Anm. 29) 164. Dies mag auch schon für die Phase gelten, in der das „Deuteronomium“ mit 6,4 begann, da der Kommentar von 6,12–15 den Dekalog als bekannt voraussetzt.

<sup>33</sup> J. Halbe, *Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10–26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit* (FRLANT 114), Göttingen 1975, 134–140.

<sup>34</sup> Das gilt nur für *'ēl* in Attributverbindungen, mit denen das Deuteronomium – von einer Ausnahme in 3,24 abgesehen – außerhalb des Moseliedes seine *'ēl*-Prädikationen formuliert. Zu *'ēl* in Dtn 32 vgl. S. 155f.

allein. Eine Grenze erreicht dieser Sprachgebrauch freilich in Aussagen über Jahwe als unvergleichlichen 'el (3, 24 und 33, 26). Trotz der Einzigartigkeit Jahwes bleibt ja sein 'el-Sein die Vergleichsbasis mit anderen Göttern. Jeder Gott außer Jahwe ist im Deuteronomium 'elohim. An die Stelle von 'el ahēr tritt bzw. treten daher 'elohim hērīm, „andere Götter“. Sobald ihre Existenz geleugnet, also monotheistisch gedacht wird, vermeidet man auch diesen Terminus.

Das Deuteronomium hat im Anschluß an Ex 34, 14 aber auch die Prädikation Jahwes als 'el qannā' weiter entwickelt. Es verwendet die Formel dreimal, somit am häufigsten von allen 'el-Epitheta, nämlich in 5, 9; 6, 15; 4, 24.

Kennzeichnend ist erstens, daß von allen 'el-Titeln nur 'el qannā' mit dem Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes gegenüber Israel verknüpft wird. Jahwe ist berechtigt, Israel andere Götter zu verwehren. Während in Ex 34, 14 dafür eine ausdrückliche Begründung fehlt, nennt das Deuteronomium in diesem Zusammenhang immer das Urdatum der Volksgeschichte: Jahwe hat Israel aus Ägypten, dem Sklavenhaus (5, 6; 6, 12), dem Schmelzofen, herausgeführt, damit es sein „Erbvolk“, d. h. sein unveräußerlicher Besitz, werde (4, 20). Für Israel ist diese Gotteserfahrung unaustauschbar und deshalb für sein exklusives Jahweverhältnis konstitutiv.

Bezieht sich 'el qannā' in Ex 34, 14 noch auf Jahwe ohne die Apposition „dein Gott“, so fehlt diese – zweitens – im Deuteronomium niemals<sup>35</sup>.

Überhaupt bleibt die Bezeichnung 'el qannā' hier – drittens – dem Verhältnis Jahwes zu seinem Volk vorbehalten. Dagegen tritt er als 'el gādōl w'nōrā', als „großer und furchterregender Gott“, den Israel feindlichen Völkern des Verheißungslandes entgegen (7, 21). Als hā'el haggādōl haggibōr w'hannōrā', als „der große Gott, der Held und der Furchterregende“, aber setzt er sich sogar für gesellschaftliche Randschichten, die rechtlosen Waisen und Witwen sowie die mittellosen Fremden, ein.

Viertens steht 'el qannā' wie in Ex 34, 14 auch im Deuteronomium immer in einem durch kī eingeleiteten Begründungssatz und motiviert das Fremdgötter- bzw. Bilderverbot des Dekalogs. Die Funk-

<sup>35</sup> Das gilt auch für die Parallele von Dtn 5, 9 in Ex 20, 5, nicht jedoch für die beiden Belege von 'el qannō' in Jos 24, 19 und Nah 1, 2.

tion paßt gut zu dem vermuteten ursprünglichen Sitz im Kult dieser Bekenntnisformel, nämlich der Abrenuntiation der anderen Götter und der Aufforderung, ihre Idole zu beseitigen<sup>36</sup>. Trotz des Anspruchs auf exklusive Loyalität dürfte *'el qannā'* zunächst beide Aspekte der „Eifersucht“, Jahwes glühende Zuneigung zu Israel und seinen Zorn gegenüber Israel wegen der Verehrung anderer Götter, enthalten haben. Dennoch wird dieser Wesenszug zunehmend zu einer Drohung, und zwar nicht für die Götter, sondern für Israel, auf das Jahwe eifersüchtig ist. Religionsgeschichtlich ist das ein Unikum.

*'el qannā'* unterscheidet sich damit übrigens auch von allen anderen *'el*-Prädikationen, die nur Jahwes Wohlwollen, vor allem für sein Volk, signalisieren. Vielleicht trägt *'el qannā'* schon in Dtn 5,9f einen leicht negativen Akzent. Wird doch der eifersüchtige Gott dort zunächst durch sein Gerichts- und erst danach durch sein Gnadenhandeln expliziert: „Du sollst dich nicht vor anderen Göttern niederwerfen und dich nicht verpflichten, ihnen zu dienen. Denn ich, Jahwe, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott (*'el qannā'*): Bei denen, die mir feind sind, verfolge ich die Schuld der Väter an den Söhnen und an der dritten und vierten Generation; bei denen, die mich lieben und auf meine Gebote achten, erweise ich Tausenden meine Huld“ (5,9f)<sup>37</sup>. Möglicherweise hat die spätere radikale Neuinterpretation jener Dekalogsätze über Strafe und Lohn in 7,9f eine vorwiegend negative Nuancierung des Titels empfunden und (auch) deshalb *'el qannā'* durch *hā'el hanne'eman*, „der treue Gott“, ersetzt. Umgekehrt wird „die alte Motivierungsformel für das Hauptgebot“<sup>38</sup> dann in 6,15 verschärft. Der Nominalsatz wird durch eine Umstandsbestimmung erweitert: „Denn Jahwe, dein Gott, ist als eifersüchtiger Gott in deiner Mitte.“ *b'qirbêkā*, „in deiner Mitte“, kann zwar, wie 7,21 es sogar in Verbindung mit einer *'el*-Prädikation beweist, Jahwes helfende Gegenwart bedeuten. Im Kontext von 6,15 aber wird mit Hilfe dieses Ausdrucks ein Gegensatz zu den „anderen Göttern, den Göttern der Völker rings um euch her“ (Vers 14) herausgearbeitet. Stilistisch zeigt sich hier übrigens, was auch sonst

<sup>36</sup> Halbe, Privilegrecht (s. Anm. 33) 139f.

<sup>37</sup> Siehe dazu aber S. 133f und Anm. 78.

<sup>38</sup> Lohfink, Hauptgebot (s. Anm. 29) 156.

beim Gebrauch der *'ēl*-Prädikationen zu beobachten ist: Sie sind in ihrer Wahl stets genau auf ihren Kontext abgestimmt, ja – das sei hier schon vorweggenommen – mit Ausnahme von *'ēl qannā'* auch selbst adaptiert oder sogar neu geschaffen. In 6, 15 aber wird *'ēl qannā'* durch Anspielungen und Fluchandrohungen des Vertragsformulars weiter präzisiert, nämlich auf das Entbrennen des Jahwezorns und die Vernichtung Israels im Kulturland.

Als das Volk dann tatsächlich in der Verbannung leben mußte, begriff es, daß sich in seinem politischen Untergang nicht nur eine Emotion des eifersüchtigen Gottes ausgewirkt hatte, wie 6, 15 es noch ankündigt, sondern das Wesen Jahwes, der selbst fressendes Feuer und als solches ein *'ēl qannā'* ist. In 4, 24, einem Text aus der Exilsära<sup>39</sup>, tritt nämlich *'ēl qannā'* als Apposition zum Prädikat *'ēš 'ōk'la'* hinzu und beide werden miteinander identifiziert: „Denn Jahwe, dein Gott, ist verzehrendes Feuer, ein eifersüchtiger Gott.“ Diese theoretische Aussage trägt zwar das dunkle Kolorit der Gotteserfahrung ihrer Zeit, ergibt sich aber eigentlich bereits aus der Theophanie auf dem Horeb. Dort hat Jahwe nämlich Israel „sein(!) großes Feuer sehen lassen“, dort hat Israel „seine Worte mitten aus dem Feuer gehört“ (Vers 36, vgl. Vers 12). In den Flammen, die auf dem Berg hoch bis in den Himmel brannten (Vers 11), hat Jahwe sein innerstes Wesen und seinen Willen geoffenbart. Das Feuer verzehrender Eifersucht, Jahwe als *'ēl qannā'*, motiviert deshalb nach Dtn 4 nicht nur das Halten des ersten bzw. zweiten Gebotes, sondern ist auch der Ursprung des Horebbundes, das heißt konkret des ganzen Dekalogs (Verse 13 und 23). Wenn Israel ihn gebrochen hatte – war dann sein Untergang nicht eine streng logische Konsequenz aus dem Wesen seines Gottes als eines *'ēl qannā'*? Gerade jene Theologie, derzufolge Jahwe sein abtrünniges Volk nicht bloß aus Zorn, sondern aus seinem innersten Wesen heraus in die Verbannung schicken mußte, verlegt auch alle Hoffnung in das Wesen dieses Gottes selbst. Wenn Jahwe, der Gott, der „fast bis zum Mord an der Geliebten“<sup>40</sup> eifersüchtig ist, seine Grenze als *'ēl qannā'* erreicht hat,

<sup>39</sup> G. Braulik, Die Mittel deuteronomischer Rhetorik erhoben aus Deuteronomium 4, 1–40 (AnBib 68), Rom 1968.

<sup>40</sup> N. Lohfink, Gott. Polytheistisches und monotheistisches Sprechen von Gott im Alten Testament, in: *ders.*, Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, Freiburg i. Br. 1977, 127–144, 129. Zu Jahwes Eifersucht und Liebe s. aber auch S. 136f.

vernichtet er Israel dann doch nicht völlig, weil er zugleich ein *'ēl rā-hūm*, „ein barmherziger Gott“, ist (Vers 31). Jahwe kann also seinen wesensnotwendigen Alleinverehrungsanspruch übersteigen, letztlich freilich nur deshalb, weil er – so begründen es die mit *kī* anschließenden Verse 32–40 – der *einzig*e Gott (*hā'ēlohīm*) ist. Die Formel vom eifersüchtigen Gott verliert ihren Sinn, sobald von Jahwe monotheistisch gesprochen wird. Tatsächlich findet sich *'ēl qannā'*, aber auch die *qin'ā* Jahwes gegenüber Israel, in späteren Texten nicht mehr<sup>41</sup>.

Auf ganz andere Weise als bei der Prädikation *'ēl qannā'* wird die Einzigartigkeit Jahwes in 3,24 verdeutlicht. Der Vers wird gewöhnlich dem/einem deuteronomistischen Redaktor der Exilsperiode zugeschrieben<sup>42</sup>. Er dürfte jedoch zu einem Darstellungsgefüge gehören, das die joschijanische Reichsausdehnung und die Verpflichtung auf das deuteronomische Gesetz legitimieren sollte, also bereits aus der letzten Periode König Joschijas stammt<sup>43</sup>. Ich bespreche den Text deshalb bereits an dieser Stelle.

In 3,24 wird – abgesehen von Dtn 32 und 33 – *'ēl* zum einzigen Mal im Deuteronomium ohne Attribut gebraucht. Ferner begegnet das Epitheton nur hier außerhalb von Paränese, nämlich in einer historischen Rückblende, dort allerdings genauer im Rahmen eines Gebetes<sup>44</sup>. Unser Vers, vor allem seine zweite Hälfte, bildet darin eine Art hymnischer Einleitung<sup>45</sup>. Sie soll die Erwartung göttlicher Hilfe für die folgenden Bitten plausibel machen. 3,24 lautet in engem Anschluß an den masoretischen Text: „Herr, Jahwe! Du hast angefangen, deinen Knecht deine Größe und deine starke Hand

<sup>41</sup> W. Berg, Die Eifersucht Gottes – ein problematischer Zug des alttestamentlichen Gottesbildes?: BZ NF 23 (1979) 197–211.

<sup>42</sup> Zumeist im Anschluß an M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, Tübingen 1967, 37. S. Mittmann, Deuteronomium 1<sup>1</sup>–6<sup>3</sup> literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht (BZAW 139), Berlin 1975, 113, rechnet Dtn 3,24 zu einer Redaktionsschicht, die bereits die priesterschriftliche Erzählung voraussetzt.

<sup>43</sup> N. Lohfink, Kerygmata des Deuteronomistischen Geschichtswerks, in: FS H. W. Wolff, hrsg. von J. Jeremias – L. Perlitt, Neukirchen-Vluyn 1981, 87–100, 92–96.

<sup>44</sup> Zum folgenden vgl. Rose, Ausschließlichkeitsanspruch (s. Anm. 9) 150 ff.

<sup>45</sup> Es ist kennzeichnend, daß *'ēl* „Gott“, *ma'āšeh* „Werk“ und *g'burā* „Kraft(tat)“ – wie in Dtn 3,24 auf Jahwe bezogen – nirgends häufiger als in den Psalmen verwendet werden.

schaufen zu lassen, die von der Art sind, daß gilt: Welcher Gott (*'el*) ist im Himmel und auf Erden, der (etwas) wie deine Werke und deine (kraftvollen) Taten vollbracht hat?“ Inhalt und Form dieser Aussage stehen ganz in der Tradition des altorientalischen Polytheismus, insofern er das Phänomen des sogenannten Henotheismus als ureigene Möglichkeit umschließt<sup>46</sup>. Der Beter erfährt in der hymnischen Situation die Gegenwart eines Gottes so übermächtig und unvergleichlich, daß dieser für ihn zum höchsten, ja einzigen Gott emporwächst. Die Evidenz des Augenblicks äußert sich in einer rhetorischen Frage. Sie strahlt Gewißheit aus und möchte für die eigene Überzeugung gewinnen. Trotzdem kann derselbe Mensch in einer anderen kultischen Situation wiederum einen anderen Gott auf die gleiche Art loben. Auch in 3,24 richtet sich daher die rhetorische Frage nicht gegen die Existenz anderer Götter neben Jahwe. Die in ihr mitgedachte Antwort möchte nur ausdrücken, daß kein Gott<sup>47</sup> das leisten konnte, was Jahwe getan hat. Seine Unvergleichlichkeit ist hier im Sinn eines Unerreichten zu verstehen<sup>48</sup>. Formuliert wird also Jahwes Einzigartigkeit, nicht aber seine Einzigkeit als Gott<sup>49</sup>. Jahwes Größe und Kraft bleiben – wie auch die *'el*-Prädikationen sonst – nicht erfahrungstranszendent. Der Gebrauch von *gödel* und *jad h<sup>a</sup>zākâ* im Deuteronomium läßt nämlich erkennen<sup>50</sup>: Jahwes Unvergleichlichkeit und Einzigartigkeit als *'el* erweisen sich in seinem

<sup>46</sup> Das Vergleichsmaterial ist zusammengestellt bei C. J. Labuschagne, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament* (POS 5), Leiden 1966. Für das Alte Testament wurde es neben Labuschagne auch ausgewertet von G. Johannes, *Unvergleichlichkeitsformulierungen im Alten Testament*, Diss. Mainz 1968; F. Stolz, *Jahwes Unvergleichlichkeit und Unergründlichkeit. Aspekte der Entwicklung zum alttestamentlichen Monotheismus*: WuD 14 (1977) 9–24. Zwei für Dtn 3,24 besonders interessante mesopotamische Texte zitiert Rose, *Ausschließlichkeitsanspruch* (s. Anm. 9) 150, Anm. 7.

<sup>47</sup> Nach Labuschagne, *Incomparability* (s. Anm. 46) 79 u. 86, Anm. 2 spielt die Wendung „Gott im Himmel und auf Erden“ höchstwahrscheinlich auf die himmlischen Wesen in der Umgebung Jahwes und auf die auf Erden verehrten Götter an. Vgl. 1 Kön 8,23 und Ps 113,5f.

<sup>48</sup> Zu dieser Kategorie s. Johannes, *Unvergleichlichkeitsformulierungen* (s. Anm. 46).

<sup>49</sup> Labuschagne, *Incomparability* (s. Anm. 46) 72f, interpretiert zwar Dtn 3,24 nicht monotheistisch, stellt aber abschließend grundsätzlich fest: „To Israel incomparability implied both a ‚being different‘ and a ‚being unique‘ and although the terms cannot grammatically be regarded as synonyms, they nevertheless had similar connotations. We can, therefore, consider the confessions of the incomparability of Yahweh as confessions of his uniqueness, or, if we choose to use B. Hartmann’s term, we may regard them as ‚monotheistic formulas‘“ (ebd. 145f).

<sup>50</sup> Beide Ausdrücke werden nirgends im Alten Testament häufiger als im Deuterono-

Geschichtshandeln für Israel, konkret und vor allem in der machtvollen Herausführung aus Ägypten<sup>51</sup>.

Auf andere, gesteigerte Weise spricht 10,17 von der Einzigartigkeit Jahwes. Zwar bleibt die *ʿēl*-Prädikation dabei wie in 3,24 eingebettet in hymnische Formulierungen, fast in eine „Inflation von Superlativen und Totalitätsbezeichnungen“<sup>52</sup> (10,14.17). Es herrscht ein gewisser hymnischer Partizipialstil<sup>53</sup> (Vers 18). Und schließlich heißt Jahwe sogar „Israels Lobgesang“ (Vers 21). Doch wird er nicht nur wie in 3,24 aus der gesamten Götterwelt herausgehoben, sondern an die Stelle Els, des Schöpfergottes und Götterkönigs im kanaanäischen Pantheon, gesetzt. Schon 10,14 charakterisiert Jahwe mit einem Nominalsatz, also einer theoretischen Aussage, als Herren des gesamten Kosmos und – wie ein Vergleich mit Ps 136,2f nahelegt –

---

mium gebraucht. Von einer bezeichnenden Ausnahme abgesehen, geht es dabei immer um Jahwes „Größe“ bzw. „starke Hand“. *jad hʿzākā* wird ausschließlich auf die Herausführung aus Ägypten bezogen, die nur Dtn 34,12 von dem unvergleichlichen Mose vollbracht wurde. In 9,26 und 11,2 findet sich auch *gōdel* zusammen mit *jad hʿzākā* in diesem Kontext. In 3,24 muß daher die Verbindung beider Ausdrücke – trotz der im vorausgehenden Text berichteten Siege über die zwei Amoriterkönige – ebenfalls vom Exodus verstanden werden. Diese Interpretation wird noch dadurch gestärkt, daß von Jahwes „Werken“ (*maʿšim*) im Deuteronomium außer 3,24 nur noch 11,3 spricht und damit zunächst Jahwes Handeln in Ägypten, danach freilich auch sein Handeln beim Zug durch die Wüste gemeint ist. 11,7 faßt dann die ganze Auszugsgeschichte samt Wüstenwanderung als *kol ma ʿāšeh JHWH gādōl* zusammen. *gʿbūrā* „kraftvolle Tat“ ist im Deuteronomium Hapaxlegomenon und entspricht in 3,24 wohl *jad hʿzākā*. Jahwes *gōdel* wird ferner noch in 5,24 zusammen mit seinem *kābōd* in der Horebtheophanie geschaut. 32,3 fordert auf, „unserem Gott“, nämlich Jahwe, *gōdel* zu geben, also ihn zu preisen.

<sup>51</sup> Dem in Dtn 3,24 vorliegenden Typ von Unvergleichlichkeitsformulierung „wer ist ... wie“ (*mī ... kʿ*) verwandt ist die negative Formulierung „keiner ist ... wie“ (*ʿēn ... kʿ*). Sie ist im Deuteronomium nur im hymnischen Schluß des alten Mosesegens und innerhalb des Deuteronomistischen Geschichtswerkes in 1 Sam 2,2; 2 Sam 7,22; 1 Kön 8,23 belegt. Dtn 33,26 preist Jahwe als machtvollen Helfer seines Volkes zunächst mit der Unvergleichlichkeitsformulierung: „Keiner ist wie der Gott Jeschuruns“ (*ʿēn kʿʿēl ʾšūrūn* – das Problem der masoretischen Vokalisation *kāʿēl* braucht hier nicht diskutiert zu werden). Dabei wird Jahwe als *ʿēl* sogar durch eine Genitivverbindung an Israel gebunden, das durch seinen Gott nach 33,29 ebenfalls unvergleichlich ist (vgl. 2 Sam 7,23 im Gefolge von Vers 22, ferner Dtn 4,7f samt 4,33f).

<sup>52</sup> Rose, Ausschließlichkeitsanspruch (s. Anm. 9) 125.

<sup>53</sup> Zu dieser Form von Auseinandersetzung Jahwes mit den Göttern vgl. F. Crüsemann, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel (WMANT 32), Neukirchen-Vluyn 1969, 81–154.

wohl auch als Schöpfer der Welt<sup>54</sup>: „Sieh, Jahwe, deinem Gott, gehören der Himmel und der Himmel über den Himmeln, die Erde und alles, was auf ihr (lebt).“ Nach den Versen 17f ist er dann oberster Gott und oberster Herr aller irdischen Herrscher. Das Deuteronomium nennt zwar Jahwe nirgends „König“ (*melek*), benützt aber gerade hier die „Topik altorientalischer Königsideologie: der König als Kriegsheld, als gerechter Richter, als Helfer der Witwen und Waisen“<sup>55</sup>. Der Text lautet: „Denn Jahwe, euer Gott, ist der Gott über den Göttern und der Herr über den Herren, *der* große Gott, der Held und der Furchterregende (*hā'el haggādōl haggibōr w'hannōrā*), der kein Ansehen gelten läßt und keine Bestechung annimmt, Waisen und Witwen Recht verschafft und Fremde liebt, indem er ihnen Nahrung und Kleidung gibt.“ Zunächst werden Gott und Gott, Herr und Herr – im Hebräischen innerhalb eines Genitivverhältnisses – miteinander verglichen. Die folgende Prädikation *hā'el haggādōl* könnte man – sachlich verdeutlichend und grammatikalisch vertretbar<sup>56</sup> – in diesem Zusammenhang mit dem Eigennamen übersetzen: „der große *El*“<sup>57</sup>. Dieser Gottestitel wird hier wahrscheinlich zum ersten Mal im Alten Testament gebraucht und findet sich später nur mehr in Gebeten<sup>58</sup>. Er wird dann durch zwei Ausdrücke erweitert, die beide schon früher mit *'el* verbunden waren. *haggibōr* „der Held“ geht auf das „wahrscheinlich vorjahwistische Epitheton“<sup>59</sup> *'el gibbōr*<sup>60</sup> zurück. *hannōrā'* „der Furchterregende“ steht bereits 7,21 in einer *'el*-Prädikation, der einzigen übrigen, die im Deuteronomium Jahwe nicht von den Göttern abgrenzt<sup>61</sup>. Nun bilden aber in der

<sup>54</sup> Damit werden die Aussagen über die allumfassende Herrschaft Jahwes noch keineswegs zu einer Schöpfungstheologie, was *Rose*, Ausschließlichkeitsanspruch (s. Anm. 9) 125f, für Dtn 10 gegenüber Ps 136 betont.

<sup>55</sup> *Lohfink*, Hauptgebot (s. Anm. 29) 222.

<sup>56</sup> „Besonders bei GN (Gottesnamen) sind Sub (Substantive) verwendbar und können dann Atk (Artikel) und ePP (enklitisches Personalpronomen) tragen“ (*W. Richter*, Grundlagen einer althebräischen Grammatik I [ATS 8], St. Ottilien 1978, 177).

<sup>57</sup> *N. Lohfink*, Höre Israel! Auslegung von Texten aus dem Buch Deuteronomium (WB 18), Düsseldorf 1965, 45; *Lohfink*, Gott (s. Anm. 11) 118.

<sup>58</sup> Ps 77, 14 ist nach *H. J. Kraus*, Psalmen. 2. Teilband Psalmen 60–150 (BKAT XV/2), Neukirchen-Vluyn 1978, 694, exilisch oder nachexilisch anzusetzen, Ps 95, 3 (ebd. 830) „nach der Edition des Deuteronomium“; sonst nur noch belegt in Dan 9, 4.

<sup>59</sup> *F. M. Cross*, Art. *'el* in: TWAT I 259–279, 276.

<sup>60</sup> Jes 9, 5; 10, 21.

<sup>61</sup> Im Blick auf die Königsaussagen in Dtn 10, 17f dürfte signifikativ sein, daß Jahwe

deuteronomischen Sprache *gādōl* und *nōrā'* eine stereotype Wendung<sup>62</sup> für das Gewaltige und Numinose. Wenn dieses Wortpaar in 10,17 aufgesprengt wird, dann um Jahwe mit dem alten, einst wohl auch dem kanaanäischen Götterkönig eigenen Titel zu profilieren: Jahwe als El, der göttliche Krieger und Held<sup>63</sup> (vgl. 33,26–29).

Der Dreiklang der Jahwe-Prädikate – ein alttestamentliches Unikat – hallt dann in 10,18 stilistisch nach in den drei königlichen Funktionen Jahwes und in der typisch deuteronomischen Trias von Sozialfällen, um die Jahwe als Israels El sich kümmert. Der Artikel läßt Jahwe zwar als Gott par excellence erscheinen. Doch ist er auch dadurch noch nicht der einzige Gott<sup>64</sup>. Gerade die Superlative „Gott der Götter“ und „Herr der Herren“ und Jahwe in der Rolle von El setzen die Existenz mehrerer Götter voraus. Obwohl er Schöpfer und König der Welt ist, wird Jahwe hier aber keine aktive oder polemische Beziehung zu den Göttern und Völkern zugesprochen. Er ist vor allem Israels Gott (Verse 17 und 21). Ja der kosmische Horizont dient eigentlich nur als Hintergrund, vor dem die Besonderheit der Geschichte Israels beschrieben wird<sup>65</sup>. In ihr wirkt Jahwe als *hā'ēl haggādōl haggibbōr w<sup>e</sup> hannōrā'* (Vers 17) an Israel *'et hagg<sup>e</sup>dōlōt w<sup>e</sup> 'et hannōrā'ōt*, also „das Große und Furchterregende“ (Vers 21).

Daß hier von Jahwe als *'ēl* im Rahmen der Geschichte gesprochen wird, ist für die weitere Entwicklung der Gotteslehre im Deuteronomium entscheidend. Freilich führen die Taten Jahwes dabei noch nicht zur Erkenntnis göttlicher Einzigartigkeit. Jahwes universale Herrschaft ist vielmehr umgekehrt die Voraussetzung seiner exklusiven Liebe zu den Patriarchen sowie der Erwählung Israels aus allen Völkern (Vers 15)<sup>66</sup> und begründet sie auch (*kī* „denn“ in Vers 17

---

als „großer und furchterregender Gott“ nach 7,24 gerade die Könige (!) der Völker in die Gewalt Israels gibt. Das *'ēl*-Epitheton findet sich später nur mehr in hymnischen Gebetsanreden Jahwes, verbunden mit einer an 7,9 erinnernden Anspielung auf den Dekaloganfang und versehen mit dem Artikel: Jer 32,18; Dan 9,4; Neh 1,5; 9,32.

<sup>62</sup> Dtn 1,19; 7,21; 8,15; 10,17.21. Einzige Ausnahme – *nōrā'* ohne *gādōl* – ist 28,58. Vgl. auch 2 Sam 7,23.

<sup>63</sup> P. D. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel* (HSM 5), Harvard/Mass. 1973, 56.

<sup>64</sup> Gegen *Labuschagne*, *Incomparability* (s. Anm. 46) 121, Anm. 2.

<sup>65</sup> *Rose*, *Ausschließlichkeitsanspruch* (s. Anm. 9) 125.

<sup>66</sup> Diese Stelle ist keineswegs ein Beleg dafür, „daß von der Erwählung Israels aus allen Völkern nur dort gesprochen werden kann, wo Jahwes alleiniges und ausschließliches Gottsein erkannt worden ist und behauptet wird“ – gegen R. Rendtorff, *Die Erwählung*

schloß ursprünglich an Vers 15 an<sup>67</sup>). Es zeigt sich: Je mehr Jahwe beansprucht, nicht nur der einzige Gott Israels zu sein, sondern sich auch als Einzigartiger über die anderen Götter erhebt, desto stärker wird zugleich sein besonderes Verhältnis zu seinem Volk theologisiert. Denn mit der Beziehung Jahwes zu den Vätern, seiner Liebe (*ʾhb*, *ḥšq*) und Erwählung (*bhr*) sind drei Motive in die *ʿel*-Theologie des Deuteronomiums eingebracht, die sich – obgleich in veränderter Form – von jetzt an stets in ihrem Umkreis finden<sup>68</sup>. Signifikativ dürfte aber sein, daß die Liebesthematik nirgends mit *ʿel qannā*, also dem eifersüchtigen Jahwe, verbunden wurde. So wächst jetzt das theologische Bewußtsein, daß Israels Identität an der Einzigartigkeit seines Gottes hängt und daß die Bindung Jahwes an sein Volk keineswegs selbstverständlich ist. 10, 12 – 11, 17 läßt zwar nichts von der Not der babylonischen Verbannung erkennen. Dennoch dürfte der in seinem Grundbestand wohl alte Text erst während der Exilsperiode in das Deuteronomium eingebaut worden sein. Er konnte dann innerhalb dieses Buches mithelfen, zeitgemäß von Jahwe zu sprechen<sup>69</sup>.

Die Katastrophe des Exils bewies nach dem Vertragsdenken des Deuteronomiums, daß die zuvor angedrohten Fluchsanktionen nun eingetroffen waren. Israel hatte also den Horebbund gebrochen und sein Verhältnis zu Jahwe zerstört. Zwar mußte zunächst bewußtgemacht werden, „wie geschehen konnte, was geschah, wenn Jahwe Israels Gott war und – ist“<sup>70</sup>. Die „theologische Leitfrage“ aber lautete

---

Israels als Thema der deuteronomistischen Theologie, in: FS H. W. Wolff, hrsg. von J. Jeremias – L. Peritt, Neukirchen-Vluyn 1981, 75–86, 83, der diesen Vers als den „locus classicus“ der Erwählungstheologie im Sinne der deuteronomistischen Theologie“ ansieht (ebd. 82, Anm. 30).

<sup>67</sup> Lohfink, Hauptgebot (s. Anm. 29) 225.

<sup>68</sup> Die Verbindung der Verben *ḥšq* – *ʾhb* – *bhr* hat erst das Deuteronomium geschaffen: 10, 15; 7, 7f; 4, 37 (hier fehlt *ḥšq*). Subjekt ist immer Jahwe, die Objekte wechseln. Während in 10, 15 und 4, 37 Jahwe die Väter liebt und ihren, der Väter bzw. des Vaters, Samen erwählt, gelten nach 7, 7f Zuwendung und Erwählung Jahwes ausschließlich Israel. Im übrigen wird das emotional gefärbte *ḥšq* „ins Herz schließen“ (s. 21, 11) im Alten Testament nirgends häufiger als im Deuteronomium gebraucht.

<sup>69</sup> Lohfink, Gott (s. Anm. 11) 112, Anm. 45 u. 117.

<sup>70</sup> L. Peritt, Anklage und Freispruch Gottes. Theologische Motive in der Zeit des Exils: ZThK 69 (1972) 290–303, 298.

zu weiter fortgeschrittener Stunde: Welcher Weg führt aus der Schuld heraus?<sup>71</sup> Die Logik eines Vertrages bot keinen Ansatz zu einem Neubeginn durch das schuldig gewordene Israel. Hoffnung konnte nur vom göttlichen Bundespartner kommen. Er wird deshalb nicht nur jeder Anklage der Vergangenheit enthoben, sondern auch ganz allein mit der Zukunft Israels belastet. Im späteren Exil entstandene Texte des Deuteronomiums versuchen, die Krise mit einer Art Doppelstrategie zu bewältigen. Sie soll Israels Existenz nach seinem Schuldspruch gerade durch eine radikale Theologie sichern.

Sie bleibt – erstens – traditionsbewußt weiter der Bundesidee verpflichtet, die sich ja bisher für die Systematisierung von Israels Gottesverhältnis als hilfreich erwiesen hatte. Das zeigt sich zum Beispiel schon daran, daß damals verfaßte oder redigierte Perikopen sogar am strengsten nach dem Muster des „Bundesformulars“ strukturiert sind (4,9–31; 29–30). Auch der Terminus *bʾrît* „Bund“ wird beibehalten. Das Bundesverhältnis selbst wird jetzt freilich so konzipiert, daß Jahwes Treue über den Abfall Israels hinausreicht, nicht nur in einem einmaligen Gnadenakt, sondern grundsätzlich. Seine Treue braucht Israels Verhalten nicht mehr zu entsprechen, weil sie ihren Maßstab letztlich nicht an menschlichem Verhalten, sondern an Gott selbst nimmt, nämlich an seiner Treue zu sich selbst. Die strenge Parallelität zwischen Bestrafung und Belohnung wird einseitig zugunsten eines sündigen Israel verlagert: Jahwes Gnade ist umfassender als seine Vergeltung, und sie währt für alle Geschlechter. An die Stelle des Horebbundes tritt der Väterbund, eine Gnadenzusage, die nur Jahwe selbst verpflichtet.

Zweitens wird die Ursache allen Unheils von der Wurzel her beseitigt. Diese besteht darin, daß sich Israel anderen Göttern zuwendet, nach bisheriger Sprachregelung also: daß es das Hauptgebot des Gottesbundes übertritt. Paränese hatte offenbar nicht genügt,

---

<sup>71</sup> Gegen *Perlitt*, Anklage (s. Anm. 70). Wer freilich wie er das Werk der Deuteronomisten erst unter dem Druck der Anklage Gottes durch das Israel der Exilszeit geschrieben sieht, in dem die Deuteronomisten dann die Warumfrage der Gegenwart ersticken, das Versagen der Vorfahren mit Hilfe der Deutungschiiffre *bʾrît* „Bund“ auf den Begriff bringen und so die Entschuldigung Jahwes um den Preis der Beschuldigung der ohnehin Niedergeschlagenen erreichen, der pervertiert mit einer bestimmten Theorie der literarischen Entstehung wohl zugleich das eigentliche Anliegen der deuteronomistischen Theologie.

um Israel vor dieser Versuchung zu schützen. So muß nun auch theoretisch geklärt werden, wie es überhaupt um die anderen Götter stand und warum Israel sich nicht an sie, sondern nur an Jahwe halten mußte, nein, – sich einzig an ihn halten *konnte*. Der Nachweis dafür wird aus der Gotteserfahrung Israels, also aus seiner Geschichte mit Jahwe, erbracht. Und hier erfolgt dann – nicht nur juristisch stringent, sondern auch rational logisch – der Durchbruch zum Monotheismus. Späte Texte des Deuteronomiums wie 8, 1–18; 9, 1–8<sup>72</sup> schweigen über jede Auseinandersetzung mit den Göttern. Nicht mehr sie treten jetzt in Konkurrenz zu Jahwe, sondern das menschliche Selbstbewußtsein Israels. 30, 1–10 schließlich verzichtet sogar darauf, sich auf den Väterbund als Ursache der Gnade für Israel zu berufen. Jahwe – allein Gott – genügt.

Die theologische relecture wird innerhalb von Dtn 7 noch in den Rahmen eines älteren Textes eingepaßt<sup>73</sup>. Sie greift in den Versen 9 f den Zentraltext des Horebbundes, das erste Dekaloggebot, auf, genauer: die Prädikationen Jahwes, die es in 5, 9b–10 motivieren. Ihre Neuinterpretation lautet: „Jahwe, dein Gott, ist *der* Gott (*hā'ēlohîm*), *der* treue Gott / El (*hā'ēl hanne'ēmān*); noch nach tausend Generationen bewahrt er den Bund (*habb'erît*) und die Huld denen, die ihn lieben und seine Gebote bewahren. Denen aber, die ihn hassen, vergilt er sofort und tilgt einen jeden aus. Er zögert nicht, wenn einer ihn haßt, sondern vertilgt ihn sofort“ (7, 9 f). Ein Vergleich von 5, 9 f und 7, 9 f zeigt: Gnade geht jetzt vor Recht.

Dazu wird erstens der alte Gottestitel 'ēl qannā' durch *hā'ēl hanne'ēmān* ersetzt. An die Stelle des eifersüchtigen tritt jetzt also der treue Gott. Damit hat für den Verfasser dieser Stelle auch die Drohung einer strafenden Vergeltung Nachrang erhalten.

Mehr noch: Zweitens ist auch die Parität zwischen der Bestrafung und der Treue Gottes aufgehoben. Nach 5, 9 f verfolgte Jahwe die Schuld der Väter an allen Generationen, die damals in einer Familie zusammenlebten, und versprach seinen Segen, auch wenn zu dieser Familie Tausende Menschen gehören sollten. Gott war in seiner Huld so groß wie in seiner Strafe. Für 7, 9 f hingegen erstreckt sich

<sup>72</sup> Lohfink, Kerygmata (s. Anm. 43) 99 f.

<sup>73</sup> Vgl. zum folgenden Lohfink, Gott (s. Anm. 11) 122 ff.

Gottes Treue auf tausend, das heißt auf alle denkbaren, Geschlechter – also nicht nur auf eine Zahl von Menschen in der Familie. Gottes Strafe aber, die sofort eintritt, gilt nur mehr den einzelnen Sündern – betrifft also nicht mehr einige Generationen, die zu einer Familie gehörten. Beginnt Israel in der Strafe und danach wieder Jahwe zu lieben und den Dekalog zu beobachten, dann lebt dessen Treue wieder auf und mit ihr sein ganzer Segen<sup>74</sup>.

Diese Gnadentreue wird drittens eigens auf einen Begriff gebracht, der in 5,9f fehlt: *b'rit* „Bund“. Er bezeichnet aber nicht mehr wie im Horebzusammenhang die Vertragsverpflichtung Israels<sup>75</sup>, sondern offenbar den Eid, den Jahwe Vers 8 zufolge den Patriarchen geleistet hat. Vers 12 resümiert nämlich die beiden Wendungen *niš-ba' la'abôtêkem* und *habb'rit w'hašesed*<sup>76</sup>, und der anschließende Vers 13 verdeutlicht, daß die Segensverheißungen an die Väter sogar noch überboten werden. Überhaupt erscheinen in den Versen 12f Bundesinhalt und Bundestreue Gottes selbst als Inhalt der Segenszusage<sup>77</sup>. Im übrigen hat vielleicht sogar der Verfasser dieser kritischen Dekalogkommentierung selbst seine Individualvergeltungslehre durch die Einfügung der Partizipien am Ende von 5,9b und 10b im Dekalogtext verankert: Sie würden dort die solidarische Haftung mehrerer Generationen (nach 24,16) korrigieren, weil sie Haß und Liebe des eifersüchtigen Gottes auf jeweils eine Generation beziehen<sup>78</sup>. Die wichtigste Neueinführung freilich bleibt in 7,9 die Konzeption des *Väterbundes*, während das Deuteronomium bisher nur einen *Väterschwur* Jahwes gekannt hat. Er hat sich in der Gotteslehre dieses Buches in dem erst dazu geschaffenen und nur hier im

---

<sup>74</sup> Die Deuteronomisten sprachen also nicht nur „den angeklagten *Gott* frei“. Sie taten auch den „Schritt zum Freispruch des angeklagten *Menschen*“. Gerade die Analyse dieses Textes zeigt, daß „im Koordinatensystem von Schuld und Strafe ... die Haftung der Söhne für die Torheiten der Väter“ eben nicht „das Grundgesetz der Geschichte“ bleiben sollte – gegen *Perlitt*, Anklage (s. Anm. 70) 301.

<sup>75</sup> *G. Braulik*, Die Ausdrücke für „Gesetz“ im Buch Deuteronomium: Bib. 51 (1970) 39–66, 43 ff.

<sup>76</sup> Zur stilistischen Technik vgl. *G. Braulik*, Aufbrechen von geprägten Wortverbindungen und Zusammenfassen von stereotypen Ausdrücken in der alttestamentlichen Kunstprosa (Semitics 1), Pretoria 1970, 7–11.

<sup>77</sup> *Lohfink*, Hauptgebot (s. Anm. 29) 187. In Dtn 30,6 wird schließlich sogar das Hauptgebot zum Inhalt der Segensverheißung (ebd.).

<sup>78</sup> So *F.-L. Hossfeld*, Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen (OBO 45), Freiburg/Schweiz 1982, 275 f.

Alten Testament belegten Ausdruck *hā'ēl hanne'mān* niedergeschlagen. Wurde Jahwe aber „dabei unter der Hand ein anderer“<sup>79</sup>?

Bisher begründeten *'ēl*-Prädikationen das Hauptgebot (*kī* causale stets vor *'ēl qannā'*-Aussagen: 5,9; 6,15; 4,24 und 10,17 in der Endredaktion der Perikope nach Vers 16) bzw. Jahwes Geschichtstaten (10,17 im ursprünglichen Anschluß an die Verse 14f) oder sie spezifizierten Jahwes Größe als unvergleichlich (3,24). In 7,9f dagegen ergibt sich die Vorstellung des treuen Gottes als Schlußfolgerung aus der früheren Geschichte Jahwes mit den Patriarchen und mit Israel. Dazu wird eine für das Deuteronomium typische Redeform verwendet, das „Schema der Beweisführung“. In der freieren, dreigliedrigen Form, die auch in 7,8–11 vorliegt, wird aus einem Rückblick in die Geschichte (I) eine grundsätzliche, glaubensmäßige Folgerung gezogen (II), die dann in Konsequenzen für das Handeln, konkret die Gesetzesbeobachtung, mündet (III). Als historische Tatsachen führt Vers 8<sup>80</sup> an: Jahwe hat Israel aus reiner Liebe zu ihm und um den Schwur an seine Väter zu halten mit starker Hand aus dem Sklavenhaus Ägypten herausgeführt und freigekauft. Als daraus gewonnene theoretische Einsicht leiten die Verse 9f dann die feierliche Wesensaussage über Jahwe mit der Erkenntnisformel ein: „Daran sollst du erkennen, daß“ (*w'jāda'tā kī*), und dann folgt der oben bereits zitierte Text. Diese Erkenntnisformel fungiert hier als „Zielaussage“ der Erlösungsgeschichte: „Eine letzte Absicht des göttlichen Handelns wird in ihr sichtbar. Gottes Handeln geschieht nicht um seiner selbst willen, sondern ist auf den Menschen ausgerichtet. Es soll den Menschen ... zur Erkenntnis, und das heißt ... zugleich auch zur Anerkenntnis Jahwes bewegen.“<sup>81</sup> Trotz der imperativen Komponente, die die Erkenntnisformel hier besitzt, ver-

<sup>79</sup> *Perlitt*, Anklage (s. Anm. 70) 299, behauptet dies für den Gott der Deuteronomisten. Weil *Perlitt* die Theologie des Väterbundes einer früheren literarischen Schicht des Deuteronomiums zuordnet, folgert er: „Hatten ihn“ – nämlich Gott – „die deuteronomischen Väter noch überwiegend beim Wort seiner Verheißung genommen, so verteidigten ihn die deuteronomistischen Söhne – kausalitätsbesessen wie alle Söhne – mit der Berufung auf seine Strafgerechtigkeit“ (ebd.).

<sup>80</sup> Dtn 7,8 begründet seinerseits die Erwählung Israels als Volk, von der die Verse 6f sprechen. Dabei wird 10,15 inhaltlich verändert. Vgl. *Lohfink*, Hauptgebot (s. Anm. 29) 226, wo aber irrtümlich von einer „Erwählung“ der Väter gesprochen wird.

<sup>81</sup> *W. Zimmerli*, Erkenntnis Gottes nach dem Buch Ezechiel, in: *ders.*, Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze (TB 19), München 1963, 41–119, 51.

liert sie ihre finale Funktion nicht<sup>82</sup>. Für Vers 11, der das Schema abschließt, äußert sich diese Erkenntnis dann im praktischen Gehorsam gegenüber dem deuteronomischen Gesetz. Jahwe, der Gott Israels, wird also nach dem historischen Aufweis seiner Liebe und Treue zu Recht *hā'el hanne'e mān* genannt. Sein Wesen liegt in seiner Beziehung zu Israel. Doch ist er zuvor noch „der Gott“ (*hā'elōhīm*). Andere Götter werden nicht erwähnt, ihre Existenz aber auch nicht eigens geleugnet<sup>83</sup>. Wir stehen an der Schwelle des Monotheismus<sup>84</sup>.

Die Jahweprädikationen von 7,9f haben ihr Vorbild in der hymnischen Bekenntnisformel in Ex 34,6f<sup>85</sup>, mit der dort die Bitte um Sündenvergebung in Vers 9 vorbereitet wird. Jahwe wird deshalb in Ex 34,6 als *'el rāhūm w'hannūn*, als „ein gnädiger und barmherziger Gott“, ausgerufen. Daran knüpft der jüngste *'el*-Titel des Deuteronomiums in 4,31 an<sup>86</sup>. Er steht, wie bereits früher erwähnt, im Kontrast zu *'el qannā'* in Vers 24. Doch dürfte die Polarität in Gott, die 4,23–31 aufbaut, sachlich ebenfalls bereits in Ex 34 grundgelegt sein. Stammt doch auch die Rede vom „eifersüchtigen Gott“ von hier, freilich aus dem Privilegrecht in Vers 14. Gegenüber Ex 34 ist jedoch die Abfolge der Jahweprädikationen in Dtn 4 umgedreht: zuerst der *'el qannā'* und sein „Gesetz“, dann der *'el rāhūm* und sein „Evangelium“ von der Begnadigung der Sünder. Um diesen Gegensatz zwischen dem eifersüchtigen und dem barmherzigen Gott in Jahwe stilistisch noch zu steigern, verzichtet 4,31 auf das zweite der beiden Adjektiva *rāhūm w'hannūn*, die (eventuell von einer Ausnahme abgesehen) im Alten Testament nur von Jahwe gebraucht werden. Dadurch entsteht wiederum ein zwar der Tradition verhaftetes, formulierungsmäßig aber neues und im Alten Testament sin-

<sup>82</sup> Dies betont *J. P. Floss*, *Jahwe dienen – Göttern dienen*. Theologische, literarische und semantische Untersuchung einer theologischen Aussage zum Gottesverhältnis im Alten Testament (BBB 45), Köln 1975, 586–589.

<sup>83</sup> Von den Göttern spricht der ältere, also vorgegebene Kontext in Dtn 7,4f.16.25f.

<sup>84</sup> Er ist noch nicht durch den Artikel von *hā'elōhīm* bzw. *hā'el* gegeben. Vgl. *Rose*, Ausschließlichkeitsanspruch (s. Anm. 9) 119ff.

<sup>85</sup> Siehe dazu *J. Scharbert*, *Formgeschichte und Exegese von Ex 34,6f* und seiner Parallelen: *Bib.* 38 (1957) 130–150; *Halbe*, *Privilegrecht* (s. Anm. 33) 281–286 hält Ex 34,6f.9 für jehowistisch.

<sup>86</sup> Eine weitere Textbrücke bildet auch die Eigentumsbeziehung zwischen Jahwe und Israel, die Ex 34,9 erfleht, Dtn 4,20 aber in der Bezeichnung Israels als *'am nah'elā*, als „Erbbesitzvolk“, schon mit der Herausführung aus Ägypten unverlierbar gegeben weiß.

guläres *'el*-Epitheton, eben *'el rāḥûm*, der „barmherzige Gott“. *'el qannā'* und *'el rāḥûm* sind – ganz dem alten, für das Deuteronomium typischen Reden über Gott entsprechend – in Jahwes Geschichtshandeln an Israel eingebunden, das sie letztlich begründen (*ki* in den Versen 24 bzw. 31). Nach einer vom eifersüchtigen Gott ausgelösten, fluchbeladenen Vergangenheit (Verse 25–28) ermöglicht dann derselbe Jahwe als barmherziger Gott eine gesegnete Zukunft, genauer: eigentlich nur ihre Voraussetzung, nämlich die Bekehrung Israels zu Jahwe als seinem Gott, und einen neuen Gehorsam (Verse 29 f).

Die Spannung in Gott selbst, die die Verse 23–31 in dramatischen Antithesen entfalten<sup>87</sup>, erinnert an das Ringen in Jahwe, das Hos 11, 8 f mit dem Theologumenon der „Reue“ umschreibt – weil Jahwe „*'el* ist und nicht ein Mensch“ (Vers 9)<sup>88</sup>. In ähnlicher Weise charakterisiert auch Dtn 4, 31 Jahwe als „barmherzigen *'et*“ im Gegensatz zu Israel: Er gibt es dem Verderben nicht preis (*šht* hi.), wenn Israel ins Verderben läuft (Vers 25 *šht* hi.); und er vergißt nicht den Bund mit den Vätern (*škh b'rit*), wenn Israel den Bund Jahwes vergißt (Vers 23 *škh b'rit*). Wie stark theologisch hier gedacht wird, illustriert etwa ein Vergleich mit dem nicht viel älteren, ebenfalls exilischen Vers 1 Kön 8, 50<sup>89</sup>, der für die Verbannten nur das Erbarmen ihrer Zwingherren erfleht.

Das Interesse von 7, 9 gilt der Wirksamkeit des Väterbundes. Sie hängt davon ab, daß Israel Jahwe liebt und die Dekalogsgebote beobachtet (vgl. Vers 12). Dagegen setzt 4, 31 radikaler an, nämlich überhaupt bei der weiteren Existenz des Väterbundes und damit seiner Gnadenhaftigkeit. Darüber hinaus wird gegenüber 7, 9 in 4, 31 alles Geschehen aus der Perspektive Jahwes betrachtet und aus seinem Wesen abgeleitet. Führt in 7, 8 der Weg von Väterbund und Exodus zur Erkenntnis des „treuen Gottes“, so geht in 4, 31 nun umgekehrt alles vom „barmherzigen Gott“ aus, der sein Volk auch im Exil nicht fallen läßt<sup>90</sup> und den Väterbund nicht vergißt. Der „barm-

<sup>87</sup> Vgl. dazu *Braulik*, Rhetorik (s. Anm. 39) 59 f.

<sup>88</sup> Neben Jesaja spricht Hosea am häufigsten von allen Propheten vor Deuterojesaja von Jahwe als *'el*: Hos 2, 1; 11, 9; 12, 1.

<sup>89</sup> *G. Braulik*, Spuren einer Neubearbeitung des deuteronomistischen Geschichtswerkes in 1 Kön 8, 52–53. 59–60: Bib. 52 (1971) 20–33.

<sup>90</sup> *rph* hi. mit Jahwe als Subjekt wird im Deuteronomium nur noch in 31, 6, 8 gebraucht und steht dort parallel zu *'zb* „verlassen“. Dieses Verb *'zb* dient dann in 31, 17 zur Begründung der Exilsnot.

herzige Gott und zunächst nicht der Väterbund ist es auch, der es Israel ermöglicht, Jahwe wieder zu finden und zu ihm umzukehren (Verse 29f). Wer seines Erbarmens gewiß ist, bedarf schließlich sogar der Absicherung durch den Väterbund nicht mehr (30,3)<sup>91</sup>.

Weder 4,24 noch 4,31 gebrauchen ihre *ʿēl*-Prädikate mit dem Artikel. Offenbar wollen sie – anders als 10,17 und 7,9 – eine Assoziation an den kanaanäischen El bei dem nicht mehr nur als einzigartig dargestellten, sondern monotheistisch gedachten Jahwe vermeiden. Überhaupt wird ja die *ʿēl*-Theologie hier noch innerhalb der Strukturen des Vertragsschemas entwickelt. Sie ist für Dtn 4 also nur die vorletzte Etappe auf dem Weg zur Erkenntnis Jahwes als des einzigen Gottes.

## II. Jahwe als *hāʿēlōhīm* – Der einzige Gott

4,1–40 bildet eine eigenständige Synthese deuteronomischer Theologie zu dem Thema: Jahwes Gottsein und Israels Gottesverhältnis mittels seiner Tora. Der Text – literarisch aus einem Guß – wurde für seinen gegenwärtigen Zusammenhang geschaffen und zwischen die bereits älteren Kapitel 1–3 und 5 eingepaßt<sup>92</sup>. Der Leser soll also das folgende Deuteronomium durch die – wie sich zeigen wird: monotheistische – Brille von Kapitel 4 sehen. Der Text entstammt wahrscheinlich der fortgeschrittenen, aber nicht der späten Exilszeit. Das ergibt sich einerseits aus den historisierten Fluchsanktionen (Verse 25–28), die dem künftigen Segen (Verse 29ff) vorausgestellt werden; andererseits aus der noch ganz auf das Wesentliche, nämlich das Gottesverhältnis, konzentrierten, sonst aber nur angedeuteten Zukunftshoffnung (vgl. dagegen zum Beispiel 30,1–10)<sup>93</sup>.

<sup>91</sup> Zur Gnadentheologie von 4,29ff und 30,1–10 vgl. G. Braulik, Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora: ZThK 79 (1982) 127–160, bes. 152–160.

<sup>92</sup> G. Braulik, Literarkritik und archäologische Stratigraphie. Zu S. Mittmanns Analyse von Deuteronomium 4,1–40: Bib. 59 (1978) 351–383.

<sup>93</sup> Zu Dtn 30,1–10 vgl. G. Vanoni, Der Geist und der Buchstabe. Überlegungen zum Verhältnis der Testamente und Beobachtungen zu Dtn 30,1–10: Biblische Notizen 1981/14, 65–98. Trotz inhaltlicher und formaler Übereinstimmungen zwischen

Die Gotteslehre von 4, 1–40 läßt sich erstens der präzisen „theologischen“ Terminologie des Kapitels entnehmen<sup>94</sup>. *JHWH*, *'lōhīm* und *'ēl* werden nämlich genau definiert verwendet. In der Verbindung von *JHWH* und *'lōhīm* spiegelt sich das Verhältnis von Jahwe zu Israel; die Göttlichkeit Jahwes aber wird diskutiert, wo *'lōhīm* nicht in Apposition zu *JHWH* steht. Im folgenden nun zunächst zum Wortgebrauch und dann zur Auseinandersetzung über Jahwe und die Götter mit Hilfe des Begriffes *'lōhīm*.

Der Gottesname *JHWH* ohne „mein, dein, unser, euer Gott“ wird gesetzt, wenn Jahwe als absoluter Herr handelt und damit in Distanz zu einem Gegenüber tritt: Herr ist er als strafender Richter über Israel (Vers 3) und Mose (Vers 21), bei der gewaltsamen Befreiung Israels aus dem Schmelzofen Ägypten (Vers 20), als Gesetzgeber bei der Horebtheophanie (Verse 10, 12, 15) und als einzig wirkmächtiger Gott der Weltgeschichte (Verse 35 und 39). Von *'lōhīm* als Appellativ wird – sofern nicht Traditionszwang vorliegt (Vers 32) – nur dann gesprochen, wenn damit Götter gemeint sind (Vers 28) oder solche im Rahmen eines Vergleiches mit Jahwe mitverstanden werden sollen (Verse 7, 33, 34). Darüber wird sofort noch mehr zu sagen sein. Niemals wird jedoch Jahwe allein *'lōhīm* „Gott“ genannt; er ist vielmehr *hā'lōhīm*, „der Gott“ (Verse 35 und 39). Dagegen betont die Wendung *JHWH 'lōhēkā/kem* „Jahwe, dein / euer Gott“ trotz aller Formelhaftigkeit in stärkerem oder geringerem Ausmaß das intime Verhältnis Jahwes als eines „persönlichen“ Gottes zu seinem Volk. Der Numeruswechsel in dem auf Israel bezogenen enklitischen Personalpronomen erfüllt stilistische Funktionen. Durch *JHWH 'lōhāj*, „Jahwe, mein Gott“ (Vers 5), stellt sich Mose als von Gott autorisierter Gesetzeslehrer Israel als dem Empfänger des Gesetzes gegenüber, darin Jahwe bei der Dekalogpromulgation vergleichbar.

---

4, 1–40 und 30, 1–10 (ebd. 89) neige ich jetzt dazu, 30, 1–10 wegen seiner radikaleren Gnadenauffassung (Fehlen eines Väterbundes – vgl. 4, 31 mit 30, 3, wo nur von Jahwes *rh̄m pi* „sich erbarmen“ gesprochen wird – und das Hauptgebot ist Inhalt des Segens – vgl. 10, 16; 6, 5 mit 30, 6), aber auch wegen der konkreteren Zukunftserwartung erst nach Kapitel 4 zu datieren.

<sup>94</sup> Vgl. zum folgenden *Braulik*, Rhetorik (s. Anm. 39) 112f u. 119ff. Die dort aufgezeigte Systematisierung wird jedoch im folgenden noch präzisiert und ergänzt. Dagegen meint *W. Schulz*, Stilkritische Untersuchungen zur deuteronomistischen Literatur, Diss. Tübingen 1974, 44, trotz einer ausführlichen Untersuchung der Benennungsformen Gottes für 4, 1–28 „keine durchgehende Regel“ feststellen zu können.

Nur gegenüber den Göttern anderer Nationen schließt sich auch der redende Mittler im nationalen Wir des *'elohênû*, „unseres Gottes“, mit dem Volk zusammen (Vers 7)<sup>95</sup>. *JHWH 'elohê 'abôtêkem*, „Jahwe, der Gott eurer Väter“ (Vers 1), schließlich signalisiert schon von Beginn des Textes an jenes Gottesbild, das vom Autor dann im Textverlauf als das für seine Zeit aktuelle entfalten wird: den barmherzigen Gott des Väterbundes (Vers 31) und den Gott, der aus Liebe zu den Patriarchen die ganze Heilsgeschichte für ihre(n) Nachkommen gewirkt hat (Verse 37 f). Die *'el*-Prädikate finden sich nur dort, wo innerhalb der mosaischen Fiktion für die eigentlich Angesprochenen die Schuld der jüngsten Vergangenheit aufgedeckt bzw. Hoffnung für die nächste Zukunft eröffnet wird.

Anders als *JHWH* oder *'el* ist *'elohîm* für 4, 1–40 und die ihm vorausgehenden Schichten des Deuteronomiums (noch) nicht Gottesname oder Jahwe vorbehalten, sondern Bezeichnung des Göttlichen<sup>96</sup>. Diesen Terminus muß also ein monotheistischer Gott ausschließlich für sich beanspruchen. *'elohîm* darf in monotheistischer Redeweise weder auf „Gottsein für ein bestimmtes Volk“ eingeschränkt noch zur Klassifizierung anderer Wesen herangezogen werden. Das heißt: Wäre Jahwe nur „mein, dein, unser, euer Gott“ oder gäbe es neben ihm auch „andere Götter“, wäre er nicht der einzige Gott. Die theologische Sprachregelung von Dtn 4 ist darauf abgestimmt. Sie schweigt, und zwar im Kommentar des ersten/zweiten Dekaloggebotes, von *'elohîm 'ahērîm*, von „anderen Göttern“ (Verse 16 ff). Wo sie aber von den Göttern der anderen Völker redet, geschieht dies entweder unter Benutzung des Wortes *'elohîm* in einer entgöttlichenden Polemik (Vers 28) oder so, daß *'elohîm* überhaupt vermieden und bloß entmythologisierte Gestirne aufgezählt bzw. angefertigte „Bilder“ verboten werden (Verse 19 bzw. 16 ff, 23, 25). Außerdem wird bereits im vorausgehenden Text auf kaum überbietbare Weise jede Gestalthaftigkeit und Abbildbarkeit Jahwes (Verse 12 und 15) ausdrücklich geleugnet. *'elohîm* als Denk Voraussetzung für

<sup>95</sup> *'elohênû* „unser Gott“ lenkt, stilistisch geschickt, nach dem Zitat aus Völkermund (Dtn 4, 6) wieder zur Moserede zurück, ist also durchaus von der Sache her gefordert – gegen *Lohfink*, Gott (s. Anm. 11) 109, Anm. 33.

<sup>96</sup> Dagegen ist in der spätdeuteronomistischen Stelle 1 Kön 8, 27 *'elohîm* bereits Appellativ: Jahwe ist „Gott“ schlechthin. Bloß Superlativfunktion hat *'elohîm* in Dtn 9, 10, eventuell auch in 21, 23 und 33, 1 – *Lohfink*, Gott (s. Anm. 11) 103.

die Schöpfung (Vers 32) und *'elohim* in Unvergleichlichkeitsaussagen (Verse 7, 33, 34) wurde schon angeführt. Bezeichnenderweise wird dabei aber *'elohim* nur für „irgendeine Gottheit“, also immer singularisch<sup>97</sup> und damit letztlich offen für, ja auf Jahwe allein abgezielt gebraucht. Trotz des vorgegebenen, noch unverkennbar polytheistischen Rahmens ist die Sprache der ganzen Perikope schon konsequent monotheistisch<sup>98</sup>. Ihr Monotheismus wird aber nie zu einer verselbständigten Lehre vom einzigen Gott, sondern wird immer vorgetragen mit dem pastoralen Blick auf ein unter die Völker zerstreutes Israel, also auf seine Identität, ja seine Einzigartigkeit<sup>99</sup>. Vor diesem Horizont ereignet sich nun eine kontinuierliche Götterdämmerung.

Schon Vers 7 vergleicht Israel, das Jahwe als *'elohim q'robim*, als „nahen Gott“, hat, mit anderen Nationen und deren Göttern. Paraphrasiert lautet der Vers: Welche große Nation hätte einen Gott<sup>100</sup>, der ihr so nahe wäre wie Jahwe – nicht irgendeiner, sondern der höchste Gott, – unser Gott – zugleich der persönliche Gott aller Glieder des Volkes und des Volkes als solchen –, jedesmal, wenn wir zu ihm – direkt – rufen. Seine helfende Gegenwart, so expliziert übrigens dann Vers 8, ist in den sozial gerechten Gesetzen der Gesellschaftsordnung, in der Beobachtung dieser Tora, allezeit konkretisiert<sup>101</sup>. Israel ist also um seines Gottes willen einzigartig. Die Gestalt der Götter freilich, ihr Verhältnis zu Jahwe, das Ausmaß ihrer „Nähe“ zu ihren Völkern, das Ausmaß also der Fähigkeit, ihnen zu helfen, und damit der Unterschied, der sie von Jahwe trennt, bleiben unbestimmt.

<sup>97</sup> Zu Dtn 4,7 vgl. Anm. 100. In 4,32.33.34 steht das Prädikat im Singular, übrigens auch in 5,24.26 (vgl. 4,33); vgl. *Rose*, Ausschließlichkeitsanspruch (s. Anm. 9) 154. Dagegen rechnet *Lohfink*, Gott (s. Anm. 11) 103, Anm. 10 an allen diesen Stellen auch mit der Möglichkeit eines unbestimmten Gebrauchs von *'elohim* im Sinne von „irgendwelche Gottheiten“, also eines Plurals.

<sup>98</sup> Gegen *Lohfink*, Gott (s. Anm. 11) 124f.

<sup>99</sup> Eine mit Dtn 4 verwandte Schicht ergänzt deshalb die Einzigartigkeit Jahwes in 2 Sam 7,22 durch die Einzigartigkeit Israels, des *gôj 'ehad*, in den Versen 23f – vgl. *Braulik*, Spuren (s. Anm. 89) 33, Anm. 1 (doch rechne ich Vers 22 literarkritisch jetzt nicht mehr zur Israelredaktion von 2 Sam 7).

<sup>100</sup> Zur singularischen Wiedergabe von *'elohim q'robim* vgl. *Labuschagne*, Incomparability (s. Anm. 46) 23.

<sup>101</sup> *G. Braulik*, Weisheit, Gottesnähe und Gesetz – Zum Kerygma von Deuteronomium 4,5–8, in: FS W. Kornfeld, hrsg. von *G. Braulik*, Wien 1977, 165–195, 187.

Die historische Situation, in der andere Völker andere Götter als Israel verehren, und zwar einmal in den Gestirnen, dann in der Form von „Bildern“, erfordert theoretische Klärung. Sie erfolgt in den Versen 19 und 28. Vers 19 vermeidet, wie bereits erwähnt, bewußt die Qualifizierung *'elohim* *'aherim*, „andere Götter“. Sonne, Mond und Sterne, somit das ganze Himmelsheer, werden auf nackte Profanität reduziert. Außerdem hat Jahwe selbst sie den anderen Völkern als Kultobjekte zugewiesen (vgl. 29, 25). Diese nur scheinbar liberale Vorstellung<sup>102</sup> einer zugestandenen Naturreligiosität überbrückt die Diskrepanz zwischen der Universalität und Einzigkeit Jahwes als Gott auf der einen Seite und seiner Nicht-Anerkennung durch die Völker auf der anderen Seite<sup>103</sup>.

Die Weltherrschaft Jahwes bleibt aber nicht im Spekulativen, sondern entwirft den Horizont für seine einzigartige Beziehung zu Israel, seinem Erbesitzvolk (Vers 20). Wenn Israel dann trotzdem ein Gottesbildnis anfertigt (Vers 25), bedarf es keines Hinweises, daß es sich dabei nicht um *'elohim* handeln kann. Anders ist die Situation freilich angesichts des imponierenden Kultes der Völker vor ihren Götterbildern, denen auch Israel nach dem Prinzip der talio im Exil strafweise dient. Vers 28 nennt sie zwar *'elohim*, aber nur, um sie im gleichen Atemzug als Machwerke und leblose Materialien zu verhöhnern.

Ihre Wirkohnmacht angesichts der Weltgeschichte entlarven schließlich die Verse 33 und 34. Formal und inhaltlich erinnern sie an die Verse 7 und 8 über die exzeptionelle Stellung Israels unter den Völkern. Das Regelwidrige, das sie erfragen, ist ja deutlich von den Taten Jahwes in der bereits kanonischen Heilsgeschichte Israels her konzipiert. Das Wort *'elohim* spielt in ihnen dann freilich auf die beiden zuvor behandelten Göttertypen an, die Gestirngötter und die Götterbilder. Weder Gestirne noch Produkte von Menschen-

---

<sup>102</sup> Gegen G. v. Rad, Das fünfte Buch Mose Deuteronomium (ATD 8), Göttingen 1964, 36.

<sup>103</sup> Rose, Ausschließlichkeitsanspruch (s. Anm. 9) 155. Nach B. Balscheit, Alter und Aufkommen des Monotheismus in der israelitischen Religion (BZAW 69), Berlin 1938, 130, beantwortet Dtn 4, 19f zwei Fragen, nämlich „erstens nach dem Verhältnis der Gottesleitung zu der freien menschlichen Politik und zweitens nach dem Verhältnis des die Völker leitenden Jahwe zu den von diesen verehrten Göttern.“ Dtn 4, 19 ist für Balscheit (ebd. 133) „im Gesamtzusammenhang“ – etwa von 4,35 – „keine bloße Brücke zum Monotheismus mehr“.

hand können ihre Naturgesetzmäßigkeiten durchbrechen, um *qôl* *'lôhîm*, den Donner, die Stimme Gottes hören zu lassen und dann Menschen vor seiner todbringenden Kraft zu bewahren. Sie können auch nicht kommen, um eine Nation aus der Gewalt einer anderen Nation zu befreien. Nur Israel hat einen solchen Gott und kann dies sogar aus seiner einzigartigen Erfahrung bezeugen. So wird der Höhepunkt der Bedeutungsentfaltung von *'lôhîm* erreicht: Jahwe allein ist *hā'lôhîm*. Wie dies geschieht, wird sofort noch zu klären sein. Jedenfalls ist damit nicht nur die dogmatische Frage nach dem Verhältnis zwischen Jahwe und *'lôhîm* auf eine im Deuteronomium unübertroffene Weise entschieden. Weil (*kî* Vers 32!) Jahwe *der* Gott ist, kann er – so die implizite Hoffnung der Exulanten – trotz eherner Gesetzmäßigkeiten des Weltenlaufes auch das Rad der Geschichte nochmals zugunsten seines Volkes herumwerfen.

Dtn 4 hat den Monotheismus nicht nur über die Gotteterminologie eingebracht, sondern dazu zweitens auch jene Formensprache, die ältere Texte erst zur Darstellung der Einzigartigkeit Jahwes herangezogen hatten, weiterentwickelt, ja auf einmalige Weise gesteigert. Rhetorische Fragen werden hier zweimal aufgeworfen<sup>104</sup> und eigens beantwortet; und sie betreffen eine Unvergleichlichkeit, die nicht mehr bloß Unerreichtes (3, 24; vgl. 10, 14.17), sondern Exzeptionelles formuliert<sup>105</sup>. Das Schema der Beweisführung (7, 8–11) aber wird jetzt in seinem ersten und zweiten Schritt zweimal durchlaufen. Das Plädoyer von 4, 32–40 setzt also kontinuierlich die bisherige Redeweise über Jahwe fort – wie es zuvor auch die beiden *šl*-Prädikationen in den Versen 24 und 31 getan haben –, überbietet aber zugleich an Aussage und fast hymnischer Rhetorik alles bisher Überlieferte<sup>106</sup>. So wird in Vers 32 – sachgerecht eingeleitet durch „forsche nach“ (*šl*) statt durch das traditionelle „gedenke“ (*zkr*) – das Untersuchungsfeld des „religionsgeschichtlichen Vergleiches“<sup>107</sup> nun bis an die äußersten Grenzen von Zeit und Raum gedehnt: „Forsche doch einmal in früheren Zeiten nach, die vor dir gewesen sind, seit dem Tag, als Gott den Menschen auf der Erde

<sup>104</sup> Vgl. die ebenfalls doppelte rhetorische Frage zur Unvergleichlichkeit Israels in Dtn 4, 7 und 8.

<sup>105</sup> Johannes, Unvergleichlichkeitsformulierungen (s. Anm. 46) 188–200.

<sup>106</sup> Vgl. dazu Braulik, Rhetorik (s. Anm. 39) 61–76.

<sup>107</sup> Lohfink, Höre Israel (s. Anm. 57) 115.

schuf; forsche nach vom einen Ende des Himmels bis zum anderen Ende<sup>108</sup>: hat sich je etwas so Großes ereignet wie dieses, und hat man je solche Worte gehört?“

Im Dienste dieses (doppelten) universalgeschichtlichen „Forschungsauftrages“<sup>109</sup> wird nicht wie sonst bloß eine einzige rhetorische Frage, sondern eine Doppelfrage gestellt. Sie betrifft die Wirkung des göttlichen Wortes und die gottgewirkte Geschichte. In beiden Fällen aber geht es um normalerweise nicht erwartbare Rettung. Die Bedingung, unter der ein *\*elohim* sein Gottsein und damit seine Ebenbürtigkeit mit Jahwe unter Beweis stellen müßte, lautet also: Änderung von bisher und überall geltenden Geschichtsgesetzen. Nach den Versen 33 und 34 heißt das konkret: „Hat je ein Volk einen Gott mitten aus dem Feuer im Donner sprechen hören, wie du ihn gehört hast, und ist am Leben geblieben? Oder hat je ein Gott es ebenso versucht, zu einer Nation zu kommen und sie mitten aus einer anderen herauszuholen unter Prüfungen, unter Zeichen, Wundern und Krieg, mit starker Hand und hoch erhobenem Arm und unter großen Schrecken, wie es Jahwe, euer Gott, in Ägypten mit euch getan hat, vor deinen Augen?“

Obwohl rhetorische Fragen eigentlich keiner ausdrücklichen Antwort bedürfen, weil sie diese als evident bereits in sich tragen (vgl. 3, 24), wird sie hier eigens gegeben: andeutungsweise bereits in den Vergleichssätzen der Verse 33 und 34, auf Kurzformel gebracht in Vers 35 und schließlich breit entfaltet in den Versen 36 ff. Die erfragten Ereignisse finden sich einzig in der Tradition Israels, ja seine, von Jahwe gewirkte und bezeugbare Geschichte übertrifft sogar noch die gestellten Konditionen.

In den Rahmen der Verse 33 und 34 paßt nur ein einziges Gottesbild. Vers 35a zieht deshalb im zweiten Schritt des Beweisverfahrens die theoretische Folgerung: „Du hast das schauen dürfen, um zu er-

---

<sup>108</sup> Bezeichnenderweise gebraucht das Deuteronomium bei den Völkern und ihren Göttern nur die Wendung „von einem Ende der *Erde* bis zum anderen Ende der *Erde*“ (13, 8), wo dann auch Israel in der Zerstreuung des Exils ihnen dienen muß (28, 64). Dagegen wird Jahwe dieses versprengte Israel selbst „vom Ende des *Himmels*“ her wieder zusammenführen (30, 4).

<sup>109</sup> H. W. Wolff, Das Geschichtsverständnis der Alttestamentlichen Prophetie, in: *ders.*, Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB 22), München <sup>2</sup>1973, 289–307, 300, Anm. 16.

kennen: Jahwe ist der Gott“ (*'attâ hor'ētâ lada'at kî JHWH hû' hâ'elohîm*). Trotz der Unsichtbarkeit Gottes (Verse 12, 15) ist Israels Gotteserkenntnis<sup>110</sup> das Ergebnis eines „Sehens von Ereignissen mit eigenen Augen“, die es als Zeuge späteren Generationen weitergeben kann (Vers 9). Dabei ist nicht nur das Geschehene von Gott gewirkt (Vers 34), sondern auch das Schauen selbst gnadenhaft gewährt (*r'h* ho. Vers 35; vgl. auch 29, 3). Die Fakten allein lösen also noch keine Gotteserkenntnis aus<sup>111</sup>. Ziel alles Gotteshandelns ist es, Israel die von ihm selbst erlebte bzw. als solche tradierte eigene Volksgeschichte durchschauen und als Offenbarung Jahwes, und zwar als des einzigen Gottes, identifizieren<sup>112</sup> zu lassen<sup>113</sup>.

Vers 35a faßt die Konklusion Israels zunächst in eine deuteronomistische Formel: *JHWH hû' hâ'elohîm* „Jahwe ist der Gott“, – so 1 Kön 18, 39<sup>114</sup>; 2 Sam 7, 28 und Dtn 7, 9 (vgl. 10, 17)<sup>115</sup>. Dieses Bekenntnis allein würde hier noch besagen: Nur Jahwe ist der Gott, auf den das alles, wonach geforscht wurde, zutrifft<sup>116</sup>. Diese Möglichkeit, Jahwe superlativisch zu vergleichen, wird deshalb in Vers 35b eigens zurückgewiesen: *'ên 'ôd mil' baddô* „keiner sonst ist (Gott) außer ihm“. Zwar können auch Unvergleichlichkeits- und Einzigartigkeitsaussagen negativ ausgedrückt werden. Doch müßte es im Halbvers dann heißen: *'ên kāmohû* „keiner ist wie er“ (vgl. 33, 26). Die in Vers 35b gewählte Formulierung ist aus Vergleich und Abgrenzung innerhalb eines polytheistischen Referenzsystems heraus-

<sup>110</sup> Vgl. dazu I. L. Seeligmann, Erkenntnis Gottes und historisches Bewußtsein im alten Israel, in: FS W. Zimmerli, hrsg. von H. Donner u. a., Göttingen 1977, 414–445, 416 u. 438 ff.

<sup>111</sup> Gegen G. J. Botterweck, Art. *jāda'* in: TWAT III 479–512, 503.

<sup>112</sup> Zum Verhältnis von *r'h* „sehen“ und *jd'* „erkennen“ von Offenbarung vgl. R. Knie-  
rim, Offenbarung im Alten Testament, in: FS G. v. Rad, hrsg. von H. W. Wolff, Mün-  
chen 1971, 206–235.

<sup>113</sup> In dieser gnadenhaften Erkenntnis liegen die Wurzeln des Monotheismus, nicht aber einfach in Buße und Bekehrung zu Jahwe allein, die dann auch den Führungsanspruch der Gola begründet hätten – gegen *Vorländer*, Monotheismus (s. Anm. 7) 88–93, der meint: „Indem sich die Exulanten ganz und ausschließlich zu Jahwe bekehren, bekennen sie sich zu einem monotheistischen Glauben“ (ebd. 93). Eine solche Bekehrung würde nur dem Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes gehorchen, verbliebe damit aber noch immer im monolatrischen Raum.

<sup>114</sup> Vgl. dazu *Lohfink*, Gott (s. Anm. 11) 106f.

<sup>115</sup> Hier ist nicht 1 Kön 8, 60 zu zitieren. Der Vers knüpft an Dtn 4 an und erbittet die Erkenntnis Jahwes als des einzigen Gottes, und zwar durch die ganze Völkerwelt. Vgl. dazu *Braulik*, Spuren (s. Anm. 89).

<sup>116</sup> Vgl. *Rose*, Ausschließlichkeitsanspruch (s. Anm. 9) 154, Anm. 1.

gewachsen. Sie wird hier noch negativ stilisiert. Positiv gewendet wird sie später in 2 Kön 19,15 (= Jes 37,16; vgl. 2 Kön 19,19) im Gebet des Königs Hiskija lauten: „Du (nämlich Jahwe) bist der Gott, du allein“ (*'attâ hû' hâ'elohîm f'badâkâ*). Trotzdem wird mit Dtn 4,35b nicht nur „die Tür zum Monotheismus aufgestoßen“<sup>117</sup> oder „die unmittelbare Nähe auch theoretischer monotheistischer Aussage erreicht“<sup>118</sup>, sondern tatsächlich der Monotheismus bereits im Deuteronomium geboren.

Die Verse 36–38 stellen dann aus den Erfahrungen Israels fest, daß Jahwe der einzige Gott im Himmel wie auf Erden, also in allen Bereichen der Wirklichkeit ist. In Vers 37 finden sich die Motive von Jahwes Liebe und Erwählung. In ihnen wurzelt ja auch nach dem Kontext der Einzigartigkeitsaussagen der Kapitel 10 und 7 die Geschichte Israels. Im übrigen werden traditionelle Jahwetaten angeführt: zuerst die Horebtheophanie, in der Israel als *qāhāl*, als Glaubensgemeinschaft „Kirche“ (vgl. 4,10), konstituiert worden ist; dann die Herausführung aus Ägypten, schließlich die Landgabe. Gerade sie bleibt aber – nicht zuletzt wegen der mosaischen Fiktion – auch für die unmittelbare Zukunft noch offen. Sonst werden keine neuen Fakten oder künftigen Erfahrungen mehr genannt. Um Jahwe als den einzigen Gott erkennen zu können, genügt offenbar die Volksgeschichte der „vor-“ bzw. nichtstaatlichen Zeit. Israels Geschichte ist damit nicht bloß Vergangenheit und mit dem Geschehen selbst erledigt, sondern wirkt sich aus in gegenwärtiger Erkenntnis und eröffnet durch sie weitere Zukunft. Anders als die finale Erkenntnisformel des Vers 35 fordert deshalb Vers 39: „Heute sollst du erkennen (*w'jāda'tā*) und dir zu Herzen nehmen: Jahwe ist der Gott im Himmel droben und auf der Erde unten, keiner sonst.“ Die Welt – von den Gestirnen am Himmel bis zu den „Bildern“ auf Erden – ist entgöttert und ihrem einzigen Gott, Jahwe, zugesprochen.

Ginge es hier noch um Jahwes Einzigartigkeit, hätte es genügt, analog zu 1 Kön 8,23 zu sagen: „Keiner ist Gott wie er (Jahwe, Israels Gott) im Himmel droben und auf der Erde unten“. In Dtn 4,39

<sup>117</sup> Gegen *Rose*, ebd. 154.

<sup>118</sup> Gegen *Lohfink*, *Gott* (s. Anm. 11) 121, vgl. 124f. Später hat *N. Lohfink* als Übersetzer des Deuteronomiums in der „Einheitsübersetzung“ zu 4,35 angemerkt, es werde hier „ähnlich wie in Jes 41,22f; 43,10–13; 44,6 und 45,5 eine streng monotheistische Aussage erreicht“.

aber wird unmißverständlich monotheistisch formuliert. Der Text richtet sich mit dieser Erkenntnis zunächst an ein Israel, das unter den Fluchsanktionen lebt. Es darf deshalb in Jahwe, der es gerichtet hat, auch seinen Retter erwarten, weil nur er der einzig wirkmächtige und deshalb wirkliche Gott ist. Denn der Monotheismus ist nicht Selbstzweck. Er bildet – so Vers 40, der als dritter Schritt das Schema der Beweisführung und die ganze Perikope beschließt – die Voraussetzung dafür, daß Israel wieder seine Gesellschaftsordnung praktizieren und so glücklich und dann auch lange im Verheißungsland leben kann<sup>119</sup>.

Unsere Untersuchung hat ergeben: Die Texte des Deuteronomiums zeigen – chronologisch geordnet – eine kontinuierliche Entwicklung der Gotteslehre. Sie reicht von „Jahwe ist einzig“ (6, 4) innerhalb des noch polytheistischen Referenzsystems der späten Königszeit bis zur monotheistischen Aussage des babylonischen Exils: „Jahwe ist der Gott, keiner sonst außer ihm“ (4, 35). Doch wird in den Einzigartigkeits- und Einzigkeitsformulierungen der verschiedenen literarischen Schichten stets auf typisch deuteronomische Weise theologisiert. Auch wo kanaänäische El-Vorstellungen das Jahwebild verdeutlichen, bleibt dieses ganz den Erfahrungen und Überlieferungen Israels verpflichtet. Solange monolatrisch – und damit polytheistisch – gesprochen wird, entfaltet das Deuteronomium seine theoretische Lehre über Jahwe, den Gott Israels, innerhalb von *’el*-Prädikationen.

1. Als „eifersüchtiger Gott“ (*’el qannā’* 5, 9; 6, 15; 4, 24) beansprucht Jahwe ein Ausschließlichkeitsverhältnis mit Israel – Aufnahme eines älteren, für Israels Gottesbeziehung charakteristischen *’el*-Prädikats, das im Laufe der Zeit immer drohendere Züge gewinnt und in der Exilsperiode mit Jahwe als „fressendem Feuer“ identifiziert wird (4, 24).

2. Jahwe wird im Gebet als „ein Gott“ (*’el* 3, 24) gepriesen, der in seinen Taten von keinem Gott im Himmel und auf Erden erreicht wird – *’el* ohne Attribut und Artikel; in hymnischem Kontext; For-

---

<sup>119</sup> Damit ist auch der einzige Gott, nämlich Jahwe, wie sein einzigartiges Volk, nämlich Israel (4, 7f), unlöslich mit der Tora verbunden.

mulierung der Unvergleichlichkeit im Sinne des Unerreichten in rhetorischer Frage.

3. Als „ein großer und furchterregender Gott“ (*'ēl gādōl w'nōrā'* 7,21) kämpft Jahwe gegen die Feinde Israels – *'ēl*-Prädikation mit einer im Deuteronomium für das Numinose typischen Attributsverbindung ohne Artikel; in paränetischem Kontext.

4. Als oberster Gott und Herr (10, 14) tritt Jahwe in der Rolle des Schöpfergottes und Götterkönigs El auf und wirkt schützend und helfend als „der große Gott, der Held und der Furchterregende“ (*hā-ēl hāggādōl haggibbōr w'hannōrā'* 10, 17). Er ermöglicht den Vätern und Israel Geschichte – *'ēl*-Prädikation mit Attributen und Artikel, eine Neubildung unter Verwendung älterer Elemente; die Unvergleichlichkeit wird hymnisch in Superlativen ausgedrückt; sie begründet Paränese; Jahwes kosmische Herrschaft ist die Voraussetzung seiner Geschichte mit den Patriarchen und mit Israel.

5. In der Katastrophe des Exils wird Jahwe als „der Gott“ (*hā'ēlōhīm*) und „der treue Gott“ (*hā'ēl hanne'emān* 7,9) erkannt, der zum Gnadenbund mit den Vätern steht. Diese Einsicht begründet jetzt nicht mehr das Hauptgebot des gebrochenen Horebbundes, sondern wird in strenger Glaubenslogik als Ziel von Jahwes Handeln mit den Patriarchen und Israel erschlossen – singuläre *'ēl*-Prädikation in Attributsverbindung mit Artikel, abgestimmt auf den Väterbund, ein Ergebnis der Geschichte Jahwes mit den Patriarchen und mit Israel; theoretische Folgerung innerhalb eines Schemas der Beweisführung.

6. Letztlich wurzelt auch der Väterbund in Jahwe selbst als einem „barmherzigen Gott“ (*'ēl rāhūm* 4,31). Gerade die Exilserfahrung läßt den Gegensatz zwischen dem eifersüchtigen und dem barmherzigen Gott zu zwei polaren, aber in Jahwe vereinten Wesenszügen werden (4,24 und 31) – *'ēl rāhūm* als Teil eines älteren Gottestitels, aber im Kontrast zu *'ēl qannā'* konzipiert; beide Prädikate stehen im Kontext des historisierten Fluch- bzw. Segensabschnittes eines Bundesformulars und eingeordnet in eine bereits monotheistische Gottesterminologie.

7. Der Monotheismus bricht durch, weil nur Jahwe sich in der Weltgeschichte als Gott erwiesen hat. Die außerordentlichen Erfahrungen der Heilsgeschichte Israels lassen ihn allein als „den Gott“ (*hā'ēlōhīm* 4,35.39) erkennen – verdoppelte Formulierungen von –

jetzt exzeptioneller – Unvergleichlichkeit in rhetorischen Fragen innerhalb des Schemas der Beweisführung; ausdrückliche Negation der Existenz anderer Götter.

Diese theologische Systematik entwickelt das Deuteronomium aus ureigenen Traditionen des israelitischen Jahweglaubens. Sein Monotheismus bedurfte weder einer Anregung durch die „monotheistische“ Religion Zarathustras<sup>120</sup>, noch ist er eine revolutionäre Schöpfung<sup>121</sup>.

### III. Die Gotteslehre des Deuteronomiums und der Monotheismus Deuterojesajas

H. Vorländer hat jüngst wieder die These vertreten, der alttestamentliche Monotheismus sei „geschichtlich in DtJes 43, 10–13 zum ersten Mal greifbar“ geworden<sup>122</sup>. Zwar betone „neben Deuterojesaja insbesondere die deuteronomistische Schule die alleinige Existenz Jah-

---

<sup>120</sup> Gegen Vorländer, Monotheismus (s. Anm. 7) 103–106 – z. T. im Anschluß an Lessings Schrift „Von der Erziehung des Menschengeschlechts“ (§ 39 und 40). Ferner gegen B. Lang, The Yahweh-Alone Movement and the Making of Jewish Monotheism, in: Monotheism and the Prophetic Minority. An Essay in Biblical History and Sociology, Sheffield 1983, 13–56, 47f, wonach der Einfluß über Deuterojesaja auch ins Deuteronomium reicht. Gegen eine Herkunft des alttestamentlichen Monotheismus aus der Religion Zarathustras hat sich auch R. Mayer, Monotheismus in Israel und in der Religion Zarathustras: BZ, NF 1 (1957) 23–58, 57, ausgesprochen. Er verweist dabei auf die „lange Vorgeschichte“ innerhalb des Alten Testaments und daß „auch der geläuterte monotheistische Gottesbegriff, wie er bei Isaias II uns begegnet, ... viel zu sehr im Zusammenhang mit ererbtem atI Gedankengut“ stehe, „als daß er von Iran her abgeleitet werden könnte oder müßte“.

<sup>121</sup> Gegen R. Pettazzoni, Der allwissende Gott. Zur Geschichte der Gottesidee (Fischer Bücherei 319), Frankfurt a. M. 1960, 117: „Der Monotheismus ist kein Gebilde der Evolution, sondern der Revolution. Die Heraufkunft einer monotheistischen Religion ist immer mit einer religiösen Revolution verbunden.“ B. Lang, Die Jahwe-allein-Bewegung, in: ders. (Hrsg.), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981, 47–83, lehnt zwar (ebd. 83; anders ders., Geschichte des Monotheismus [s. Anm. 6] 57) diese schroffe Form des Revolutionsbegriffes für den Monotheismus Israels ab. Er rechnet jedoch in der Geschichte der Jahwe-allein-Bewegung, die die Alleinverehrung Jahwes schließlich im Monotheismus überhöht hat, durchaus mit einer „Kette von Revolutionen“. Lang folgt damit O. Keel, Gedanken zur Beschäftigung mit dem Monotheismus, in: ders. (Hrsg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt (BiBe 14), Freiburg/Schweiz 1980, 11–30, 21, der meint: „Das Modell einer Kette relativ rasch aufeinanderfolgender, sukzessiver Revolutionen in Richtung Monotheismus scheint mir unausweichlich.“

<sup>122</sup> Monotheismus (s. Anm. 7) 93.

wes“. Aber: „Dtn 4,35 enthält die typisch deuterocesajanische Wendung ‚keiner sonst‘ (*en 'od*) und ist somit deutlich von Deuterocesaja abhängig.“<sup>123</sup> Ist mit dieser Behauptung das Verhältnis des im Deuteronomium entwickelten Monotheismus zu jenem Deuterocesajas richtig bestimmt? Nach der Studie von *H. Wildberger* über den Monotheismus Deuterocesajas<sup>124</sup> kann sich der nun folgende Vergleich mit dem Deuteronomium auf sprachliche Phänomene beschränken. Dabei geht es um zwei Fragen: Wie hat – erstens – Deuterocesaja die Gottesbezeichnung *'el* gebraucht? Und zweitens: Greift Dtn 4,35.39 Formulierungen Deuterocesajas auf?

*'el* findet sich bei Deuterocesaja gewöhnlich als Appellativum, aber „mit sehr dezidiertem Inhalt: ein Gott, der das wirklich ist“<sup>125</sup>. Weil das für Jahwe gilt, verwendet Deuterocesaja *'el* meistens<sup>126</sup> in monotheistischen Aussagen.

Innerhalb der Schrift Deuterocesajas begegnet *'el* zum ersten Mal in 40, 18. Der Vers stammt, wenn man hier überhaupt chronologisch sprechen darf, wahrscheinlich aus der Frühzeit der Verkündigung des Propheten. Doch geht es ihm bereits um den Absolutheitsanspruch Jahwes und nicht mehr um die Frage, ob man die Gottheit in irgendeiner Gestalt abbilden kann: „Mit wem wollt ihr Gott (*'el*) vergleichen und welchen Vergleich wollt ihr anstellen für ihn?“<sup>127</sup> *'el* tritt hier an die Stelle des Jahwenamens und wird absolut gebraucht. „Jahwe als *'el*, d. h. der Gott, der allein wirklich Gott ist, kann doch mit keinem anderen (Gott) verglichen werden!“<sup>128</sup> 42, 5 kann deshalb die im Alten Testament singuläre Appositionsverbindung „Jahwe, der Gott“ (*JHWH hā'el*) formulieren.

In 43, 12 sagt dann Jahwe – in Fortführung von Vers 10 – von sich selbst: „Ich bin Gott“ (*'ni 'el*). Vom Kontext her heißt das: Neben Jahwe gibt es keinen weiteren Gott. 45, 14.22; 46, 9 fügen daher zu

<sup>123</sup> Ebd. 95.

<sup>124</sup> Der Monotheismus Deuterocesajas, in: *ders.*, Jahwe und sein Volk. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament (TB 66), München 1979, 249–273. Die Angaben über *'el* und *\*lōhim* (ebd. 266) sind freilich unpräzise.

<sup>125</sup> *K. Elliger*, Deuterocesaja. 1. Teilbd. Jesaja 40, 1–45, 7 (BKAT XI/1), Neukirchen-Vluyn 1978, 72.

<sup>126</sup> Spricht man Deuterocesaja jene Texte ab, die *'el* nach der Auffassung der Heiden mit Götterbildern identifizieren (vgl. dazu unten), dann gebraucht der authentische Deuterocesaja *'el* ausschließlich in monotheistischem Zusammenhang.

<sup>127</sup> *Elliger*, Deuterocesaja (s. Anm. 125) 70 ff.      <sup>128</sup> Ebd. 73.

dieser Selbstprädikation verdeutlichend hinzu: „Keiner sonst“ (*'ēn 'ōd*).

*'ēl* bleibt bei Deuterocesaja – von 45,15.21 abgesehen – immer ohne Attribut. Im übrigen erklärt sich die Verwendung des *'ēl*-Epi-  
thetons weder aus „der Verwertung alter liturgischer Formeln“ noch aus der „allgemein archaisierenden Tendenz“ Deuterocesajas<sup>129</sup>.

Schließlich kann *'ēl* auch einen anderen Gott als Jahwe bezeichnen, konkret ein heidnisches Götterbild: 44,10.15.17 (zweimal); 45,20; 46,6. Doch dürften diese Stellen erst sekundär in Deuterocesaja eingefügt worden sein<sup>130</sup>.

Der Sprachgebrauch des Deuteronomiums unterscheidet sich fast völlig von der Art, in der Deuterocesaja den Terminus *'ēl* einsetzt. So ist *'ēl* im Deuteronomium zwar ausschließlich für Jahwe reserviert, steht jedoch nie in monotheistischen Aussagen. Dtn 4 spricht, wo es um Jahwe als den einzigen Gott geht, nicht von *'ēl*, sondern von *hā'ēlohīm*.

Nirgends im Deuteronomium ersetzt *'ēl* den Jahwenamen. Von der Unvergleichlichkeitsformulierung in 3,24 abgesehen bildet *'ēl* syntaktisch entweder das Prädikat eines Satzes, dessen Subjekt „Jahwe, dein Gott“ (*JHWH 'ēlohēkā*) ist (4,31; 5,9; 6,15; 7,21), oder es steht in Apposition zum Prädikat eines solchen Satzes (4,24; 7,9; 10,17).

Nirgends leugnet das Deuteronomium im Zusammenhang mit einer *'ēl*-Prädikation ausdrücklich die Existenz anderer Götter. Die Wendung *'ēn 'ōd* ist an *hā'ēlohīm* gebunden (4,35.39).

*'ēl* bleibt nur in Dtn 3,24 – wohl um des möglichst weiten Vergleichsrahmens willen – ohne Attribut. Die *'ēl*-Prädikationen des Deuteronomiums knüpfen teilweise an ältere und liturgische Formeln an, so z. B. *'ēl qannā'* und *'ēl rāhūm*.

Ein anderer Gott als Jahwe wird im Deuteronomium niemals *'ēl* genannt.

Theologisch setzt Deuterocesaja also dort ein, wo das Deuteronomium in Kapitel 4 mit seiner Gotteslehre angekommen ist. Denn erstens wechselt *'ēl* bei Deuterocesaja aus der monolatrischen in die

<sup>129</sup> Gegen Cross, *'ēl* (s. Anm. 59) 277 f, vgl. Wildberger, Monotheismus (s. Anm. 124) 266, Anm. 55.

<sup>130</sup> Elliger, Deuterocesaja (s. Anm. 125) 72.

monotheistische Sprechweise; zweitens ist bei Deuterocesaja aus der Gattungsbezeichnung *'el* bzw. aus einem mit *'el* gebildeten Jahwepädikat teilweise bereits ein Eigenname geworden.

Unter den Verbannten, wohl aber auch zwischen ihnen und den im Heimatland Zurückgebliebenen, hat vor allem zu zentralen theologischen Problemen höchst wahrscheinlich ein Gedankenaustausch stattgefunden. Wie weit dabei sprachliche Gemeinsamkeiten innerhalb der Exilliteratur als schriftstellerische Abhängigkeiten zu erklären sind oder damals einfach in der Luft lagen<sup>131</sup>, mag hier offen bleiben. Dennoch kann man fragen: Läßt sich für Dtn 4,35 (39) ein Einfluß des Monotheismus Deuterocesajas nachweisen?

Dtn 4,35 a formuliert die Einzigkeit Jahwes als Gott: *JHWH hū' hā'elōhīm* „Jahwe ist der Gott“ (vgl. Vers 39). Dieser Satz ist auch in anderen deuteronomistischen Texten belegt: Dtn 7,9; (10,17); 1 Kön 8,60; 18,39 (vgl. Vers 37); 2 Kön 19,15 (vgl. Vers 19). Bei Deuterocesaja findet er sich nur in Jes 45,18 a. Wahrscheinlich ist aber *hā'elōhīm* hier syntaktisch nur Apposition zu *hū'*, sodaß übersetzt werden muß: „er, (der) Gott“<sup>132</sup>. Rechnet man mit einem (eingeschobenen) Satz – „er ist (der) Gott“ –, so fehlt gerade an dieser Stelle der Hinweis auf die Exklusivität dieses Gottseins, nämlich *'ēn 'ōd* „keiner sonst“, der in Dtn 4,35 b unmittelbar anschließt. In Jes 45,18 begegnet diese Feststellung dann zwar in der zweiten Vershälfte. Sie ist dort jedoch mit einer Selbstvorstellungsformel verbunden, die Dtn 4 fremd ist. Jes 45,18 b lautet: „Ich bin Jahwe und keiner sonst.“ Auf diesen Text wird sofort noch zurückzukommen sein. Die Formulierung von Dtn 4,35 a dürfte somit der deuteronomistischen Tradition, nicht Deuterocesaja, entnommen sein.

Jahwes ausschließliches Gottsein wird in Dtn 4,35 b durch den Satz abgesichert: *'ēn 'ōd mill'ēbaddō* „keiner sonst ist (Gott) außer ihm“. Nun wird die Existenz eines anderen Gottes auch in der Bitte Salomos in 1 Kön 8,60 durch *'ēn 'ōd* geleugnet. Hiskija aber preist in 2 Kön 19,15 (= Jes 37,16) Jahwe als den alleinigen Gott – *'attā hū' hā'elōhīm l'ēbadd'kā*. In ähnlicher Weise wie 1 Kön 8,60 erbittet auch Hiskija in 2 Kön 19,19, alle Königreiche der Erde mögen erkennen,

<sup>131</sup> So Wildberger, Monotheismus (s. Anm. 124) 262.

<sup>132</sup> So u. a. Wildberger, Monotheismus (s. Anm. 124) 256.

„daß du, Jahwe, allein Gott bist“ (*l'ēbaddēkā*). Doch sprechen die Ausdehnung der Jahwekenntnis auf die ganze Welt und die bereits positive Wendung der Einzigkeitsaussage für ein Dtn 4,35 höchstens gleichzeitiges bzw. späteres Entwicklungsstadium<sup>133</sup>. Beide Texte stehen Dtn 4,35 freilich formulierungsmäßig am nächsten.

Deuterocesaja gebraucht die Formel *'ēn 'ôd*<sup>134</sup> siebenmal zur Negation eines anderen Gottes, davon sechsmal in Jes 45. Doch stimmt der unmittelbare Kontext nirgends exakt mit Dtn 4,35 überein. Im Gegensatz zu den beiden deuteronomistischen Gebeten der Königsbücher und der Paränese in Dtn 4 legen bei Deuterocesaja nicht mehr Menschen ein monotheistisches Bekenntnis ab, sondern Jahwe selbst trägt stets den Anspruch vor, der einzige Gott zu sein.

So schließt in Jes 45, 5.6.18 b die Einzigkeitsaussage an die Selbstvorstellungsformel an: „Ich bin Jahwe und keiner sonst“ (*'nī JHWH w'ēn 'ôd*). Hier hat der Eigenname „Jahwe“ bereits die Bedeutung des Appellativums „Gott“ übernommen, eine Funktion, die er im Deuteronomium noch nicht erfüllt. Genau parallel dazu betont auch Jes 45,22 die Exklusivität der Göttlichkeit Jahwes: „Ich bin Gott und keiner sonst“ (*'nī 'ēl w'ēn 'ôd*). *'ēl* und *JHWH* sind identisch geworden.

Noch weiter entfernen sich Jes 45, 14 und 21 von Dtn 4,35. So heißt Jahwe in Jes 45, 14 Israel als Bekenntnis der Heiden: „Nur bei dir gibt es einen Gott (*'ēl*) und keiner ist sonst (*w'ēn 'ôd*), kein weiterer Gott (*'epes 'lôhim*)“. Ähnlich lautet auch die Selbstprädikation Jahwes in Jes 46, 9. *'ēl* und *'lôhîm* werden an beiden Stellen gleichgesetzt. Eine solche Identifizierung ist dem Deuteronomium fremd.

Wie Jes 45, 14.21; 46, 9 – vgl. noch 44, 6 und 45, 5 – spricht schließlich auch 45,21 jedem anderen als Jahwe die Bezeichnung *'lôhîm* ab: „(Ich bin Jahwe) und keiner sonst ist Gott außer mir“ (*w'ēn 'ôd 'lôhîm mibbal'ādaj*).

Der Vergleich von Dtn 4,35 (39) mit verwandten Formulierungen Deuterocesajas ergibt somit: Trotz gemeinsamer Wendungen existieren keine genauen Parallelen. Ein Einfluß des Monotheismus Deu-

<sup>133</sup> Siehe dazu S. 145, Anm. 115 und S. 146.

<sup>134</sup> Sie findet sich zur Leugnung der Existenz anderer Götter außer Dtn 4,35.39; 1 Kön 8,60 und Jes 45, 5.6.14.18.21.22; 46,9 im Alten Testament nur noch in Joel 2,27.

terojesajas auf jenen des Deuteronomiums ist nicht erkennbar. Ja gerade die engsten sprachlichen Berührungen zeigen wieder eine Steigerung des monotheistischen Denkens in der Richtung von Dtn zu Deuterjesaja. Denn für den Propheten ist zwar Jahwe allein *'ël* und *\*löhîm*. Aber eigentlich bedarf sein Name schon keiner weiteren Prädikation mehr. Jahwe steht für Gott schlechthin.

Der Monotheismus ist also im Deuteronomium ohne nachweisliche Geburtshilfe Deuterjesajas aus der deuteronomistischen Theologie in die Glaubenswelt Israels getreten<sup>135</sup>.

#### IV. Das Moselied (Dtn 32) und die Gotteslehre des Deuteronomiums

N. Lohfink hat gemeint, späte Texte des Deuteronomiums hätten ihre Sprache am Moselied geschult, sobald von Jahwe geredet werden mußte<sup>136</sup>. Zwar werde in Dtn 32,1–43 „die polytheistische Denk- und Redestruktur noch nicht aufgegeben. Nur daß Jahwe nicht mehr allein der für Israel einzig in Frage kommende Gott ist, sondern auch bei theoretischer Betrachtung in einer ganz anderen Weise Gott ist als alle anderen Götter es je sein können.“<sup>137</sup> Welchen Ort hat also dieses Lehrgedicht – wie es die erste Einleitung in 31,19 zurecht charakterisiert – in der Entfaltung der Gotteslehre des Deuteronomiums?

Die Frage läßt sich nicht von der Abfassung des Moseliedes her beantworten. Denn beim gegenwärtigen Forschungsstand kann der Liedtext noch nicht mit der nötigen Sicherheit in die Spätexilsperiode oder die frühe Nachexilszeit datiert werden<sup>138</sup>. Nur dann wäre nämlich ein entscheidender Einfluß des Liedes von vornherein aus-

---

<sup>135</sup> Auch *Wildberger*, Monotheismus (s. Anm. 124) 265, meint, ohne allerdings sein Urteil zu begründen: „Dtjes ist nach den oben angeführten ‚Parallelen‘ – unter denen auch Dtn 4,35.39 zitiert werden – „nicht der erste Zeuge des Monotheismus im AT. Aber in keiner anderen Schrift spielen monotheistische Aussagen eine auch nur annähernd gleiche Rolle wie bei ihm.“

<sup>136</sup> Gott (s. Anm. 11) 120.

<sup>137</sup> Gott (s. Anm. 11) 120.

<sup>138</sup> Für eine späte Entstehungszeit plädieren z. B. *S. Carillo Alday*, *El Cántico de Moisés* (Dt 32): (Bibliotheca Hispana biblica 3), Madrid 1970; *S. Hidal*, *Some Reflections on Deuteronomy 32*: ASTI 11 (1977/78) 15–21, 20; *J. Luyten*, *Primeval and Eschatological Overtones in the Song of Moses* (Dt 32,1–43), in: *Lohfink* (Hrsg.), *Deuteronomium* s. Anm. 25), 341–347.

geschlossen. Über eine Abhängigkeit in der Gotteslehre entscheidet deshalb auch hier vor allem ein terminologischer Vergleich.

Dtn 32 möchte Jahwe als „den Felsen“ bekanntmachen: „Den/einen Namen Jahwes will ich verkünden ...: Der Fels (*haššûr*). Vollkommen ist, was er tut ... Er ist ein Gott der Treue (*'ël 'emûnâ*) und ohne Unrecht ...“ (Vers 3f). Das Jahweprädikat „Fels“ zieht sich dann als Leitmotiv durch das ganze Moselied. Es wird sieben Mal (!) und in streng systematisierter Form verwendet. Nach seiner programmatischen Einführung innerhalb der Nominalsätze des Verses 4 wird *šûr* nämlich im weiteren Ablauf des Gedichtes durch den Parallelismus membrorum mit jeweils einem anderen Jahweepitheton identifiziert bzw. anschließend als mit anderen Göttern nicht identifizierbar erwiesen:

Vers 15 setzt *šûr* mit *'lô<sup>a</sup>h* „Gott“ gleich,

Vers 18 *šûr* mit *'ël* „Gott“,

Vers 30 *šûr* mit *JHWH* „Jahwe“;

dagegen gleicht nach Vers 31 Israels *šûr* nicht dem *šûr* seiner Feinde und schützen nach Vers 37 die *'lôhîm* nicht als *šûr*.

Neben *šûr* werden auch *'lô<sup>a</sup>h* und *'ël*, zwei Bezeichnungen für „Gott“, ganz gezielt gebraucht. Beide Termini sind Jahwe vorbehalten. Die Verse 15 bzw. 18 bringen sie zunächst jeweils in Parallele zu *šûr*, die Verse 17 bzw. 21 grenzen sie anschließend sofort gegenüber den Göttern ab. Denn die Götter werden als *lô' 'lô<sup>a</sup>h* (Vers 17) bzw. als *lô' 'ël* (Vers 21) abqualifiziert. *'lô<sup>a</sup>h* und *'ël* bleiben somit auch im Negativ Jahwe reserviert. Diese Bezeichnungsfunktion ist an den Singular gebunden. Er steht deshalb auch dort, wo die Konfrontation mit mehreren Göttern eigentlich einen Plural erfordert<sup>139</sup>. Weil die Singularformen *'lô<sup>a</sup>h* und *'ël* durch Jahwe und *'lôhîm* durch die Götter besetzt sind, bedarf es, wenn von einem einzigen anderen Gott gesprochen werden soll, einer Attributverbindung. Vers 12 gebraucht deshalb den Ausdruck *'ël nêkâr* „ein fremder Gott“. Er ist nach der Sprachregelung des Moseliedes als singularisches Gegenstück zu *'lôhîm* „Götter“ aufzufassen. Das ergibt sich aus einem Vergleich seines engsten Kontextes mit Vers 43, wo sich die gleiche Wendung wie in Vers 12, allerdings mit *'lôhîm*, findet. Zugleich

<sup>139</sup> Ähnliches dürfte auch für *šûr* in 32, 37 gelten.

trägt *'el nekār* freilich auch die Nuance der Ebenbürtigkeit mit dem *'el* Jahwe. *'el nekār* begegnet zwar noch in Ps 81, 10, könnte aber durchaus eine Neubildung von Dtn 32 sein<sup>140</sup>. Dies gilt sicher von dem Jahweprädikat *'el 'emûnâ* „Gott der Treue“<sup>141</sup>. Der Titel verdeutlicht in Vers 4 die neueingeführte Metapher von Jahwe als *has-šûr*, „dem Felsen“, ist aber im Alten Testament sonst nicht mehr belegt.

Abgesehen von Vers 3, der Jahwe *'elôhênû* „unseren Gott“ nennt, meint *'elôhîm* im Moselied nur die Götter. Sie sind *lô' 'elôh* (Vers 17) und vermögen nicht als *šûr* zu schützen (Vers 37). Für Israel kann es deshalb keine *'elôhîm* neben Jahwe geben: „Seht jetzt: Ich bin da, nur ich, und keine Götter sind mit mir (*'ên 'elôhîm 'immadi*). Ich bin es, der tötet und wieder lebendig macht. Ich habe verwundet; nur ich werde heilen.“ (Vers 39).

Diese Absage an eine (Mit-)Wirkung der Götter korrespondiert mit jener in Vers 12: „Jahwe allein hat ihn (Jakob) geleitet, kein fremder Gott war mit ihm (*'ên 'immô 'el nekār*)“.

Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes umfaßt mit den Versen 12 und 39 sein ganzes Geschichtshandeln an Israel. Die Existenz von Göttern wird zwar nicht ausdrücklich geleugnet. Doch besteht zwischen ihnen und Jahwe schon begrifflich ein Wesensunterschied. Ihre Ohnmacht aber kann Israel aus den Erfahrungen seiner eigenen Vergangenheit erkennen.

Jahwes Herrschaft erstreckt sich jedoch auch auf die anderen Völker und ihre Götter. Sie reicht darin zurück bis in die Urzeit und sie bestimmt auch die Endzeit. Dieser metahistorische Rahmen der Geschichte Israels ist ganz in mythologische Farben getaucht. So mag es verständlich erscheinen, daß die Textüberlieferung gerade diese für den Jahweglauben später kritische bzw. anstößige Sprachwelt zu entmythologisieren versuchte<sup>142</sup>. Jahwe tritt hier als *'eljôn*, als „der

<sup>140</sup> Kraus, Psalmen 2 (s. Anm. 58) 729, hält auch eine nachexilische Abfassung von Ps 81 für möglich.

<sup>141</sup> In Parallele zur anschließenden Constructusverbindung *'ên 'âwel* ist *'el 'emûnâ* höchstwahrscheinlich als eine Genitivverbindung und nicht als ein Nominalsatz zu verstehen.

<sup>142</sup> Zur Textkritik vgl. B. Volkwein, Textkritische Untersuchung zu Dtn 32, 1–43, Diss. Rom 1973. Diese leider noch immer nicht publizierte These liegt auch den folgenden textkritischen Entscheidungen in den Versen 8 und 43 zugrunde.

Höchste“, auf. Er ist nicht nur der Schöpfer (Israels – Vers 6), sondern überragt auch das Götterpantheon. In den Versen 8 und 43 umgeben ihn die *b<sup>e</sup>nê ’lôhîm*, „die Gottessöhne“, als himmlischer Hofstaat: „Als der Höchste (*’eljôn*) die Völker (den Göttern) übergab, als er die Menschensöhne aufteilte, legte er die Gebiete der Völker fest nach der Zahl der Gottessöhne (*b<sup>e</sup>nê ’lôhîm*)“ (Vers 8)<sup>143</sup>. Im Hintergrund steht die alte Tradition von der Weltaufteilung durch den „Höchsten“. Die Menschheit wird dabei nach der Zahl der Götter in Nationen gegliedert, jeder Gott erhält sein Volk. Diese Zuteilung der Völker an ihre Götter (vgl. 4, 19), durch die Jahwe seine Verfügungsgewalt in der Geschichte selbst einschränkt, wird jedoch im Moselied bezeichnenderweise nur mehr angedeutet, jedenfalls nicht explizit formuliert. Die Götter bleiben also in einer stärkeren Abhängigkeit von Jahwe. Sie steigert sich dann im Eschaton zur Proskynese der *b<sup>e</sup>nê ’lôhîm*, „die Gottessöhne“: „Erhebt das Siegesgeschrei, ihr Himmel, zusammen mit ihm (Jahwe), werft euch vor ihm nieder, ihr Gottessöhne (*b<sup>e</sup>nê ’lôhîm*)“ (Vers 43)<sup>144</sup>. So zwingt das göttliche Walten Jahwes in der Geschichte seines Volkes die Götter, sich selbst in einer Gerichtsdoxologie dem einzig Machtvollen zu unterwerfen.

Der theoretische Charakter dieser Theologie und die Präzision ihrer Systematisierung zeigen sich schließlich auch am kunstvollen Aufbau, durch den die besprochenen Gottetermini das Moselied strukturieren.

<sup>143</sup> So zu lesen mit der Septuaginta und 4QDtn<sup>8</sup>.

<sup>144</sup> Diese Lesart wäre als die Vorstufe der Septuaginta anzunehmen, die teilweise auch von 4QDtn<sup>9</sup> bezeugt ist. Eine andere Möglichkeit bietet die Rekonstruktion von *P.-M. Bogaert*, *Les trois rédactions conservées et la forme originale de l'envoi du Cantique de Moïse* (Dt 32, 43), in: *Lohfink* (Hrsg.), *Deuteronomium* (s. Anm 25) 329–340, 333: „Faîtes réjouissance, *’lôhîm* (cieux?), avec Lui“. Hier stünden die Götter – nicht mehr die Gottessöhne – sogar an der Seite Jahwes und würden zusammen mit ihm in Jubel ausbrechen.

Vers 3	JHWH –		*löhênu
Vers 4		haššûr – 'el 'emûnâ	
<hr/>			
Vers 8	'eljôn		
		b <sup>nê</sup> *lôhim	
Vers 12		'ên 'el nekâr immô	
Vers 15		šûr – *lô <sup>h</sup>	
Vers 17		lô' *lô <sup>h</sup> – *lôhim	
Vers 18		šûr – 'el	
Vers 21		lô' 'el	
Vers 30		šûr – JHWH	
Vers 31		šûram – lô' šûrênu <sup>145</sup>	
Vers 37		šûr – 'ê 'elôhêmo <sup>146</sup>	
Vers 39		'ên *lôhim immadi	
Vers 43		b <sup>nê</sup> *lôhim	
<hr/>			
Vers 3	Jahwe –		unser *lôhim
Vers 4		der Fels – 'el	der Treue
<hr/>			

Vers 8	der Höchste		
		Gottessöhne	
Vers 12		kein fremder 'el	
		war mit ihm	
Vers 15			Fels – *lô <sup>h</sup>
Vers 17			Nicht-*lô <sup>h</sup> – *lôhim
Vers 18			Fels – 'el
Vers 21			Nicht-'el
Vers 30			Fels – Jahwe
Vers 31			ihr Fels – nicht unser Fels
Vers 37			Fels – wo sind ihre *lôhim
Vers 39		keine *lôhim	
		sind mit ihm	
Vers 43		Gottessöhne	

Das Moselied unterscheidet sich in seiner „theologischen“ Begrifflichkeit fast zur Gänze vom übrigen Deuteronomium. Dort finden sich nirgends *šûr* „Fels“, *'el 'emûnâ* „Gott der Treue“, *'eljôn* „der Höchste“, *\*lô<sup>h</sup>* „Gott“ und attributloses *'el* „Gott“<sup>147</sup> für Jahwe, nir-

<sup>145</sup> Weil *šûr* „Fels“ in V. 31 in einem Göttervergleich steht und die Felsfunktion in V. 37 den Göttern abgesprochen wird, fehlt hier natürlich das positive Gegenstück eines Jahweprädikates, wie es die V. 12, 18 und 30 enthalten. Das Aufbauschema wird damit also nicht durchbrochen.

<sup>146</sup> *\*lôhim* „Götter“ tritt in der fünfgliedrigen Reihe von *šûr*-Identifikationen an der ersten und letzten negativen Position auf.

<sup>147</sup> Die einzige Ausnahme bildet die Unvergleichlichkeitsformulierung in Dtn 3, 24.

gends aber auch *b<sup>e</sup>nē'elōhīm* „Gottessöhne“, *'ēl nēkār* „ein fremder Gott“<sup>148</sup>, *šûr*<sup>149</sup> für die Götter bzw. *lō' 'elōh* „Nicht-Gott“ wie *lō' 'ēl* „Nicht-Gott“ (und *lō' šûr* „Nicht-Fels“) als sie von Jahwe abgrenzende Bezeichnungen. Die Gotteslehre des Deuteronomiums und seine *'ēl*-Theorie zeigen also keine Spuren einer Beeinflussung oder gar Abhängigkeit vom Moselied. Auch den Schritt zum Monotheismus ist Dtn 4 allein gegangen.

---

<sup>148</sup> In 31,16 findet sich innerhalb der ersten Einleitung zum Moselied bezeichnenderweise der Ausdruck *'elōhē nēkar (hā' āreš)*. Analog dazu hat das Deuteronomium auch die Bezeichnung *'ēl 'ahēr* (Ex 34,14) durch *'elōhīm 'hērīm* ersetzt.

<sup>149</sup> *šûr* ist nur mehr in Dtn 8,5 in der Wendung „Wasser aus dem Felsen“ belegt – vgl. 32,13.