

„Höre Israel...!“ (Dtn 6,4f.) – der eine und einzige Gott Israels im Widerstreit

Jürgen van Oorschot, Jena

Inmitten der vielgestaltigen Götterwelt des Vorderen Orients konfrontiert uns die literarische, archäologische und ikonographische Hinterlassenschaft Israels mit Erfahrungen des einen Gottes. Und dieser Eine Israels wird seit dem späten 6. Jh. v. Chr. als der einzige Gott verstanden und geglaubt, und dies nicht nur umgeben von polytheistischen Religionen, sondern gedacht und in Worte gefaßt mit den Mitteln einer polytheistischen Sprach- und Vorstellungswelt. Wenn der dabei zu beschreibende Prozess schlicht mit dem Etikett des Übergangs zum Monotheismus versehen wird, so ist dies zumindest mißverständlich. Der erst im 17. Jahrhundert von More, Bolingbroke und Hume in die religionsgeschichtliche Debatte eingeführte Begriff¹ droht mit seinen neuzeitlichen Implikationen das Proprium des israelitisch-frühjüdischen Gottesverständnisses tendenziell zu verdecken. Unsere religionswissenschaftliche Metasprache eignet sich nur bedingt, um Phänomene begrifflich zu erfassen, die jenseits des Gegensatzpaares Monotheismus – Polytheismus liegen. Die tastenden Begriffsbildungen wie Monolatrie, Henotheismus oder Henolatrie und eine anhaltende Diskussion, wie sie auch im vorliegenden Band dokumentiert ist, belegen dies. Das Augenmerk richtet sich in diesem Vortrag allerdings nicht auf metasprachliche Differenzierungen. Die gegenwärtige alttestamentliche Debatte um Polytheismus und Monotheismus findet in der Phase eines grundlegenden Streites über die israelitische Religionsgeschichte statt. Ist der Gott Israels von Beginn an nur als der konkurrenzlos Eine verstanden worden? Oder war Jahwe zunächst eine altorientalische Gottheit inmitten der polytheistischen Vielfalt, die erst relativ spät zum eifernden Einzigen wurde? Die Frage nach der Entstehung des alttestamentlichen Ein-Gott-Glaubens, der ihm voraus-

¹Zur Begriffsgeschichte vgl. den Artikel „Monotheismus“ und „Polytheismus“ in HWPb VI, 142-146 und HWPb VII, 1087-1093. Ergänzend empfiehlt sich G. Ahn, ‚Monotheismus‘ – ‚Polytheismus‘. Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen, in: M. Dietrich, O. Loretz, (Hg.), *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica*. FS Kurt Bergerhof, AOAT 232, Neukirchen-Vluyn 1993, 1-24.

liegenden Verehrung Jahwes und der bestimmenden Kräfte in den verschiedenen Entwicklungen führt an die zentralen Punkte dieser Auseinandersetzung. Drei Gedankenkreise können uns dabei in diese Debatte einbeziehen. Zunächst wird ein Blick auf die Forschungsgeschichte unterschiedliche Modelle nahebringen, die als Synthese zur Religionsgeschichte Israels angeboten werden. Aus ihrer Abwägung ergibt sich eine erste Orientierung. In einem zweiten Gedankenkreis soll nach den Spezifika der alttestamentlichen Rede von Jahwe und nach deren Herkunft gefragt werden. In einem dritten Überlegungsgang sollen zwei Varianten des alttestamentlich-biblichen Monotheismus und deren Konsequenzen vorgestellt werden.

Worüber sprechen wir, wenn wir von dem Gott Israels reden? Drei kurze Vorbemerkungen erhellen das Umfeld unserer Fragestellung.

Zum ersten sprechen wir mit Israel über eine theologische Größe bzw. über einen Begriff im Sinn der jüdisch-christlichen Gedächtnisgeschichte. Er steht für das altisraelitische und frühjüdische Gottesvolk, wie es sich selbst in einer idealen Kontinuität zu den Ursprüngen verstanden hat und versteht. Inschriftlich erstmals um 1207 v. Chr. auf einer Siegesstele des Mernephta in seinem Totentempel bei Theben erwähnt², stehen dahinter sehr verschiedene Wirklichkeiten: seit Beginn des ersten vorchristlichen Jahrtausend die beiden Staaten des Süd- und Nordreiches mit ihrer historisch kaum faßbaren Vorgeschichte; nach deren Zerschlagung durch die Assyrer 722 v. Chr. bzw. durch die Neubabylonier 587 v. Chr. ab dem Jahr 522/21 v. Chr. eine persische Provinz Juda und ein Judentum mit Zentren in Ägypten und Babylon. Die hellenistische und römische Zeit bringt manchen Wandel, ohne die Grundkonstellation eines zerstreuten und politisch meist abhängigen Judentums zu verändern.

Geographisch befinden wir uns im südlichen Teil der Landbrücke zwischen Asien und Afrika, einem Schmelztiegel von Natur und Kultur. Hier gibt es afrikanische Krokodile und Klippdachse und den asiatischen Bären. Politisch und kulturell ringen ägyptische und mesopotamische Imperien um Einfluß. Sprache und Schrift signalisieren, daß es trotzdem zur Entwicklung von Eigenem kam. Man schreibt weder ägyptische Hieroglyphen noch mesopotamische Keilschrift sondern eine aus zweiundzwanzig Buchstaben bestehende Konsonantenschrift. Gesprochen wird mit dem Hebräischen und später dem Aramäischen ein Dialekt der nordwestsemitischen Sprachfamilie, was auch als ein Hinweis auf die religiösen und kulturellen Verbindungen zwischen den unterschiedlichen Stadt- und Flächenstaaten des Raumes verstanden werden kann.

²V. Fritz, Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr., BE 2, Stuttgart 1996, 73-75 (Literatur).

Als zweites bezieht sich unsere Frage auf zwei bis heute existierende Religionen. Äußern wir uns zum Gott Israels, wie er im Tanach vorgestellt wird, so erfolgt dies im Angesicht von Juden, die bis heute von diesen Schriften her glauben und leben. Äußern wir uns zum Gott Israels, wie er im Alten Testament zur Sprache kommt, betrifft dies Glauben und Leben heutiger Christen. Die historische Frage und die Frage nach der Wahrheit und Gewißheit eines Glaubens wirken wechselseitig aufeinander ein. Methodisch können und müssen die Hinsichten unterschieden werden. Trennen lassen sie sich nicht, wie sowohl die theologische als auch die religions- bzw. kulturwissenschaftliche Diskussion unserer Tage zeigt.

Drittens ein Wort zur Quellenlage. Der Religionsgeschichtler versucht Steinen, Bildern und Schriften Einsichten zu entlocken. Trotz der zunehmenden Grabungsbefunde und eines neuen Interesses an der Ikonographie ergibt sich erst im Zusammenspiel mit der schriftlichen Überlieferung ein Bild der Verhältnisse.³ Da die epigraphischen Hinterlassenschaften in Palästina erstaunlich gering sind⁴, spielen dabei die biblischen Texte immer noch eine entscheidende Rolle. Ihre historische Auswertung wird durch zweierlei erschwert. Erstens haben wir es mit Tendenzschriften zu tun. Und zweitens liegt in der Regel eine längere Geschichte hinter ihnen. Die Forschung der letzten Jahrzehnte stellte besonders den Einfluß des 6.-2. Jh.s v. Chr. nachdrücklich heraus.

I

Wie haben wir uns die Religion des alten Israel vorzustellen?

Zunächst antwortet auf diese Frage die allgemeine Debatte um den Ein- oder Vielgötterglauben. Lange Zeit gab dabei der europäische Kulturraum und eine christliche Theologie den Rahmen vor. Der Monotheismus galt unstrittig als überlegen, was die Religionsgeschichte illustrierte. So versteht Zöckler in der dritten Auflage der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche aus dem Jahr 1904 Polytheismus schlicht als den „gelehrte(n) Namen für das, was sonst Abgötterei,

³Diese allgemeine Aussage erweist vor allem in den Perioden der Geschichte ihre Gültigkeit, in denen es an schriftlicher Überlieferung mangelt. Eindrücklich führt uns dies auch die neuere Debatte um Israel im 12. bis 10. Jahrhundert v. Chr. vor Augen, die sich traditionell mit den Stichworten des Exodus, der Landnahme, der Richterzeit und der Entstehung des Königtums verbinden – vgl. die neue Reihe „Biblische Enzyklopädie“ mit den unterschiedlichen Beiträgen von N. P. Lemche, *Die Vorgeschichte Israels. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Chr.*, BE 1, Stuttgart 1996; V. Fritz, *Die Entstehung Israels (Anm. 2)*; und W. Dietrich, *Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr.*, BE 3, Stuttgart 1997.

⁴Als neueste Gesamtedition im deutschsprachigen Bereich vgl. J. Renz, W. Röllig, *Handbuch der althebräischen Epigraphik I*, Darmstadt 1995.

Götzendienst oder Heidentum genannt wird.“⁵ „Das Wesen des Polytheismus oder der Verehrung einer Vielheit göttlicher Mächte statt des Einen wahren Gottes beruht auf einer Naturbefangenheit des durch die Sünde entarteten religiösen Gefühls und Verhaltens der Menschheit.“⁶ Die theologischen und philosophischen Vorgaben prägen unverkennbar die religionswissenschaftliche Definition. Polytheismus erscheint demnach als zu überwindende Vorstufe oder als Entartung. Der Artikel untermauert dies mit biblischen Texten oder Auszügen aus der christlich-theologischen Tradition.

Eine derartige Religionswissenschaft wird heute abgelehnt.⁷ Trotzdem finden sich auch in gegenwärtigen Debatten gelegentlich vergleichbare Züge – allerdings unter umgekehrten Vorzeichen. Nunmehr wird in einem „Lob des Polytheismus“⁸ die Überlegenheit einer toleranten und aufgeklärten Vielgötterei dem zur Ausgrenzung und Militanz neigenden Monotheismus gegenübergestellt. Religion soll, so das nachvollziehbare Interesse, ein friedliches Miteinander auf dem einen Globus nicht hindern, sondern vielmehr fördern. Diese normative Vorgabe kann allerdings nur zu rasch das historische Bild verzeichnen, auch dasjenige der Religion Israels. So läßt sich etwa der alttestamentliche Gottesglaube kaum auf eine „explizite(n) Gegenreligion“ reduzieren, die mit dem Auszug aus Ägypten einen Exodus aus der Welt vollzieht und das Bilderverbot gegen eine „allzu intensive(n) Beheimatung in dieser Welt“ erläßt.⁹ Diese These präsentiert Jan Assmann in seiner „gedächtnisgeschichtlichen Rekonstruktion“¹⁰ zu Moses dem Ägypter.¹¹ Damit charakterisiert er zugespitzt noch zu beschreibende Stränge des alttestamentlichen Gottesglaubens. Ein Gesamtbild wird daraus allerdings nur unter Ausblendung anderer Strömungen. Nur so läßt sich ein biblischer Monotheismus einem

⁵J. Zöckler, Artikel Polytheismus, RE³, begründet von J. J. Herzog, hg. von A. Hauck, Bd. 15, Gotha 1904³, 538-549, hier 538.

⁶Zöckler, Polytheismus, (Anm. 5), 539.

⁷Einen einführenden Überblick zur Entwicklung der Disziplin gibt F. Stolz, Grundzüge der Religionswissenschaft, VR 1527, Göttingen 1988.

⁸So der Titel einer Veröffentlichung von O. Marquard, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: Ders., Abschied vom Prinzipiellen, Reclam Universal-Bibliothek 7724, Stuttgart 1981, 91-116; vgl. auch St. Dietzsch, Krisis der Vernunft. Gespräch mit Kurt Flasch, SuF 48, Berlin 1996, 266-277.

⁹J. Assmann, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München und Wien 1998, 268 und 246.

¹⁰J. Assmann, Moses (Anm. 9), 249.

¹¹Die religionswissenschaftliche Systematik hinter diesen Thesen finden sich gerafft in J. Assmann, Monotheismus und Kosmotheismus: ägyptische Formen eines „Denken des Einen“ und ihre europäische Rezeptionsgeschichte, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Heidelberg 1993, bes. 45f.

ägyptischen Kosmotheismus gegenüberstellen. Wenn dann der weltferne Gott des Exodus in den Schriften des Alten Testaments als Schöpfer des Himmels und der Erden bezeichnet wird, so sieht Assmann darin eine Verwischung des ursprünglichen Gegensatzes, aus hellenistischer Zeit stammend.¹² Auch der Gebrauch des Toleranzbegriffs in der gegenwärtigen Diskussion, der wohl weder auf polytheistische noch auf monotheistische Religionen des Altertums sinnvoll angewandt werden kann, illustriert die Gefahr einer Überfremdung der historischen Analyse durch Gegenwartsinteressen.¹³

II

Wie haben wir uns die Religion des alten Israel vorzustellen?

Die alttestamentliche Fachdiskussion zu dieser Frage wurde bis weit über die Mitte dieses Jahrhunderts von einem breiten Konsens bestimmt. Er verbindet sich mit den Alttestamentlern Albrecht Alt, Martin Noth und Gerhard von Rad.¹⁴ Der Letztgenannte faßte ihn prägnant in seiner Theologie des Alten Testaments zusammen. Sein „Abriß einer Geschichte des Jahweglaubens“¹⁵ beschreibt eine Entwicklung, die von den reinen Anfängen über die Krisis kanaanäischer Beeinflussung nach der Landnahme und in der Königszeit bis zu deren Überwindung unter König Josia im 7. Jh. v. Chr. führt. Der Monotheismus der Exilszeit bildet dabei die stimmige Fortsetzung. Für von Rad steht fest, daß es einen Jahwismus ohne die Forderung der alleinigen Verehrung Jahwes nie gegeben hat: „denn der Ausschließlichkeitsanspruch des Jahweglaubens hat ja von Anfang an kein friedliches Nebeneinanderexistieren der Kulte geduldet. Ein Jahwekultus ohne das erste Gebot ist wirklich nicht vorstellbar.“¹⁶

Im Hintergrund läßt sich noch Ernest Renan erkennen, der eine Entsprechung von nomadischer Lebensweise und monotheistischen Religionsformen behauptete.¹⁷ Israel brachte demnach aus vorstaatlicher Zeit

¹²J. Assmann, Moses (Anm. 9), 269f. Die Rede von Gott als dem Schöpfer setzt bezeichnenderweise gerade zu dem Zeitpunkt ein, zu dem sich auch erste monotheistische Aussagen im Alten Testament finden – vgl. W. H. Schmidt, Alttestamentlicher Glaube, Neukirchen-Vluyn 1968, 233-243, und H. Spieckermann, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen, FRLANT 148, Göttingen 1989, 73-86.

¹³So schon K. Koch, Monotheismus als Sündenbock?, ThLZ 124 (1999), 874-884, in seiner detaillierten Besprechung des Assmann'schen Mosebuches.

¹⁴Ausführlicher findet sich die Entwicklung bei M. Köckert, Vom einen zum einzigen Gott. Zur Diskussion der Religionsgeschichte Israels, BThZ 15 (1998), 147-166, dargestellt.

¹⁵G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, Band I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München 1957, 13 (Überschrift zum ersten Hauptteil: „Abriß einer Geschichte des Jahweglaubens und der sakralen Institutionen in Israel“).

¹⁶G. von Rad, Theologie, (Anm. 15), 35.

¹⁷E. Renan, Œuvres complètes (Hg. H. Psichari), Bd. VIII, Paris 1958, 147.

eine Monolatrie der Wüste mit ins Kulturland. Albrecht Alt beschrieb den entsprechenden Gottesglauben in seiner These eines Gottes der Väter.¹⁸ Als Religion der umherziehenden Sippen fehlte die Bindung an einen festen Kultort. An ihre Stelle trat die personale Bindung an jenen Gott, der dem Stammvater erschienen war. Nach Exodus, Sinai und Landnahme wurde dieser Jahweglauben in einen sakralen Zwölf-Stämme-Bund, in eine Amphiktyonie, überführt, analog zu den griechischen und altitalischen Stämme- und Städtebünden. Die zunehmende Gefährdung der israelitischen Identität durch die Einflüsse des Kulturlandes rief die Propheten und die deuteronomische (dtn) Bewegung ins Leben. Sie überwand die Krisis und gaben dem Glauben an den einen und dann auch als einzig erkannten Gott seine bleibende Gestalt.

Dieses fulminante Gesamtbild wurde seit den späten 70er Jahren des 20. Jahrhunderts zunehmend in Frage gestellt. Vor allem drei Faktoren trugen dazu bei. Erstens erwiesen sich die tragenden Hypothesen als fragwürdig. Bekenntnisbildungen, wie das sogenannte „Kleine geschichtliche Credo“ in Dtn 26, das nach von Rad die Keimzelle des Hexateuchs gebildet haben sollte, wurden problematisiert, da sie textlich eindeutig späte Formulierungen darstellen. Die These von der nomadischen Religionsform vom „Gott der Väter“, die Vorstellung einer überwiegend von außen erfolgenden Landnahme und diejenige vom sakralen Stämmebund warfen mehr Fragen auf, als sie beantworteten.¹⁹

Die zweite Anfrage ging von der Datierung wichtiger Textstränge und Traditionen des Alten Testaments aus. Etwas summarisch kann man von einem Wandel sprechen, der von einer überwiegenden Frühdatierung zu einer späteren Ansetzung großer Werke in exilisch-nachexilische Zeit führte. Gehörte für von Rad etwa die jahwistische Quellenschrift des Pentateuchs in die Zeit einer von ihm so bezeichneten salomonischen Aufklärung des 10. Jh.s v. Chr., so sieht man den theologisch interessierten Jahwisten heute frühestens im 8. Jh., evtl. aber auch erst in exilischer Zeit am Werk.²⁰

Die dritte, etwas ausführlicher darzustellende Anfrage erwuchs aus der Archäologie. Neue Funde erschütterten das Bild eines königszeitlichen Jahwismus, der eine alleinige Verehrung Jahwes durch Israel, eine Mo-

¹⁸A. Alt, *Der Gott der Väter*, in: Ders., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Bd. I, München 1953, 1-78.

¹⁹Zur Neueinschätzung der literarhistorischen und traditionsgeschichtlichen Situation vgl. O. Kaiser, *Artikel Literaturgeschichte, Biblische*, TRE 21, 1991, 306-337, und die gängigen Einleitungen in das Alte Testament.

²⁰Zur Übersicht vgl. E. Zenger, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1995³, 66-176, und R. G. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*, UTB 2157, Göttingen 2000.

nolatrie also, als Norm kennt und so von einem kanaanäischen Polytheismus abgrenzbar ist. Unsere Kenntnis der nordsyrischen Verhältnisse des 2. Jt.s v. Chr. verbesserten sich entscheidend durch die Entdeckung der Hafenstadt Ugarit und ihrer Überlieferung. Das Bild für das 1. Jt. v. Chr. vervollständigte sich durch Funde aus Phönicien, Moab und aus dem Bereich der Aramäerstaaten. In ihnen zeigt sich teilweise eine deutliche Konzentration auf den Staats- bzw. Dynastiegott,²¹ was André Lemaire im Blick auf die ostjordanischen Flächenstaaten von „monolâtrique ou quasi-monolâtrique“ sprechen ließ.²² Die phönizischen Hafenstädte gesellen ein oder zwei weitere Gottheiten zum Stadtgott hinzu. Auch dies bedeutet gegenüber den vorhergehenden Verhältnissen eine Reduktion der Götterwelt.²³

Der Umfang der epigraphischen Zeugnisse in Israel und Juda selbst bleibt *bis dato* ausgesprochen bescheiden. Trotzdem erregten zwei Funde zurecht großes Interesse: die Inschriften aus Kuntillet Adschrud, 50 km südlich von Kadesch-Barnea, am Übergang zur heutigen Sinaihalbinsel gelegen, die dort auf zwei Vorratskrügen im Torbereich einer Karawanseerei entdeckt wurden, und Graffiti in einem Grab bei Chirbet el-Qom, 13 km westlich von Hebron.²⁴ Sie stammen aus dem 9. bzw. 8. Jh. v. Chr. und sind in der Deutung strittig. Die Pithoi aus Kuntillet Adschrud zeigen durch die beiden Wendungen des „Jahwe von Teman“ und des „Jahwe von Samaria“ eine lokale Bindung Jahwes. Teman und Samaria dürften hier als Region gemeint sein.²⁵ Zugleich sprechen die Texte von Jahwe und „seine(r) Aschera“, wobei unklar ist, inwieweit damit noch eine personal vorgestellte Göttin oder ein apersonales Symbol, der Holzpfehl, die Aschere, gemeint ist. Auf Ölkrügen in Tell Mique eingeritzt, finden sich Inschriften mit dem Wortlaut „heilig für Aschera“. Sie stammen aus dem 7. Jh. v. Chr. und belegen die Verehrung der Göttin.²⁶

²¹So verehrte man in Ammon Milkom, in Moab Kamosch und in Edom Qaus.

²²A. Lemaire, *Déeses et Dieux de Syrie-Palestine d'après les Inscriptions*, in: W. Dietrich und M. A. Klopfenstein (Hg.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, OBO 139, Fribourg 1994, 127-158, bes. 145.

²³Vgl. zur grundlegenden Orientierung H. Niehr, *Religionen in Israels Umwelt*, NEB.E 5, Würzburg 1998

²⁴J. Renz, W. Röllig, *Handbuch der althebräischen Epigraphik I*, Darmstadt 1995, 47-64 und 199-217 - neben einer Textwiedergabe auch zu den Fundumständen und zur Literatur.

²⁵Zu Teman als einer regionalen Größe vgl. die Erwähnung parallel zu Edom u. a. in Am 1,12 und Jer 49,7. Kritisch diskutiert J. Renz, *Handbuch* (Anm. 24), 61 Anm. 2, und J. Renz, W. Röllig, *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, Bd. II/1, Darmstadt 1995, 90, die These einer lokalen Bindung der Gottheit.

²⁶Vgl. U. Poplutz, *Tel Mique/Ekron. Geschichte und Kultur einer philistäischen Stadt*, BN 87 (1997), 69-99.

Gegen eine Deutung von „seine Aschera“ als Kultsymbol spricht auch, daß der Holzpfeiler dann zu einer Repräsentation Jahwes würde.²⁷ Dafür gibt es keinerlei Parallele. Obwohl die Konstruktion von Eigenname plus Suffix 3. maskulin Singular ausgesprochen selten vorkommt, deutet vieles damit auf ein personales Verständnis.

Dabei nimmt die Göttin in den Inschriften von Chirbet el-Qom allerdings nicht den gleichen Rang wie Jahwe ein. Segnender und Rettender ist Jahwe, der „um seiner Aschera willen“ eingreift. Das dabei mit Blick auf Aschera verwendete Lamed ist im Sinne eines Lamed relationis zu lesen²⁸: „Gesegnet war Urijahu vor Jahwe, der ihn vor seinen Feinden um seiner Aschera willen errettet hat.“ Die Dominanz Jahwes findet sich auch in einer der Inschriften auf Pithos 2 von Kuntillet Adschrud: „Jahwe gab ihm gemäß seinem Wunsch.“ Es bleibt zu fragen, ob die parallele Konstruktion לַיהוָה הַתָּמַן und לַאֲשֶׁרָתָה in der folgenden Zeile im Sinne eines Lamed-auctoris mit „durch Jahwe von Teman und seine Aschera“ die Segensquelle angibt. So wird zumeist übersetzt.²⁹ Diese Deutung schafft jedoch eine inhaltliche Spannung zur ersten Zeile, die ausschließlich Jahwe als Segensspender kennt. Diese Inkongruenz läßt sich vermeiden, wenn man das Lamed als Zweckbestimmung versteht: „um Jahwe von Teman und seiner Aschera willen“. Analog wäre auch die zweite Inschrift in Kuntillet Adschrud, Kagr (9): 10 zu deuten: „Ich segne dich um Jahwe von Teman und seiner Aschera willen. Es segne dich und behüte dich und sei mit meinem Herrn.“³⁰ Analog zu bekannten alttestamentlichen Formulierungen³¹ würde damit der Zweck des Tuns angegeben. Auch die singularische Rede verweist auf Jahwe als den Handelnden, der sich damit selbst als der alte und ursprüngliche Jahwe von Teman erweist und zugleich die Göttin der Fruchtbarkeit an seiner Seite bestätigt.

Derartige Funde lassen eine religiöse Welt erkennen, die sich nicht wie bisher als schlichtes Gegenüber von monolatrischem Jahwismus und polytheistischem Kanaanäertum verstehen läßt.

²⁷So schon H.-P. Müller, Kolloquialsprache und Volksreligion in den Inschriften von Kuntillet 'Ağrūd und Ĥirbet el-Qōm, ZAH 5, 1992, 31.

²⁸Vgl. E. Jenni, Die hebräischen Präpositionen Bd 1, Die Präposition Beth, Stuttgart 1992, 20.31f., H.-P. Müller, Kolloquialsprache (Anm. 27), 43, und J. Jeremias, F. Hartenstein, „JHWH und seine Aschera“. „Offizielle Religion“ und „Volksreligion“ zur Zeit der klassischen Propheten, in: Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte, B. Janowski, M. Köckert (Hg.), Gütersloh 1999, 115-117.

²⁹Renz, Handbuch (Anm. 24), 64.

³⁰Renz, Handbuch (Anm. 24), 62f., nimmt eine Inkongruenz zwischen den beiden Lamed an: „gegenüber Jahwe von Teman“ und „durch seine Aschera“, die grammatisch nicht begründbar ist.

³¹Vgl. etwa Ps 106,8.

III

Eingebettet in ein neues Interesse an der Religionsgeschichte werden daher gegenwärtig in der alttestamentlichen Wissenschaft unterschiedliche Gesamtbilder diskutiert. Drei davon sollen kurz vorgestellt werden.³²

Nach Bernhard Lang und Manfred Weippert ist die Religion des älteren Israel polytheistisch.³³ Erst eine sogenannte „Jahwe-allein-Bewegung“, die mit der Prophetie Hoseas im 8. Jh. v. Chr. erstmals greifbar wird, setzt durch eine radikale Reduktion der polytheistischen Götterwelt Israels eine polemisch-intolerante Jahwe-Monolatrie durch. Zunächst tritt sie als Minderheit auf, verbindet sich spätestens unter Josia jedoch mit der jüdischen Staatstheologie und deren Interessen.

Ein partiell gegenläufiges Programm vertreten Othmar Keel und Christoph Uehlinger. Sie erkennen in Jahwe einen seit dem 10. Jh. v. Chr. in Israel „weitgehend monolatrisch“ verehrten Sturm- und Kampfgott. In der offiziellen Theologie der Königszeit wachsen ihm, vor allem unter ägyptischem Einfluß, unterschiedlichste Eigenschaften und Funktionen zu. So wandelt er sich „zu einem kalkulierbaren, dynastischen und universalen Gott“.³⁴ Als Herr des Jerusalemer Tempels übernimmt er etwa die Funktion des Sonnengottes, der für Recht und Gerechtigkeit sorgt. Für Keel beginnt mit diesem Prozess der Weg zu einem „kumulativen Monotheismus“³⁵. Seit dem 7. Jh. v. Chr. wird dieser integrative Prozess durch exklusiv-polemische Tendenzen überlagert. Auch hier werden erneut „revolutionäre(n) Umschwünge(n)“ beginnend mit Elia, Elisa und Hosea³⁶ und dann vor allem durch die dtn Bewegung seit Hiskia angenommen.³⁷

Herbert Niehr sieht in einem dritten Entwurf zunächst analog zu Keel und Uehlinger Jahwe als den südpalästinischen Wettergott, der sich zum

³²Ausführlicher hat M. Köckert, Von einem zum einzigen Gott. Zur Diskussion der Religionsgeschichte Israels, BThZ 15 (1998), 137-175, die Positionen unter den Stichworten Reduktion, Integration und Identifikation dargestellt – vgl. dort auch weitere Literatur.

³³Mit dieser Aussage beginnt B. Lang seinen Artikel „Zur Entstehung des biblischen Monotheismus“, ThQ 166 (1986), 135-142.

³⁴O. Keel, C. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole, QD 134, Freiburg 1993², 282.

³⁵Diesen Begriff verwandte O. Keel auf der Sitzung der Fachgruppe Altes Testament am 2.6.2000 für diesen Sachverhalt.

³⁶So Keel, Uehlinger, Göttinnen (Anm. 34), 297.

³⁷2.Kön 19,19 stellt demnach das älteste monotheistische Bekenntnis dar. Dahinter erkennt O. Keel, Sturmgott – Sonnengott – Einziger. Ein neuer Versuch, die Entstehung des jüdischen Monotheismus historisch zu verstehen, BiKi 49 (1994), 91, das historische Ereignis der Verschonung Jerusalems durch Sanherib im Jahr 701 v. Chr., das als Sieg Jahwes verstanden werde.

Reichs- und Dynastiegott entwickelt. In Jerusalem werde er als Kerubenthroner nach phönizischem Vorbild verehrt. In Samaria identifiziere man ihn mit dem phönizischen Baal(schamem). In beiden Fällen sei ihm eine weibliche Gottheit beigegeben. Erst in nachexilischer Zeit wandle er sich zum alleinverehrten Jahwe, der von Baalschamem die Attribute des „höchsten Gottes“ übernehme. Der phönizische Vorstellungskomplex hat sich nach Niehr während des 1. Jt.s v. Chr. im westsemitischen Kulturraum entwickelt. Baalschamem habe dort die Rolle Els als höchstem Gott übernommen und liefere nun die Motive³⁸ für eine monotheistische Jahweinterpretation. Ob dieser höchste Gott Jahwe im eigentlichen Sinn monotheistisch verstanden wurde, fragt er gelegentlich an.³⁹ Die religionsgeschichtliche Grundthese zu Baalschamem wurde in einer detaillierten Durchsicht des epigraphischen Materials von Karen Engelken mittlerweile mit guten Gründen bestritten.⁴⁰ Problematisch erscheint darüber hinaus auch die konsequent nachexilische Ansetzung des Prozesses und die damit verbundene durchgehende Spätdatierung der Jerusalemer Kultrationen.

Lassen Sie mich nach dieser Durchsicht eine erste Zwischenbilanz ziehen. Übereinstimmend mit den meisten Entwürfen wird man die Wurzeln des protoisraelitischen Jahwismus im Grenzgebiet der Edomiter und Midianiter, also östlich des roten Meeres zu suchen haben. Alte Traditionen, die sich in Ri 5,4f., Ps 68,8ff., Hab 3,3 oder Dtn 33,2 spiegeln, bringen ihn mit dem Gebiet Edoms, Temans, Seirs oder dem Gebirge Paran in Verbindung.⁴¹ In die gleiche Richtung weisen die Inschriften von Kuntillet Adschrud und Chirbet el-Qom, wie wir gesehen haben. Die Texte verorten Jahwes Wohnsitz, den Berg Sinai, in diesem Gebiet, so daß er ursprünglich nicht auf der gleichnamigen Halbinsel zu finden war.⁴² Auf dem Berg thronend fungiert er als Wettergott und gewährt den umwohnenden Sippen seinen Schutz. Neuere Untersuchungen zu Religionsformen des 11. bis zum 2. Jahrtausend desselben Raumes legen es

³⁸Dazu zählt die Götterversammlung, der Göttersitz auf dem Zaphon bzw. Zion sowie Schöpfungs- und Chaoskampfvorstellungen.

³⁹H. Niehr, *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.*, BZAW 190, Berlin 1990, 89f.197.205ff.

⁴⁰K. Engelken, *BAALŠAMEM. Eine Auseinandersetzung mit der Monographie von H. Niehr, Teil I und Teil II*, ZAW 108 (1996), 233-248 und 391-407.

⁴¹Vgl. immer noch L. E. Axelsson, *The Lord rose up from Seir. Studies in the history and tradition of the Negev and Southern Judah*, CB.OT 25, Lund 1987.

⁴²Zur Diskussion vgl. E. A. Knauf, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.*, ADPV, Wiesbaden 1988, und D. B. Reford, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton 1992. Zu seiner späteren Lokalisierung auf der Halbinsel Sinai vgl. P. Maiberger, *Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiproblem*, OBO 54, Fribourg 1984.

nahe, daß dieser frühe Jahwismus wie sein Umfeld Gott ohne Kultbild verehrte. Freilichtheiligtümer mit Masseben ersetzen dabei Tempel und Kultstatuen.⁴³

Unter den Bedingungen des Kulturlandes und d. h. unter ägyptischem und nordwestsemitischem Einfluß sowie im Zusammenhang mit der sukzessiven Konstituierung des Königtums wandelt sich dieser Jahwismus. Seine bloße Kennzeichnung als „natürliche polytheistische Religion des vorexilischen Israel“⁴⁴ bleibt zu undifferenziert und steht weiterhin im Bann der Monotheismus – Polytheismus Debatte. Er bringt vielmehr das Erbe westsemitischer und speziell palästinischer Traditionen mit, wie man etwa an der faktischen Bildlosigkeit erkennen kann. Was sich dabei im einzelnen vollzieht, läßt sich bisher nur ansatzweise beschreiben. Erkennbar ist allerdings das Profil eines integrativen Jahwismus, der im Nord- und Südreich unterschiedliche Einflüsse aufnimmt und Teil der polytheistischen Welt dieser Region ist.

IV

Die aufgeworfenen historischen Fragen wurden in den letzten Jahrzehnten verstärkt mittels religionssoziologischer Unterscheidungen angegangen. Schon der alten Formgeschichte war diese Dimension bei ihrer Bemühung um den Sitz im Leben, also dem Verwendungszusammenhang der Texte, bewußt. So werden die Bereiche der Familien-, Orts- und Staatsreligion als verschiedene Ebenen religiöser Systeme voneinander abgehoben.⁴⁵ Zugleich wird zurecht auf die enge wechselseitige Beeinflussung zwischen den Bereichen hingewiesen.⁴⁶ Will man im Sinne einer Arbeitshypothese Schwerpunkte herausstellen, so zeigt die Familienreligion eher eine polytheistische Pluralität im Außenbild und eine Einheitlichkeit im Innenverhältnis. In einem Volk und an einem Ort können verschiedene Familien ihre je eigenen Gottheiten verehren. Nimmt man etwa die Namensgebung zum Maßstab, so finden sich in der Königszeit zunächst vor allem El- und Jahwehaltige Namen nebeneinander.⁴⁷ Erst in der späten Königszeit dominieren die Jahwe-Namen. Innerhalb

⁴³T. N. D. Mettinger, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context* CB.OT 42, Stockholm 1995.

⁴⁴B. J. Diebner, Art. Gottesdienst, TRE 14, 1986, 20.

⁴⁵R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* 1, ATD.E 8/1, Göttingen 1992, u. a. 38-43.

⁴⁶Auf die „Durchlässigkeit der verschiedenen Ebenen und ihre globale Kohärenz“ haben Keel und Uehlinger, *Göttinnen* (Anm. 34), 472 erneut aufmerksam gemacht.

⁴⁷Vgl. die Statistik bei J. D. Fowler, *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew*, JSOT.S 49, Sheffield 1988, 366f., und dazu Albertz, *Religionsgeschichte* 1 (Anm. 46), 146f.

der Familie verehrt man allerdings nur eine Gottheit.⁴⁸

Auf der Ortsebene zeigt sich eine bunte Vielfalt von Kultorten und -symbolen. Dazu gehörte im königszeitlichen Juda und Israel ganz offensichtlich das Höhenheiligtum, die nahegelegene *bamah*⁴⁹, mit einem freistehenden Altar, evtl. mit Massebe und Kultpfahl, der Aschere. Noch die Polemiken der Dtr bestätigen dieses Bild.

Der Staatskult findet sich in Juda zentralisiert in der Hauptstadt Jerusalem und am dortigen Tempel. Hier bildet sich nach und nach eine offizielle Jahwereligion heraus, beeinflusst von westsemitischen Stadt- und Territorialherrschaften. Man hat dabei immer wieder von einem „offiziell geförderten Synkretismus“⁵⁰ gesprochen, um kenntlich zu machen, daß wir es mit einem Jahwismus zu tun haben, der mit großer Selbstverständlichkeit ihm bisher fremde Elemente des Kulturlandes und altorientalischer Königs- und Tempeltheologie aufgreift. Die Entwicklung des Nordreichs mit seinem nationalen Heiligtum in Bethel ist nicht frei von diesen Tendenzen, scheint aber vielschichtiger.⁵¹

V

Bisher haben wir einen ausschließlich religionsgeschichtlichen Zugang zu unserer Frage gewählt. Lassen Sie uns nun vom Selbstverständnis der Überlieferung her fragen: Worin besteht das Spezifische der alttestamentlichen Rede von Jahwe? Und läßt sich von diesem *proprium* her die Frage nach den Ursachen für die weitere Entwicklung beantworten?

Auskunft kann dabei von einem Text erwartet werden, der wie kaum ein anderer im Judentum als Verdichtung des eigenen Gottesglaubens verstanden wurde: das sogenannte *Sch^ema Jisrael* in Dtn 6,4-6. Aber nicht nur die Wirkungsgeschichte⁵² empfiehlt diesen Abschnitt. Auch seine Zugehörigkeit zum 5. Mosebuch als dem sachlichen und historischen *nucleus* der Tora, die selbst wiederum die Mitte des Tanach bildet, lassen ihm eine zentrale Stellung zukommen. Darüber hinaus handelt es sich um einen Text, der eine Brücke schlägt zwischen den breiten narrativen Traditionen, in denen die alttestamentliche Überlieferung sich ihrer

⁴⁸Wird man die familiäre Frömmigkeit in der Königszeit eher als einen Ort polytheistischer Vielfalt anzusprechen haben, so kommt ihr mit dem Exil und in der nachexilischen Zeit eine prägende Kraft für die Umformung eines partiell diskreditierten Jahwismus zu.

⁴⁹Vgl. M. Gleis, *Die Bamah*, BZAW 251, Berlin und New York 1997.

⁵⁰J. A. Soggin, *Der offiziell geförderte Synkretismus während des 10. Jahrhunderts*, ZAW 78 (1966), 179-304.

⁵¹Ein Überblick findet sich bei Albertz, *Religionsgeschichte I* (Anm. 46), 212ff.

⁵²J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion*, Berlin und New York 1972, 376f., und A. Finkel, *Artikel Glaubensbekenntnis(se)*, III (Judentum), TRE 13, 1984, 388-192.

Gotteserfahrung vergewisserte, und unseren systematischen Interessen als Theologen oder Religionswissenschaftlern.

Der Abschnitt beginnt in V,4 mit einem kurzen Aufruf und einem Bekenntnis⁵³: שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד

Syntaktisch haben wir es mit zwei parallelen Nominalsätzen zu tun, die folgendermaßen zu übersetzen sind: „Jahwe ist unser Gott, Jahwe ist einzig“.⁵⁴

Die erste Satzhälfte fordert dazu auf, Jahwe als den eigenen Gott zu verstehen. In individuellen Gebeten finden wir solche Bekenntnis- und Vertrauensaussagen häufig: „Du (Jahwe) bist mein Gott“.⁵⁵ Zugleich spiegelt diese Formulierung den Verheißungssatz „Ich bin Jahwe, dein/euer Gott“. Der Mensch antwortet auf Gottes Zusage.

Die zweite Satzhälfte wurde immer wieder als Bekenntnis zur wesenhaften Einheit Jahwes verstanden: „Jahwe ist einer“. Philosophisch wollte ein Maimonides damit jede Pluralität innerhalb Gottes ausschließen.⁵⁶ Religionsgeschichtlich wird auf dem Hintergrund der obigen Befunde neuerdings auf die Rede von Jahwe von Teman und Samaria hingewiesen. Monojahwistisch schreite Dtn 6,4 gegen die Vielheit der Erscheinungsformen Jahwes in den Lokalkulten ein. Kratz gab zu Bedenken, ob mit dieser Sinngebung nicht ein frühes, dtn Verständnis von Dtn 6,4f. greifbar werde.⁵⁷ Daß diese Sicht ohne Entsprechung in der biblischen Literatur bleibt, hinge demnach mit einer Neuinterpretation der Stelle durch die späteren Ergänzter zusammen, die mit der Einfügung des Dekalogs in Dtn 5,1-6,3 und der weiteren Paränese in Dtn 6,6ff; 7-11 eine Sinnverschiebung hin zu dem einzigartigen Gottesverhältnis Israels zu Jahwe vornähmen.⁵⁸ Mit dieser Interpretation eines älteren *Sch^ema* wäre dann eine Stimme hörbar, die ohne weiteren Widerhall geblieben ist. Auch wenn diese Deutung nicht auszuschließen ist, so verwundert es doch, daß das Dtn im Zusammenhang der Zentralisation des Kultes in Jerusalem und damit in Partien des älteren dtn Gesetzes nie auf die Gefahr eines Polyjahwismus hinweist. Auch die weitere, innerbiblische Wirkungsgeschichte von Dtn 6,4 weiß von dieser Bedrohung des Jahwismus' nichts mehr.⁵⁹ So liegt die alternative Deutung wohl auch für die dtn Fassung des *Sch^ema* näher.

⁵³Vergleichbare Bildungen finden sich frühchristlich in Phil 2,11; 1.Kor 8,6 oder Rö 10,9.

⁵⁴Zur Diskussion vgl. T. Veijola, Höre Israel! Der Sinn und Hintergrund von Deuteronomium VI 4-9, VT XLII (1992), 528-541.

⁵⁵Ps 22,11; 31,15; 63,2; 86,2; 140,7 und 143,10.

⁵⁶Maimonides, Mischne Tora. I-IV, Amsterdam 1702, I 7.

⁵⁷Kratz, Komposition (Anm. 20), 128.130f.

⁵⁸Kratz, Komposition (Anm. 20), 131-133.

⁵⁹So auch Veijola, Sinn (Anm. 55), 530ff.

Interpretiert man nun die prädikative Zuordnung von Gottesname und Zahlwort innerhalb dieses synonymen Parallelismus, so ist das Zahlwort יְהוָה an dieser Stelle im Sinn eines emphatischen „einzig“ zu verstehen. Auf dem Hintergrund der vorangehenden Aussage wird „unser Gott“ als „unser einziger Gott“ verstanden.⁶⁰ In einer exklusiven Weise wird damit Jahwe an Israel und Israel an Jahwe gebunden. Daß wir es noch nicht mit einem universalen Anspruch zu tun haben, macht die spätere Wiederaufnahme der Bekenntnisformel in Sach 14,9 deutlich:

„Dann wird Jahwe zum König werden über die ganze Erde. An jenem Tag wird gelten ⁶¹: $\text{יְהוָה יְהוָה וְשֵׁמוֹ יְהוָה}$ – Jahwe ist einzig und sein Name ist einzig.“⁶²

Wir stehen mit Dtn 6,4 vor dem, was Timo Veijola „eine programmatische Bekenntnisformel ... der dtn Reformbewegung“ genannt hat.⁶³ Das Bekenntnis wird in V.5 um eine ethische Folgerung erweitert: „Und du sollst Jahwe, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit aller deiner Kraft.“⁶⁴

Wie kommt es ab dem 7. Jh. v. Chr.⁶⁵ zu einem exklusiven Jahwis-

⁶⁰So Veijola, Sinn (Anm. 55), 532f. Dort finden sich eine ausführlichere Begründung der Übersetzung. In der Sache parallel versteht auch N. Lohfink, J. Bergman, Artikel יְהוָה , ThWAT I, Sp. 211.213f.

⁶¹Diese Übersetzung bemüht sich um eine sinngemäße Wiedergabe der hebräischen Form von „sein“.

⁶²Eine Stütze findet diese Interpretation auch in der neutestamentlichen Wirkungsgeschichte in Mk 12,28-34 und in der jüdischen Auslegungstradition, wie Veijola, Sinn (Anm. 55), 534-536 sie knapp referiert.

⁶³T. Veijola, Das Bekenntnis Israels. Beobachtungen zu Geschichte und Theologie von Dtn 6,4-9, ThZ 48 (1992), 376.

⁶⁴Zur Liebesforderung vgl. H. Spieckermann, Mit der Liebe im Wort, in: R. G. Kratz, H. Spieckermann, Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium, FS L. Peritt, FRLANT 190, Göttingen 2000, 190-205. Mit anderen weist er darauf hin, daß die Liebesforderung noch nicht im dtn Gesetz verankert war (ebd., 191f.).

⁶⁵Trotz des insgesamt legendarischen Charakters von 2.Kön 22-23, das die Kultpolitik Josias als Reaktion auf den Fund des Dtns erklärt, weisen eine Reihe von Indizien ins Umfeld der antiassyrischen Politik Josias (639-609 v. Chr.) als Entstehungszeit des Grundbestandes des Dtns. Die Parallelen zur Topik der assyrischen Staatsverträge, die sich im Grundbestand und in den späteren Ergänzungen finden, markieren dabei den frühest möglichen Zeitraum der Ansetzung. Auf dem Hintergrund der Analyse von Dtn 13 und in kritischer Auseinandersetzung mit weitergehenden Folgerungen bei E. Otto kommt M. Köckert, Zum literargeschichtlichen Ort des Prophetengesetzes Dtn 18 zwischen Jeremiabuch und Dtn 13, in: R. G. Kratz und H. Spieckermann, Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium, FS L. Peritt, FRLANT 190, Göttingen 2000, 82-85, zu der gleichen Aussage. Mit Kratz, Komposition (Anm. 20), 137, ist vor allem nach der theologischen Programmatik der Grundschrift und nach deren historischen Plazierung zu fragen. Dabei kann die Situation nach der Zerstörung des Nordreiches im Jahr 701 v. Chr. und die beginnende Auseinandersetzung mit den massiver werdenden assyrischen Einflüssen in Juda als plausibler Anlaß für die dramatischen Reformen im Bereich von Recht und Kult verstanden werden.

mus, wie er im Hintergrund einer solchen Bekenntnisaussage erkennbar wird? Das *Sch^ema* selbst deutet zwei Einflußbereiche an. Zunächst hebt es Jahwe als den Einzigen heraus. Damit reiht es sich in eine polytheistische Redeweise zur Unvergleichlichkeit und Einzigkeit von Göttern ein, wie sie sich in Ägypten und in Mesopotamien findet.⁶⁶ So können mehrere Götter in einer Stadt oder einem Gebiet zugleich belobigt werden. Ein monotheistisches Verständnis verbietet sich also. Der Unübertroffene, der alle Überragende wird in einer relativen Abstufung anderen Göttern vorgeordnet, ohne daß damit ein kategorialer Unterschied gemacht werden soll. Oswald Loretz hat wiederholt darauf hingewiesen, daß sich entsprechende Einzigkeitsaussagen auch im direkten nordwestsemitischen Umfeld Israels finden. So wird in den ugaritischen Texten El als der einzige Vater der Götter und Menschen verehrt.⁶⁷ Baal ist davon unterschieden als der einzige Wettergott: „Einzig ich bin es⁶⁸, der herrscht über die Götter, der fett macht Götter und Menschen, der sättigt die Menge der Erde!“ (KTU 1.4 VII 49b-52a) Einzigkeit wird hier als partielle, funktionale Überlegenheit einer Gottheit verstanden und strukturiert die polytheistische Götterwelt.

Die Verwendung der Einzigkeitsaussage in Dtn 6 enthält nun keine Aufgabenbestimmung, auf die sie bezogen wäre. Der Wirkungsbereich Jahwes wird weder funktional noch geographisch eingegrenzt. Vielmehr wird seine Einzigkeit als Bindung an dieses eine Volk Israel ausgesagt. Als „unser Gott“ ist er der „Einzig“.

Der nachdtn Abschnitt Dtn 32,8f. faßt das Gemeinte treffend zusammen:

„Als Eljon die Völker verteilte, als er die Menschen aussonderte, die Grenzen der Völker feststellte nach der Zahl der Söhne Els,⁶⁹ da ward Jahwes Teil Jakob, Israel sein abgemessener Erbbesitz.“

Im jetzigen Zusammenhang soll diese Aussage monotheistisch verstanden werden.⁷⁰ Dahinter wird die mythische Rede von El, dem Götterkönig sichtbar. Bei der Aufteilung der Erde erhält Jahwe seinen

⁶⁶Textbeispiele finden sich bei O. Loretz, *Des Gottes Einzigkeit. Ein altorientalisches Argumentationsmodell zum „Schma Jisrael“*, Darmstadt 1997, 143-152.

⁶⁷Th. Mooren, *Paternité et Généalogie dans la pensée religieuse de l'ancien Proche-Orient*, Vol. I-II, Thèse du Doctorat en Théologie, Institut Catholique de Paris, 1979, 134-148.380-398; Ders., *Macht und Einsamkeit Gottes. Dialog mit dem islamischen Radikal-Monotheismus*, Würzburg/Altenberge 1991, 92-95.

⁶⁸Wörtlich: „meine Einzigkeit“ (Übersetzung mit O. Loretz, *Die Einzigkeit Jahwes (Dtn 6,4) im Licht des ugaritischen Baal-Mythos*, aus: M. Dietrich, *Vom alten Orient zum Alten Testament*, FS von Soden, Neukirchen-Vluyn 1995, 243).

⁶⁹M bietet hier eine dogmatische Korrektur – vgl. Q und LXX.

⁷⁰Vgl. die klaren Aussagen in Dtn 32,39.

Anteil, der nicht, wie es von der geographischen Redeweise her zu erwarten wäre, in einem Gebiet, sondern in „Jakob“ und „Israel“⁷¹, also einem Volk besteht.

Eine solche Verbindung eines Gottes mit einem bestimmten Volk ist nach unserer bisherigen Kenntnis singular im Bereich der Religionen des Alten Orients.⁷² Das Volk tritt damit an die Stelle, die etwa in Ägypten der Pharaos einnimmt. Und die Deuteronomiker und Deuteronomisten ziehen daraus auch die entsprechenden Folgerungen. Das Volk empfängt Weisungen und Gebote. Es agiert verantwortlich als Subjekt der Geschichte.⁷³ Es lebt vor und mit dem einen Gott, seinem einzigen. Und wer von diesem Gott erzählen will, der erzählt keine Göttergeschichten, sondern Geschichten von Heil und Unheil, die Gott in Vergangenheit und Gegenwart dieses Volkes schreibt.

Schon historischer Wahrscheinlichkeit folgend, ist kaum damit zu rechnen, daß eine solche Umprägung gemeinorientalischer Denkmuster ad hoc als freie Schöpfung der Deuteronomiker entsteht. Von allgemeinen Überlegungen her wäre zu erwarten, daß sich in einem solchen Bekenntnissatz Erfahrungen und Traditionen verdichten. Das gilt umso mehr, wenn er eine programmatische Funktion übernimmt, wie das spätestens für die erweiterte Fassung Dtn 5-11 gilt. Diese allgemeinen Überlegungen treffen mit Dtn 6,4 auf einen zweigliedrigen Text, der offensichtlich geprägtes kultisches Gut enthält.⁷⁴ Darauf ist unter Verweis auf 1.Kön 18,39; Jos 24,18b = Ps 95,7 und Jer 33,2b wiederholt aufmerksam gemacht worden.⁷⁵

Lassen Sie uns, bevor wir den Gedanken weiter verfolgen, kurz an die vorangegangenen Überlegungen anknüpfen: Der Wetter- und Schutzgott Jahwe aus dem Grenzgebiet Edoms und Midians erscheint in einer kultischen Formel, deren Herkunft bereits vor dem 7. Jh. wahrscheinlich ist, verbunden mit dem Volk Israel. Andere kultische Texte der Jerusalemer Tempeltheologie wie Ps 29 oder Ps 47 identifizieren ihn mit El, dem Götterkönig und Schöpfer der Erde. Zugleich usurpiert er die Funktionen eines Wettergottes Baal, was angesichts der eigenen Ursprünge nicht verwundert. Die Texte zeigen einerseits also eine zunehmende Konzen-

⁷¹Die masoretische Variante liest „sein Volk“.

⁷²O. Loretz, Die Einzigkeit Jahwes (Anm. 68), 219¹⁷ und 262²⁴⁹⁻²⁵¹.

⁷³J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, München 1992, 75-78, versucht Israels Umgang mit der fundierenden Erinnerung von demjenigen seiner altorientalischen Umwelt abzugrenzen: „Wo die Nachbarkulturen sich auf kosmische Mythen gründen, setzt Israel einen geschichtlichen Mythos ein und *verinnerlicht* dadurch sein *geschichtliches Werden*“ (ebd. 78).

⁷⁴Der Wechsel von singularischer Anrede zu Wir-Aussagen weist auf eine Zweischichtigkeit hin, so daß die alte Formel in V.4a zu finden ist.

⁷⁵Vgl. die Zusammenstellung bei O. Loretz, Die Einzigkeit Jahwes (Anm. 68), 67²⁸⁸.

tration göttlicher Gestalten und Kräfte auf Jahwe. Andererseits finden wir diesen, noch ganz in polytheistischer Denkweise qualifizierten, potenten Gott Jahwe⁷⁶ gebunden an ein Volk.

Welche Erfahrungen stehen hinter diesen Vorgängen? Wie kann ein Judäer das Sch^ema als plausibles Bekenntnis hören? Will man angesichts der schwierigen Quellenlage nicht auf jede historische Herleitung verzichten, so bieten sich zunächst zwei Erfahrungsbereiche an: die Auszugstradition und die sogenannte Philisterzeit eines Saul und David mit dem Schutz- und Kriegsgott Jahwe⁷⁷. Die Rede vom Exodus findet sich alttestamentlich als Gründungserzählung des Volkes ausgebildet.⁷⁸ Dahinter steht vermutlich eine Rettungserfahrung protoisraelitischer Gruppen oder Stämme. Sie wird in Ex 14* und Ex 15,21 greifbar. Beide Texte lassen hinter der Exoduserfahrung „den glückhaften Ausgang einer kriegerischen Auseinandersetzung mit Ägypten“ erkennen, „den die Israeliten auf Jahwes Eingreifen zurückführen.“⁷⁹ Dies variiert die alte These Wellhausens vom Kriegslager als Wiege (nun) der Jahwereligion. Spätestens seit der Philisterzeit schließt diese Religion derartige Rettungserfahrung mit dem kriegerischen Jahwe ein. Welche Gestalt auch immer die einzelnen Erfahrungen hatten, sie wurden mit Jahwe verbunden, sekundär ausgeweitet und für ganz Israel in Anspruch genommen. Als Besonderheit kristallisiert sich ein Schutzgott heraus, der nicht mehr allein einzelnen israelitischen Sippen und auch nicht mehr nur einem jüdischen Königshaus, sondern dem Volksganzen verpflichtet ist.

⁷⁶Vgl. zu ähnlichen Überlegungen K. Koch, Die hebräische Sprache zwischen Polytheismus und Monotheismus, in: Ders., Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 1991, 25-64, bes. 37-43. Im einzelnen wären allerdings die von Koch herangezogenen Belege auf ihr Alter zu befragen, so daß sich eine gewisse Reduktion des für die vorexilische Zeit in Anschlag gebrachten Materials ergeben wird.

⁷⁷S.-M. Kang, Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East, BZAW 177, Berlin und New York 1989.

⁷⁸Hos 12,10 und 13,4a.5, die nach H. Pfeiffer, Das Heiligtum von Bethel im Spiegel des Hoseabuches, FRLANT 183, Göttingen 1999, zum ältesten Spruchgut des Hoseabuches gehören. In ihr wird der israelitische Staatskult im „urzeitlichen“ Geschehen des Exodus verankert. Kratz, Komposition (Anm. 20) datiert seine zunächst eigenständige „Exoduserzählung“ bald nach 720 v. Chr. Sie formuliere mit dem Exodusbekenntnis aus Ex 2-Jos 12* (vgl. Tabelle, ebd., 303) „eine geschichtstheologische Alternative“ (294) zur Monarchie.

⁷⁹C. Levin, Der Jahwist, FRLANT 157, Göttingen 1993, 396. Trotz deutlich differierender Rahmenvorstellungen erkennt auch Kratz, Komposition (Anm. 20), 292, in Ex 12-15* eine ursprünglich selbständige Überlieferung derartigen Inhalts. Funktional könnten diese Erzählungen der „Legitimation des israelitischen Königtums“ gedient haben und zeitlich somit auch vor 720 v. Chr. existiert haben (ebd., 294). Das Exodusbekenntnis selbst setzt nach Kratz den Untergang der Monarchie im Jahr 720 v. Chr. voraus (ebd.).

Der Jahwismus empfängt von den verschiedensten Seiten her eine Tendenz zur inklusiven Monolatrie. Erst die Erfahrungen der Assyrerzeit lassen aus einem pluralen Mit- und Nebeneinander zunehmend eine exklusiv-polemische Monolatrie werden. Sie setzt für uns erkennbar mit dem Grundbestand des Dtns ein und gewinnt im dtr Geschichtswerk eine ausgereifte Gestalt.⁸⁰ Unter dem Eindruck der Zerschlagung des Nordreiches 722 v. Chr. und der bleibenden Dominanz der Assyrer setzt ein Ringen um die eigene Identität ein. Die Erfassung des Eigenen geht dabei Hand in Hand mit der Wahrnehmung des Fremden und einer Abgrenzung von ihm.

VI

Es gehört nun zu den Stereotypen der gegenwärtigen Debatte, daß sich diese exklusiv-polemische Tendenz beim Übergang zum Monotheismus notwendig verschärfte. Manchen erscheint ein alttestamentlicher Monotheismus ohne dieses Element nicht denkbar: „Die Strategie der Abgrenzung ist nur die Kehrseite der Alleinverehrung.“⁸¹ Nun entsteht nach dem Verlust von Königtum und Tempel im Jahr 587 v. Chr. tatsächlich ein Jahweglaube, für den dieses Diktum zutrifft. Deuteronomische Theologie wird dabei weiterentwickelt, als Werk der sogenannten Deuteronomisten und ihrer Nachfolger, prägnant nachzulesen in Dtn 4⁸².

„Frage doch nach den vorigen Tagen, die vor dir waren, von dem Tag an, da Gott Adam auf der Erde schuf, und von einem Ende des Himmels bis zum anderen, ob je etwas so Großes geschehen ist: Hat irgendein Volk je die Stimme Gottes gehört, aus dem Feuer redend, wie du es gehört hast, und ist doch am Leben geblieben? Oder hat irgend ein Gott je versucht, zu kommen und sich ein Volk aus einem anderen Volk zu holen, ... , so wie das alles Jahwe, eurer Gott, in Ägypten für euch vor deinen Augen getan hat? Du bekamst es zu sehen, um zu erkennen, daß Jahwe der Gott ist, und daß es außer ihm keinen anderen gibt. Vom Himmel her hat er dich seine Stimme hören lassen, um dich zu erziehen, und auf der Erde hat er dich sein großes Feuer sehen lassen, und seine Worte hast du aus

⁸⁰Vorstufen dazu schon in den Eliaerzählungen oder in den hoseanischen Prophetien sehen zu wollen, erscheint zunehmend problematisch – zu Elia vgl. schon E. Würthwein, *Die Bücher der Könige*. 1.Kön 17- 2.Kön 25, ATD 11,2, Göttingen 1984, 269-272; zu Hosea R. G. Kratz, *Erkenntnis Gottes im Hoseabuch*, ZThK 94 (1997), 1-24, und H. Pfeiffer, *Das Heiligtum von Bethel* (Anm. 78).

⁸¹M. Köckert, *Von einem zum einzigen Gott* (Anm. 14), 174.

⁸²Zur Grundschrift gehören Dtn 4,1-4.9-14, zur ersten Erweiterung 4,15.16a*.19-28 und zur zweiten 4,29-35. Eine ausführliche Analyse findet sich bei D. Knapp, *Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation*, GThA 35, Göttingen 1987.

dem Feuer gehört, und du bist doch am Leben geblieben. Denn er liebte deinen Vater und hat seine Nachkommen nach ihm erwählt, und durch sein Angesicht führte er dich aus Ägypten heraus mit seiner großen Macht. Er wird Völker, die größer und kräftiger sind als du, vor dir vertreiben; er wird dich hineinkommen lassen, um dir ihr Land zum Erbteil zu geben, wie es heute ist. Dann sollst du erkennen und dir zu Herzen nehmen, daß Jahwe Gott ist, im Himmel droben und auf Erden drunten, es gibt keinen anderen.“⁸³

Die Verfasser formulieren in wünschenswerter Klarheit. Gotteserkenntnis heißt zu erkennen, daß es nur einen Gott gibt. Der einzige Gott pflegt ein exklusives Verhältnis zu Israel und bedient sich dabei ausgesuchter Medien. Er handelt in besonderen Stunden der Geschichte, so daß es etwas zu sehen gibt. Ansonsten redet er vom Himmel herab. Sein grundlegendes Reden erfolgte am Berg Horeb, dem Sinai, aus dem Feuer heraus. Anderer Vermittlungen bedarf es nicht, weder eines Kultbildes noch mantischer Praktiken. An diesem Reden, und d. h. an der ergangenen Tora, der Weisung, durch Mose vermittelt, soll Israel sich ausrichten. An sie gemahnten die Propheten und erinnern ihre Schriften bis in die Gegenwart.

Der einzige Gott ist ein parteiischer Gott. Er liebt und ist eifersüchtig. Er zürnt und ist barmherzig. So wird sein Binnenverhältnis zu Israel beschrieben, einmal mehr in einer Begrifflichkeit neuassyrischer Vertragssprache. Die Aufforderung zur Liebe zielt dort auf die Loyalität gegenüber dem König. Im Dtn faßt der Begriff das Verhalten Gottes zu seinem Volk Israel.

Parteilichkeit prägt auch das Außenverhältnis zu den Völkern. Da Gott sich mit dem einen Volk verbunden hat, bekämpft er dessen Feinde. Gilt es Gefahren von Israel abzuhalten, schreckt er selbst vor ihrer Vernichtung nicht zurück. Weil die kanaänäischen Bewohner des gelobten Landes Israel zu fremden Göttern verführen könnten, soll es an ihnen nach Dtn 7⁸⁴ den Bann vollstrecken. Auch wenn man sich klar macht, daß wir es bei diesem Programm mit einer Utopie zu tun haben, die in ihrer erzählerischen Durchführung nur eine in die Vergangenheit gespiegelte Programmatik ist⁸⁵, so verbleibt die ganze Härte dieser Theologie.⁸⁶

⁸³Zur Textkritik vgl. E. Nielsen, Deuteronomium, HAT I/6, Tübingen 1995, 62.

⁸⁴Zu den strukturellen Bezügen und den literarischen Verhältnissen vgl. Speckermann, Liebe (Anm. 64), 193ff.

⁸⁵Zur traditionsgeschichtlichen und historischen Einordnung der Bannerzählungen vgl. N. Lohfink, Artikel מִרְיָהוּ, ThWAT III, Sp. 192-213.

⁸⁶Zugleich wirkt das Binnenverhältnis Jahwes zu Israel bzw. Israels zu Jahwe auf das Außenverhältnis ein. Gottes Loyalität zu Israel ist vor allem nach den späteren Stimmen der Deuteronomisten keine bedingungslose. Entscheidet sich das Gottesvolk

Deuteronomistische Theologie ist allerdings keine triumphalistische Theologie. Die Geburtsstunde dieses biblischen Monotheismus schlägt in einer Zeit der Niederlage und Zerstreuung. Das Selbstbild Israels, wie es die Texte verbreiten, illustriert das überdeutlich. Das Gottesvolk erscheint als ein kleines, marginalisiertes und der Befreiung bedürftiges Volk.⁸⁷ Alles, was positiv über es gesagt wird, ergibt sich aus der Zuwendung Gottes. Jahwes Reden macht es weise, potentiell jedenfalls. Faktisch erweist sich das erwählte Volk immer erneut als töricht und „halsstarrig“.⁸⁸ Nicht zuletzt die bedrängende Wirklichkeit, die mit diesem Selbstbild verbunden war, brachte einen Monotheismus hervor, der nicht ohne Abgrenzung als ein konstitutives Element auskommt.

VII

Zeitgleich und doch unabhängig von dieser Form des alttestamentlichen Monotheismus entsteht im babylonischen Exil eine zweite Ausprägung des israelitischen Ein-Gott-Glaubens. Auch sie gründet in der Erfahrung der Niederlage. Die Prophetien des sogenannten zweiten Jesajabuches in Jes 40ff., des Deuterocesaja (Dtjes)⁸⁹, führen uns ein Israel vor Augen, das die eigene Ohnmacht als Ohnmacht seines Gottes erlebt.⁹⁰ Ein solches Denken folgt der Logik polytheistischer Stadt- oder Nationalgottheiten, die sich nach der Niederlage ihrer Klientel meist der Gottheit des siegreichen Volkes unterordnen. Das prophetische Wort tritt dieser Logik entgegen. Dabei will Dtjes, wie wir den unbekanntenen Propheten und das Buch abgekürzt nennen wollen⁹¹, die Niederlage nicht als Gottes Gericht an Israel verständlich machen, wie es die Deuteronomisten tun. Er zielt auf die Gegenwart. Die jetzige Stunde versteht er als einen Raum, in dem Gott handelt. Entsprechend enthüllt er den Aufstieg der Perser zur damaligen Weltmacht unter Kyros II. (559-530 v. Chr.) als Werk Jahwes zur Rettung des exilierten Israel. Er scheut keine argumentative und theologische Anstrengung, um für diese Botschaft zu werben. Jahwe wird als Schöpfer und als Gott des ersten Exodus in Erinnerung gebracht. Die entsprechende Theologie steht ganz im Dienst der Heilsansage. Auf sie zielt auch die Rede von der Einzigkeit Jahwes als Gott.

durch sein Verhalten gegen die ausgewählte Beziehung zu Gott, so gerät es selbst unter den Zorn Gottes. Maßstab der eingeforderten Loyalität ist die Tora, und dabei zentral die Forderung nach der Alleinverehrung Jahwes als Gott.

⁸⁷Dtn 7,1.7.17.

⁸⁸Dtn 4,6 und 9,6.

⁸⁹Zur Übersicht D. Michel, Artikel Deuterocesaja, TRE 8, 1981, 510-530.

⁹⁰Jes 40,12-31*.

⁹¹Zu den literarischen und historischen Verhältnissen vgl. E. Zenger, Einleitung (Anm. 20), 397-399.

Aus den polytheistischen Traditionen übernimmt er die Einzigkeits- und Unvergleichlichkeitsaussagen und bezieht sie nun auf den Gottesbegriff selbst.⁹² Die Existenz nur eines Gottes wird in einer polytheistischen Denk- und Sprachwelt ausgesagt. Dazu greift der prophetische Verfasser weiter auf zeitliche Kategorien zurück, wie sie die Mythen von der Erschaffung der Götter kennen: „Ich bin der Erste und ich bin der Letzte und außer mir gibt es keinen Gott.“ (Jes 44,6b). Noch deutlicher knüpft Jes 43,10 an die Traditionen der Theogonie an: „Vor mir wurde ein Gott nicht gebildet und nach mir⁹³ wird keiner mehr sein.“

Eindrücklicher kann die Stellung dieser israelitischen Gottesrede kaum zum Ausdruck kommen: Verwurzelt in den altorientalischen Selbstverständlichkeiten, und d. h. in einer polytheistischen Welt, strebt sie einem expliziten Ein-Gott-Glauben zu. Hintergrund dafür ist die zunächst inklusive und dann exklusive Jahwe-Monolatrie und die Krisenerfahrungen der assyrischen und neubabylonischen Zeit. Der dtjes Monotheismus bezieht sich weiterhin auf die Geschichte als einem Medium der Gotteserfahrung. Er radikalisiert diesen Bezug noch. Und auch die Bindung des nun einzigen Gottes an Israel wird beibehalten. Was sich in den dtjes Prophetien allerdings nicht findet, ist die radikale dtr Abgrenzungstheologie gegenüber den Fremdvölkern. Es zeigt sich vielmehr ein Ringen zweier Konzeptionen: einer partikularistischen Heilserwartung, die den Völkern nur als Dienern Jerusalems einen subalternen Platz in der neuen Herrschaft Gottes zuweist, und eine universalistische Erwartung, die allen Völkern Anteil am Heil zusagt. Als Besonderheit verbleibt Israel dann die Rolle des Heilsbringers für die Völkerwelt.⁹⁴ Aus dem Nebeneinander beider Vorstellungen ergibt sich deutlich, daß der dtjes Monotheismus auch ohne die militante Abgrenzung der Dtr zu denken ist. Sie gehört nicht zu seinen konstitutiven Elementen. Besieht man sich die hinter den jetzigen Buchfassungen in Jes 40-55 bzw. Jes 40-52 erkennbaren Schichten, so wird noch deutlicher, daß in den ältesten Bestandteilen zusammen mit der Proklamation des Ein-Gott-Glaubens zunächst ein Heilsuniversalismus vertreten wird. Erst spätere Verfasser bringen dagegen partikularistische Stimmen ein.⁹⁵

⁹²Vgl. die Aufstufung bei O. Loretz, Einzigkeit (Anm. 69), 137, und zum Formelgut R. G. Kratz, Kyros im Deuterocesajabuch, FAT 1, Tübingen 1991, 31 Anm. 93 und die dortige Literatur.

⁹³Die Übersetzung folgt mit BHS der LXX.

⁹⁴Vgl. die Ebed-Jahwe-Lieder in Jes 42,1-4 und 49,1-6 mit der durch Jes 49,3 und durch den jeweiligen Kontext gegebenen Israel-Interpretation.

⁹⁵J. van Oorschot, Von Babel zum Zion, BZAW 206, Berlin und New York 1991, 38-50, 102f., 179f., 190f. und 320f.

VIII

Die zwei Gestalten der Völkertheologie des Jesajabuches markieren eine bleibende Aufgabe des alttestamentlich-biblischen Monotheismus: Jahwes exklusives Verhältnis zu Israel muß mit dem universalen Bezug des einen Gottes zu allen anderen Völkern theologisch vermittelt werden. Das frühe Judentum findet dabei zu exkludierenden und inkludierenden Lösungen.⁹⁶ Erstere übertragen die traditionellen Abgrenzungen zwischen dem Fremden und dem Eigenen, wie sie die polytheistische und vorexilisch-dtn Denkweise kennt, auf den Jahwe-Monotheismus. Letztere definieren das Gottesverhältnis vom universalen Weltbezug Jahwes her neu. Damit stellt sich ihnen die Aufgabe, auch die Erwählung Israels neu zu verstehen. Noch in einem Brief an die christliche Gemeinde in Rom ringt ein Paulus darum.⁹⁷

Und es ist nicht die einzige Aufgabe, die sich dem biblischen Monotheismus stellt. Auf zweierlei möchte ich noch hinweisen. In seiner Geburtsstunde unterschied er zwischen der Welt- und Gotteserfahrung. Ein besiehtes Volk ohne Tempel vermochte nicht mehr undialektisch von seiner Welterfahrung auf sein Gottesverhältnis zurückzuschließen. Die Erfahrung des als fern erlebten Gottes durchzieht die nachexilischen Traditionen und Schriften. Namhafte Teile des Judentums verblieben im Exil und eine grundlegende Heilswende stellte sich nicht ein. Die Weite des geschichtlichen Horizontes, wie er in der Perserzeit und erst recht im Hellenismus zunehmend ins Bewußtsein drang, ließen zusätzlich Gefühle des Undurchschaubaren und Unbehausten aufkommen. Wie ist der ferne und verborgene Gott in einer solchen Welt präsent? Wie ist sein Weltbezug zu denken? Das frühe Judentum geht mit dieser Herausforderung unterschiedlich um. Da bevölkert sich der Himmel und die Unterwelt. Engel fungieren als Grenzgänger zwischen dem Jenseitigen und der Lebenswelt des Menschen. Mit Macht ausgestattet, können sie quasi als *deus praesens* wirken. Himmlische Wesen umgeben den thronenden All-Herrn und repräsentieren irdische Wirklichkeiten in der himmlischen Welt.⁹⁸ In unterschiedlichster Weise treten in der späteren Literatur auch Dämonen und Satansgestalten auf. Die Erfahrung des Bösen wird damit nicht nur als Auswirkung menschlicher Taten sondern auch als ein Verhängnis verstanden. Zugleich wird erneut Macht von Gott auf andere Größen verlagert, wodurch Gott auf Abstand zu den Unheilserfahrungen gebracht

⁹⁶Zum ersteren vgl. Jes 66,15-24; Jes 24-26 und Joel 4 und zum letzteren Jes 56,3.6; 14,1; 19,25; Est 9,27 und Sach 8,23.

⁹⁷Röm 9-11.

⁹⁸Vgl. etwa die Völkerfürsten im Danielbuch.

werden kann.⁹⁹ In vielgestaltigen und teilweise bizarren Welten finden damit polytheistische Vorstellungen unter verändertem Vorzeichen wieder Eingang in Frömmigkeit und Theologie.

Als weitere Grundfrage stellt sich dem biblischen Monotheismus diejenige nach der Gerechtigkeit des einen und in allem wirksamen Gottes. In weltgeschichtlichen Dimensionen beschäftigt sie Prophetie und Apokalyptik. Individuell verhandeln sie die Weisen im Hiobbuch und im Buch des Predigers. Rational ergibt sich dabei eine Aporie. Der eine, wirksame Gott kann angesichts der Welterfahrung alttestamentlich zuletzt nicht mehr als der gütige gedacht werden. Der Rahmen dieser Religion, die sich seit dem 7. Jh. auch in Abgrenzung zu den altorientalisch-polytheistischen Selbstverständlichkeiten entwickelte, erweist sich an dieser Stelle als zu eng. Dieser Sachverhalt läßt sich anhand der Rede von Tod und Totenreich präzise nachvollziehen.¹⁰⁰ Das frühe Judentum geht, beginnend mit dem 3. Jh. v. Chr. und vor allem nach der Erfahrung der Makkabäerkriege, neue Wege. Die Rede von der göttlichen Leidenspädagogik und vor allem von der Auferstehung der Toten will über die Aporie hinausführen.

IX

Die drei letzten Überlegungen lassen etwas von der Anstrengung spüren, die der biblische Monotheismus abfordert. Es ist die Anstrengung der menschlichen Existenz, der weder eine altorientalisch polytheistische Weltsicht noch der ästhetisierende Polytheismus unserer Tage entgeht. Unser Blick auf den Gott Israels hat uns Israeliten gezeigt, die um ein angemessenes Verständnis von Welt und Existenz vor Gott ringen. Die Geschichte der entsprechenden Gotteserfahrungen und -vorstellungen ist in sich vielgestaltig. Der Historiker will deren Facetten erhellen, der Theologe sie auf ihre Mitte und mit Blick auf unsere Welt hin befragen. Zuletzt erweist die Vielfalt der Gottesbilder wohl doch, daß der Mensch weder Welt noch Gott letztlich begreifen kann.

⁹⁹ Ausführlicher dazu K. Koch, *Monotheismus und Angelologie*, in: W. Dietrich und M. A. Klopfenstein (Hg.), *Ein Gott allein?*, OBO 139, Fribourg und Göttingen 1994, 565-581.

¹⁰⁰ Einen Überblick zum alttestamentlichen Befund gibt W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube* (Anm. 12), 417-427, O. Kaiser und E. Lohse, *Tod und Leben*, Bib Kon, Kohlhammer Taschenbücher 1001, Stuttgart 1977, 15-67, sowie O. Kaiser, *Das Verständnis des Todes bei Ben Sira*, NZSTh 43 (2001), 175-192.