

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Moral und Angst*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Schmid, Konrad

Monotheismus und politische Ethik : die politische Determination biblischer Gottesvorstellungen und ihre ethischen Implikationen

in *Moral und Angst*, 2011: 157-170

Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht:

<https://elibrary.utb.de/doi/book/10.5555/9783647404349>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Moral und Angst* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Schmid, Konrad

Monotheismus und politische Ethik : die politische Determination biblischer Gottesvorstellungen und ihre ethischen Implikationen

in *Moral und Angst*, 2011: 157-170

Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht

publiziert: <https://elibrary.utb.de/doi/book/10.5555/9783647404349>

Ihr IxTheo-Team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Konrad Schmid

Monotheismus und politische Ethik - Die politische Determination biblischer Gottesvorstellungen und ihre ethischen Implikationen

## 1. Thematische Vorbemerkungen

Der Zusammenhang von Moral und Angst kann auch im Blick auf dessen Ursprungsbedingungen im Rahmen der Geschichte der politischen Ethik thematisiert werden. Imperiale Ideologien unterschiedlicher historischer Epochen stützen sich auf verschiedene Mittel ab, um ihre politischen Ziele zu verfolgen (Münkler, 2005). Am nächsten liegt die Ebene der Rechtssetzung, ebenso wichtig sind aber auch die atmosphärischen Rahmenbedingungen, die positiv durch die propagierten ethischen Werte und negativ durch soziale und politische Ächtungen geschaffen werden.

Nicht nur im Rahmen antiker, sondern auch der meisten modernen politischen Ethiken spielt der Bereich des Religiösen eine entscheidende Rolle. Er dient der Begründung, Legitimation und Durchsetzung bestimmter Zielsetzungen, wobei in der Geschichte auch auf zahlreiche Missbrauchsbeispiele hingewiesen werden kann.

Der nachfolgende Text möchte einen Beitrag zum historischen Verstehen solcher politischer Ethiken formulieren, der an einem exemplarischen antiken, aber wirkungsgeschichtlich wichtigen Beispiel zeigt (Finkelstein / Silberman, 2006), wie Ursprungsbedingungen und Wirkungen solcher Konzeptionen näher zu beschreiben sind.

## 2. Historische Vorbemerkungen

Die Gottesvorstellungen des antiken Israel sind von den politischen Positionen der damaligen Großmächte beeinflusst worden. Dieser Vorgang ist nachgerade zu erwarten und ergibt sich gewissermaßen von selbst aufgrund des Umstandes, dass die Vorstellungen von Ordnungen

und Strukturen der göttlichen Sphäre in allen Kulturen der Menschheit in einer gewissen Korrelation zu den irdischen Gegebenheiten konzipiert worden sind. Das ist die *particula veri* der Religionskritik von Ludwig Feuerbach bis Sigmund Freud: Religionen sind selbstredend historisch gewachsene und kulturell determinierte Systeme und insofern kann es keine Überraschung sein, dass sie in ihren Entstehungszusammenhängen von den entsprechenden zeitgeschichtlichen politischen Gegebenheiten maßgeblich beeinflusst worden sind.

In der Tat ist Gott im antiken Israel im Wesentlichen politikförmig gedacht worden. Es ließe sich nun im Blick auf das Thema dieses Bandes einwenden, dass die historischen Ideen, die ein Kleinstaat in der Levante vor über 2000 Jahren entwickelt hat, für heutige Fragen der Moral und Ethik bestenfalls von peripherem sachlichen Interesse sein können. Allerdings verhält es sich mit dem antiken Israel und seiner literarischen Hinterlassenschaft, der hebräischen Bibel, so, dass deren wirkungsgeschichtliche Bedeutung sich durchaus reziprok zu ihrer historischen Bedeutung zum Zeitpunkt ihrer Entstehung verhält.

Die in sich unterschiedlichen Positionen politischer Ethik der hebräischen Bibel sind über den Aufschwung der auf sie unmittelbar oder mittelbar gründenden Weltreligionen des Judentums, des Christentums und des Islams, zu einem bedeutsamen Faktor der neuzeitlichen Geschichte geworden. Das wird im Folgenden jeweils an bestimmten ausblickenden Stellen deutlich werden.

Es sind allerdings drei historische Vorbemerkungen vorzuschicken:

Erstens: Um die Positionsbezüge der hebräischen Bibel in der politischen Ethik zu verstehen, ist es unabdingbar, die grundsätzliche historische Eigenart ihrer Entstehung zu respektieren. Die biblischen Bücher stammen nicht von einem Autor, der sie zu einem bestimmten Zeitpunkt geschrieben hätte. Sie sind – wie dies in der Antike üblicherweise der Fall war – Traditionsliteratur, nicht Autorenliteratur. Sie sind in aller Regel über einen langen Zeitraum hinweg entstanden. Für die hebräische Bibel muss man insgesamt die Periode von ca. 1000 v.Chr. bis 150 v.Chr. ins Auge fassen (Schmid, 2008). Biblische Texte sind immer wieder ajourniert und aktualisiert, ausgelegt und fortgeschrieben worden. Seit den Textfunden aus Qumran liegen sogar empirische Belege dafür vor, wie man sich das vorzustellen hat (Stegemann, 1999): In gewissen Handschriften sind Kommentare erkennbar, die zwischen den Zeilen eingefügt worden sind und die bei der nächsten Abschrift dann in den Haupttext übernommen werden können, von verschiedenen Texten sind unterschiedliche Ausgaben

belegt, die ihr literarisches Wachstum zeigen. In biblizistischen Kreisen mag man darüber klagen, dass die Bibel nicht nur Text, sondern auch bereits über weite Strecken hinweg ihr Kommentar ist. Diese Klage ist aber weder historisch noch theologisch berechtigt. Ohne das fortwährende Abschreiben wüssten wir einerseits heute nichts von der Bibel, denn Leder- oder Papyrusrollen halten sich nicht länger als 200–300 Jahre, die Originalbücher der Bibel wären also schon längst verrottet. Andererseits ist es gerade die innerbiblische Auslegung und Fortschreibung gewesen, die der Bibel ihre inhaltliche Dichte und Qualität verliehen hat.

Zweitens: Der alttestamentlichen Forschung ist erst in den letzten drei Jahrzehnten wieder in hinreichendem Mass vor Augen getreten, wie stark das antike Israel in kulturgeschichtlicher Hinsicht mit seiner Umwelt verflochten ist. Aufgrund der geografischen und geschichtlichen Gegebenheiten ist dies an sich eine Selbstverständlichkeit – Israel liegt in der Mitte des sogenannten fruchtbaren Halbmonds und hat ständig mit Ägypten und Mesopotamien interagiert –, doch im Zuge der Kolonialisierung der Bibelwissenschaft durch die sogenannte *dialektische Theologie* anfangs des 20. Jahrhunderts (Körtner, 2001) wurden die Elemente, die eine Sonderstellung Israels im Orient anzeigen, über Gebühr hinaus betont. Wir wissen aber heute, dass zentrale Konzeptionen und Positionen der hebräischen Bibel kulturgeschichtliche Importe sind. Der Kleinstaat Israel stand im 1. Jahrtausend vor Christus vor allem unter dem Einfluss der mesopotamischen Hegemonialmächte: zuerst der Assyrer, dann der Babylonier und schließlich der Perser.

Drittens: Dies ist für das hier verhandelte Thema insofern von Belang, als es einen inneren Zusammenhang zwischen dem biblischen Monotheismus und den imperialen Reichsideologien des Alten Orients gibt. Es liegt auf der Hand, dass die Vorstellung des *einen*, weltbeherrschenden Gottes, kulturgeschichtlich abhängig ist von der politischen Erfahrung mit entsprechenden irdischen imperialen Weltmächten, was für Israel seit den Assyrern gegeben ist (Zenger, 2003). Gemäß der biblischen Darstellung selbst ist der Monotheismus allerdings so alt wie die Welt selbst: Es ist ein Gott, der die Erde erschafft, sein Volk Israel aus Ägypten heraus führt und es danach auf die Einhaltung seines Gesetzes verpflichtet. In historischer Hinsicht ist allerdings unbestreitbar, dass diese biblische Präsentation nicht den damaligen religionsgeschichtlichen Gegebenheiten entspricht. Der Monotheismus steht historisch nicht am Anfang der Geschichte Israels, sondern ist als geistiges Konzept erst nach und nach errungen worden. Die deutlichsten expliziten Zeugnisse hierfür stammen erst aus dem 6. Jh. v.Chr. Weil aber der Monotheismus sachlich als Grunddatum angesehen wurde, hat man ihn im antiken

Israel an den Anfang der eigenen Gründungsgeschichte zurückprojiziert. Deshalb gibt es eine elementare Diskrepanz zwischen der biblischen Präsentation und ihrer historisch-kritischen Rekonstruktion, die es zu beachten gilt (Kratz, 2000).

### 3. Die Übertragung des assyrischen Vertragskonzepts auf Gott im Deuteronomium

Mit dem Beginn der assyrischen Vorherrschaft im Vorderen Orient im 9. Jh. v.Chr. kam das antike Israel in den Einflussbereich einer imperialen Großmacht, die einen außerordentlich starken politischen und militärischen, aber mehr und mehr auch religiösen und kulturellen Druck ausübte. Die Assyrer dürfen als eine der ersten Mächte gelten, die dezidiert die politische, wirtschaftliche und militärische Kontrolle über die damals bekannte alte Welt anstrebten – sie waren das erste global orientierte Imperium.

Der Einfluss der Assyrer zeigt sich in Israel v.a. in Gegenkonzeptionen, die sich dort im Gefolge der Abnahme der assyrischen Macht im 7. Jh. v.Chr. etablieren konnten. Der Grundgedanke assyrischer imperialer Ideologie wurde in Israel rezipiert, aber subversiv umgedreht: Das Assyrienreich war auf der politischen Idee aufgebaut, dass unterworfenen Völkern jeweils ein Vasallenvertrag aufgenötigt wurde, der diesen absolute Loyalität gegenüber dem assyrischen Großkönig abforderte. Israel entwickelte den strukturell gleichen, inhaltlich aber umgekehrten Gedanken, dass auch von Israel absolute Loyalität gefordert sei, aber nicht gegenüber dem assyrischen Großkönig, sondern gegenüber dem eigenen Gott. Israel transponierte so das assyrische Vasallenvertragswesen in subversiver Weise auf sein eigenes Gottesverhältnis. Damit war die biblische Bundestheologie geboren: Gott selbst hat mit seinem Volk einen Vertrag, einen Bund geschlossen (Otto, 1996; Weinfeld, 1972).

Diese subversive Rezeption assyrischer Vertragstheologie in Israel lässt sich v.a. im fünften Buch Mose, dem Deuteronomium, erkennen. Nur schon der Aufbau ist assyrisch inspiriert: Das Deuteronomium besteht aus einer historischen Einleitung, einem Gesetzkörper und wird beschlossen durch die Ankündigung von Segen und Fluch. Deren Eintreffen hängt davon ab, ob die im Hauptteil genannten Stipulationen eingehalten werden oder nicht. Diese Struktur ist diejenige der assyrischen Vasallenverträge: Unterwarf sich die assyrische Großmacht bestimmte Völker, so wurden sie zu Vasallen erklärt, die im wesentlichen auf bedingungslose Loyalität gegenüber dem assyrischen Großkönig verpflichtet wurden. Loyale Vasallen trafen den Segen des Imperiums, illoyale Vasallen fielen der assyrischen Militärmaschinerie zum Opfer.

Vor allem aber ist die inhaltliche Nähe frappant: Wie die assyrischen Vasallenverträge fordert auch das Buch Deuteronomium bedingungslose Loyalität, nicht aber dem assyrischen Großkönig, sondern dem eigenen Gott gegenüber. Am deutlichsten lässt sich dies im sogenannten *Schma Israel* (Höre Israel) in Dtn 6,4f erkennen:

„Höre, Israel: Jhwh, unser Gott, ist ein Jhwh. Und du sollst Jhwh, deinen Gott, lieben, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit deiner ganzen Kraft.“

Namentlich die Forderung, Gott zu „lieben“ ist in der Welt des alten Orients politisch konnotiert: „Lieben“ ist kein emotionaler, sondern ein politischer Terminus, der die treue Gefolgschaft bezeichnet. In den assyrischen Vasallenverträgen erscheint denn auch prominent jeweils die Aufforderung, den assyrischen Großkönig zu „lieben“ (Moran, 1963). Das Deuteronomium hält dagegen fest: Diese Form von „Liebe“, von absoluter Loyalität, kommt nur Gott allein zu.

Eine nahezu wörtliche Übernahme aus den assyrischen Verträgen stellt auch das Denunziationsgesetz in Dtn 13 dar:

Dtn 13,10f: „Wenn dich dein Bruder [...] heimlich verführen will und sagt: Auf, lass uns anderen Göttern dienen [...] dann musst du ihn umbringen. Du sollst als erster Hand an ihn legen, um ihn zu töten, und danach das ganze Volk. Du sollst ihn zu Tode steinigen.“

Verschwörungen und Palastrevolten waren im Assyrierreich nahezu an der Tagesordnung, es liegt auf der Hand, dass die assyrischen Verträge höchsten Wert darauf legten, auch diesen Tatbestand zu regeln und Verstöße dagegen in drakonischer Weise zu sanktionieren.

Der in diesen Texten deutlich sichtbare Exklusivitätsanspruch findet sich auch im ersten Gebot des Dekalogs (Köckert, 2007), der auch im Deuteronomium steht:

Dtn 5,6f: „Ich bin Jhwh, dein Gott, der dich herausgeführt hat aus dem Land Ägypten, aus einem Sklavenhaus. Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.“

Man erkennt auch hier deutlich diesen Grundgedanken exklusiver Loyalität der assyrischen Vasallenverträge wieder. Zusätzlich wird aber auch deutlich, dass sich dieser Text aus dem 7. Jh. v.Chr. zwar deutlich auf dem sachlichen Weg zum Monotheismus befindet – nur Jhwh ist Israels Gott – doch wird auffälligerweise den anderen Göttern nicht deren Existenz bestritten, sondern es wird lediglich verboten, sie zu verehren. Noch schärfer gesagt: Das erste Gebot ist nicht nur noch nicht streng monotheistisch, es setzt im Grunde genommen sogar eine

polytheistische Matrix voraus. Die Transposition des Konzepts des absolute Loyalität fordernden Grosskönigs in die theologische Sphäre hat im antiken Israel also vorerst nur zu einer Vorstufe des Monotheismus geführt: Auch Gott erhebt bezüglich seiner Verehrung einen Exklusivitätsanspruch. Die für einen strengen Monotheismus notwendige Universalisierung des Gottesgedankens – es gibt überhaupt nur einen Gott –, ist geistesgeschichtlich nicht allein mittels der Annahme einer theologischen Extrapolation des Konzepts eines globalen Großkönigs zu erklären, sondern hängt im antiken Israel vielmehr mit der Erfahrung des Verlusts der eigenen Staatlichkeit und des eigenen Kleinkönigtums zusammen: Damit wurde der traditionelle Nexus zwischen Gott und der eigenen nationalstaatlichen Prosperität gelöst und Gott musste neu als allumfassender Souverän gedacht werden, der sich auch gegen den eigenen Verehrerkreis wenden kann. Das aber ist bereits ein anderes Kapitel.

Zusammengefasst lautet dieser Gedankengang wie folgt: Zum einen ist erkennbar, dass das Buch Deuteronomium mit seiner Theologie assyrisch inspiriert ist. Zum anderen lässt sich feststellen, dass diese Beeinflussung gleichzeitig mit einer fundamentalen Uminterpretation einhergeht: Das Vertragsverhältnis wird vom assyrischen Grosskönig nun auf Gott selbst übertragen. Loyalität ist ihm allein und nicht mehr dem König gegenüber gefordert. Selbstverständlich spielen Gottheiten auch in den assyrischen Verträgen eine Rolle, dort aber immer als Garanten, nicht aber als Partner des Vertrages. Im Buch Deuteronomium ist dies anders: Das antike Israel hat das Vertragsverhältnis nun auf einen Vertrag – biblisch gesprochen: einen „Bund“ – zwischen Gott und seinem Volk umgedeutet (Otto, 1999).

Die Subversivität dieses Vorgangs liegt auf der Hand: Er ist zutiefst kritisch gegenüber dem assyrischen Imperium eingestellt. Entsprechend liegt die Annahme nahe, dass er historisch nur in einer Zeit möglich wurde, als das assyrische Reich selber bereits im Niedergang begriffen war – also in der zweiten Hälfte des 7. Jh. v.Chr., bevor die Hauptstadt Ninive 612 v.Chr. fiel – und keine Kraft mehr hatte, solch dissidenten Strömungen in der Peripherie des Reiches mit militärischen Mitteln Einhalt zu gebieten. Was die mit dieser Position implizierte politische Ethik des Deuteronomiums betrifft, so dürfte deutlich sein, dass sie ambivalente Züge trägt. Zum einen – *ad optimam partem* verstanden – lässt sie sich interpretieren als Relativierung jeglicher irdischer Macht: Irdische Imperien sind immer nur vorläufig, die letzte Macht kommt nur Gott selber zu. Zum anderen – *ad malam partem* ausgelegt – ist aber natürlich auch deutlich, dass sich hier eine der elementarsten Wurzeln religiösen Eifers in der späteren Geschichte des Judentums, des Christentums und des Islams findet, die Anhänger dieser Religionen immer

wieder dazu verleitet hat, in bedingungsloser Abhängigkeit von ihrem Gott Taten zu vollbringen, die einer kritischen Begutachtung wohl nicht immer standhalten. Die politische Ethik des Deuteronomiums geht einher mit einer Rhetorik der Angst, die es seinerseits aus der politischen Propaganda der Assyrer übernommen hat: Wer den Auflagen und Forderungen des Deuteronomiums nicht Folge leistet, wird dem Verderben anheimfallen. Dtn 28,64-67 geht sogar soweit, Angst vor der Angst zu machen, um die Einhaltung der voranstehenden Gebote anzumahnen:

Dtn 28,64-67: „Und Jhwh wird dich unter alle Völker zerstreuen, vom einen Ende der Erde bis zum anderen, und da wirst du anderen Göttern dienen, die du und deine Vorfahren nicht gekannt haben, aus Holz und Stein. Und unter diesen Nationen wirst du keine Ruhe haben, und es wird keine Stätte geben, wo dein Fuss rasten kann. Sondern Jhwh wird dir dort ein banges Herz, erlöschende Augen und eine verzweifelnde Seele geben. Dein Leben wird in Gefahr schweben, und bei Nacht und bei Tag wirst du dich fürchten und dich deines Lebens nicht sicher fühlen. Am Morgen wirst du sagen: Wäre es doch Abend!, und am Abend wirst du sagen: Wäre es doch Morgen!, in der Angst deines Herzens, die dich überfällt, und bei dem, was deine Augen sehen.“

So ist an dieser Position zu erkennen, wie das kulturgeschichtliche Setting einer bestimmten biblischen Schrift – in diesem Fall des Deuteronomiums in der Zeit des assyrischen Imperiums – diese Schrift prägt und sich aus ihr so eine bestimmte, historisch determinierte politische Ethik ergibt.

#### 4. Der perserzeitliche Monotheismus der Priesterschrift und ihre politische Theologie

Das zweite Beispiel, das hier vorgestellt werden soll, ist gut 100 Jahre jünger als das Deuteronomium und stammt aus der frühen Perserzeit, also dem späten 6. Jh. v.Chr. Die Assyrer sind seit dem Fall von Ninive 612 v.Chr. von den Babyloniern verdrängt worden, die ihrerseits im Gefolge der Einnahme Babylons 539 v.Chr. durch die Perser von der Weltenbühne abtreten mussten.

Wie die Vorgängerimperien eroberten auch die Perser nahezu die ganze damals bekannte alte Welt, von Ägypten bis in den heutigen Iran. Ihre Reichsideologie war jedoch ganz anders geartet als diejenige der Assyrer: Während die Assyrer auf das Programm kultureller

Vereinheitlichung und militärischer Einschüchterung setzten, implementierten die Perser eine Reichsordnung, die kultureller Vielfalt und Lokalautonomie der unterworfenen Völker beruhte – weniger aus humanitären Überlegungen heraus, als aus schierer politischer Notwendigkeit, um ein solches Riesenreich – das Perserreich erstreckte sich noch erheblich weiter nach Osten und nach Westen als die Vorgängerreiche – überhaupt beherrschen zu können (Wiesehöfer, 1999).

Im Alten Testament, das nahezu jedes Nachbarvolk Israels irgendwo mit einem Schmäh- oder Gerichtswort bedenkt, findet sich deshalb wohl kaum zufällig auch nirgends ein gegen die Perser gerichtetes Wort. Im Gegenteil, manche Positionen im Alten Testament haben in der Perserherrschaft nachgerade „the end of history“ erblickt. Hier hat sich nun die gottgewollte Theokratie verwirklicht: Gott als der wahre Weltenherrscher regiert die Welt mittels der persischen Großkönige, die jedem Volk auf Erden seine Sprache, seinen Kult und seinen Wohnraum belässt.

Exemplarisch formuliert wird diese Position von einer Schrift im Alten Testament, die heute nur noch als rekonstruierbare Quelle innerhalb des Pentateuch greifbar ist, also mit anderen Texten zusammengearbeitet worden ist, die aus dem ausgehenden 6. Jh. v.Chr. stammen und der man aufgrund ihres besonderen Interesses an priesterlichen und kultischen Fragen den Kunstnamen „Priesterschrift“ gegeben hat (Zenger, 1997). Sie ist eine prominente literarische Schicht, die sich zumindest durch die Bücher Genesis bis Leviticus hindurchzieht.

Ihre Theologie trägt mit hinreichender Deutlichkeit die historische Signatur ihrer Abfassungszeit. Man kann das besonders an ihrer Gottesvorstellung erkennen.

Zur Priesterschrift gehört das erste Kapitel der Bibel überhaupt, der Schöpfungsbericht in Genesis 1. Er setzt in seinem ersten Vers wie folgt ein:

Gen 1,1: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde.“

Dass diese Aussage monotheistisch ist, ergibt sich aus zwei Umständen. Zum einen ist Himmel und Erde ein sogenannter Merismus, d.h. ein Ganzes wird durch die Aufzählung seiner Teile benannt. Himmel und Erde bezeichnen also das All, den Kosmos. Gott erscheint hier also als Schöpfer des Universums, Gott scheint nichts Weltliches und die Welt nichts Göttliches an sich zu haben – das ist die Grundentscheidung jedes Monotheismus' (Stolz, 1983; ders. 1996).

Der zweite Umstand ergibt sich aus der Bezeichnung Gottes. Der biblische Gott hat einen Namen, er heißt Jhwh, so auch durchgehend im Deuteronomium, das soeben zur Sprache kam.

Entitäten tragen dann einen Eigennamen, wenn es mehrere Exemplare ihrer Gattung gibt, sie benötigen dann keinen Namen, wenn sie singular sind.

Wenn nun in Genesis 1,1 von Gott als „Gott“ und nicht als „Jhwh“ gesprochen wird, dann steht dahinter offenbar das Bewusstsein, dass es nur einen Gott gibt, der entsprechend dann auch „Gott“ heißen kann. Im Hebräischen liegt dasselbe Phänomen vor, das auch das Deutsche kennt, dass nämlich der Klassenbegriff „Gott“ zu einem Eigennamen umfunktioniert worden ist (De Pury, 2002). Mit Eigennamen bezeichnbare Größen existieren *per definitionem* nur in der Quantität eins, also ist Gott hier monotheistisch vorgestellt.

## 5. Inklusive und exklusive Konzeptionen des biblischen Monotheismus

Mit der Verwendung des Klassenbegriffs „Gott“ in Genesis 1 verbindet sich nun noch eine weitere Pointe. Man unterscheidet bei monotheistischen Konzeptionen inklusive und exklusive Modelle. Beide finden sich in der Bibel.

Exklusive Monotheismen statuieren: Es gibt keinen Gott ausser dem unseren, alle anderen Götter sind Götzen. Ein klassisches Beispiel dafür ist etwa Jes 45,7:

„Ich bin Jhwh, ausser mir gibt es keinen Gott.“

Inklusive Monotheismen vertreten dagegen die Auffassung: Hinter allen Gottheiten, die die Völker verehren, steht letztlich ein und derselbe Gott, der sich unter vielen Namen verehren lässt. Das beste Beispiel für diese Vorstellung ist Genesis 1,1: Gott wird hier als „Gott“ schlechthin eingeführt, von dem auch die Priesterschrift weiß, dass er in Israel auch Jhwh heißt, während er in Persien als Ahura-Mazda oder in Griechenland als Zeus verehrt wird. Aber für ihre Leserschaft führt die Priesterschrift Gott als die eine, alle Subeinheiten letztlich inkludierende Größe ein, um so deutlich zu machen: Gott ist hinter der Vielfalt der Religionsgeschichte letztlich einer. Mit einer Kurzformel ausgedrückt ließe sich auch sagen: ein Gott – viele Namen.

Bedenkt man diese beiden monotheistischen Konzeptionen vor dem Hintergrund der damaligen Weltgeschichte, dann ist unschwer erkennbar, dass hinter der exklusiven Konzeption letztlich das Denkmodell des *assyrischen* Imperialismus steht: Gott ist als eifersüchtiger, exklusiver Despot gedacht, der unbedingte Loyalität fordert.

Die inklusive Konzeption atmet hingegen den perserzeitlichen Geist: Wie die unterschiedlichen Völker in all ihrer Verschiedenheit letztlich in dem einen grossen Perserreich vereint und integriert sind, so sind auch ihre Gottheiten letztlich nichts anderes als unterschiedliche Verehrungsformen ein und desselben Gottes, der hinter ihnen allen steht.

Die Priesterschrift nimmt an diesem Grundkonzept allerdings noch einige weitreichende Differenzierungen vor. Sie spricht von Gott als „Gott“, hebräisch „Elohim“ (morphologisch zwar ein pluralischer Begriff, in der Priesterschrift aber immer mit singularischen Verben konstruiert und entsprechend als Singular aufgefasst), nur im Bereich der die ganze Welt betreffenden Urgeschichte, im Bereich der abrahamitischen Völkerwelt, die Israeliten, Edomiter und Araber umfasst, benutzt sie für Gott die Bezeichnung „El Schaddaj“ (Gen 17,1), gegenüber Israel allein schließlich offenbart sich Gott als „Jhwh“. D.h.: Die Priesterschrift vertritt das Konzept einer politischen und religiösen Ökumene, die der Struktur konzentrischer Kreise folgt. Je weiter außen man sich befindet, desto allgemeiner ist Gott gefasst, je weiter innen, desto spezifischer (Schmid, 2009). Strukturell gleicht dieses Modell der römisch-katholischen Verhältnisbestimmung der eigenen Position zu den anderen christlichen Konfessionen und den außerchristlichen Religionen, die in konzentrischen Kreisen um das Zentrum der eigenen Position gruppiert werden.

## 6. Der ethische Kontext

Welche politische Ethik ergibt sich aus dieser inklusiven Konzeption? Sie ist pazifistisch, nachgerade apolitisch eingestellt. Es gibt keinen Grund für nationalstaatlichen Aktivismus, keinen Anlass auf messianische Erwartungen eines künftigen Königs aus den eigenen Reihen, Gott regiert die Welt vermitteltst des persischen Großkönig, jedes Volk ist an seinem Platz, die politische Weltgeschichte ist zu ihrem Ziel gekommen, Israel kann seinen Kult vollführen und ist gleichsam in religiöser Hinsicht der Nabel der Welt, da der göttliche Weltenherrscher sich ihm in speziellster Weise geoffenbart hat.

Gott ist in dieser Position nicht der bedingungslose Loyalität fordernde Despot, sondern der weise Lenker im Hintergrund, der die Welt in einem stabilen, aber toleranten und diversifizierten politischen System beherrscht.

Die Priesterschrift vertritt gewissermaßen ein System aufgeklärter Theokratie: Letzte machthabende Instanz ist Gott selber, aber er herrscht nicht unmittelbar über die Welt, sondern er bedient sich menschlicher Werkzeuge, die in einem hierarchischen System geordnet sind. Politisch liegt das Zentrum bei den Persern, in religiöser Hinsicht aber ist Israel das Zentrum, nur Israel hat die volle Gotteserkenntnis, die aber von den Persern respektiert wird. Natürlich hat man auch in Israel davon geträumt, dass auch die Fremdherrscher sich zur Religion Israels bekehren – am deutlichsten kann man das in den Erzählungen des Danielbuches sehen, die allesamt darauf hinauslaufen, dass der babylonische oder persische Großkönig sich zum Gott des Alten Testaments bekehrt (Kratz, 1991) – doch in der realistisch ausgerichteten Priesterschrift hat man diese Diskrepanz durchaus ertragen können.

## 7. Schlussüberlegungen

Die Beispiele im Beitrag zeigen: Biblische Gottesvorstellungen sind politisch determiniert und umgekehrt selber auch politisch determinierend.

Beide Seiten dieser Erkenntnis sind zunächst theologisch relevant und als solche in grundsätzlicher Weise anzuerkennen: Die Bibel ist, historisch gesehen, nicht Offenbarungsliteratur, sondern ist im engen Diskurs mit den Wissensbeständen und Orientierungsrahmen der damaligen kulturgeschichtlich relevanten Großmächte entstanden. Ihre Positionen sind historisch und sachlich kontingent, selber ideologisch geprägt, wie auch ideologisch prägend. Die Theologie der Bibel ist ein Kind der damaligen Politik und hat umgekehrt auch wieder politische Kinder aus sich herausgesetzt.

Es gehört dabei zu den Eigenarten der Bibel, dass ihre verschiedenen Positionen zur Gotteslehre und zur politischen Ethik im Rahmen ihres Kanons nicht vereindeutigt worden sind. Vielmehr hat der Überlieferungsprozess die unterschiedlichen Positionen nebeneinander bewahrt. Allerdings sind, wie eingangs bemerkt wurde, diese Positionen nicht nur gesammelt, sondern in der Bibel durch innerbiblische Auslegungsprozesse vielfach kommentiert worden.

Damit entsteht einerseits die große Schwierigkeit, dass die Bibel in diesen Fragen keine eindeutige Stellung bezieht, die andererseits aber den großen Vorteil mit sich bringt, dass die Bibel eine gewisse positionelle Offenheit besitzt und ihren Rezipientinnen und Rezipienten

abfordert, ihre Positionen zum einen zusammenzudenken und zum anderen je auf unterschiedliche geschichtliche Situationen hin auszulegen.

Dass diese Positionen, auch als biblische, per se keine normative Geltung, geschweige denn Absolutheit beanspruchen können, liegt m.E. auf der Hand. Sie sind historisch bedingt, ihre Geltung hängt allein davon ab, ob sie auf Rezipientenseite in hinreichendem Mass Plausibilität herstellen können. Die Bibelwissenschaften haben dabei den Part der Ideologiekritik wahrzunehmen: Sie zeigen die Entstehungsbedingungen und auch die Wirkungen dieser Positionen auf, schärfen so deren Profil, relativieren dadurch aber auch deren kanonisches Gewicht, das – recht verstanden – eben nicht größer ist als das Gewicht, das ihnen als Ideen selbst eignet.

Im Blick auf den Zusammenhang von Moral und Angst zeigt sich so ein elementares Aufklärungsmoment historischer Arbeit. „Die wahre Kritik des Dogmas ist seine Geschichte“ – so formulierte bereits David Friedrich Strauß 1840 (Strauß, 1840, 71). Diese Aussage gilt gleicherweise auch für religiös begründete oder überhöhte Ideologien. Die Funktionalisierung politischer Ethik unter Ingebrauchnahme von Angstmomenten, wie sie namentlich im Bereich neuassyrischer Konzeptionen und derer Rezeptionen zu beobachten ist, findet ihren schärfsten Feind in der Einsicht in ihre Ursprungsbedingungen. Im Blick auf ihre religiöse Begründung und Einbettung konnte festgestellt werden: Auch die den politischen Ethiken zugeordneten Gottesvorstellungen sind natürlich historisch kontingent und entsprechend kritisch aufklärbar. Der Bereich des Göttlichen – des *mysterium tremendum et fascinatum* – hat sich nahezu allen Kulturen auch als Interpretationsvehikel politischer Ziele anboten – und dabei ist man nicht selten der Versuchung erlegen, auch das Moment der Angst im Rahmen dieses Vehikels zu instrumentalisieren. Bemerkenswerterweise hat bereits die Bibel selbst namentlich im Blick auf die mächtige Götterwelt Mesopotamiens das Argument der Einsicht in die Entstehungsbedingungen von deren Göttergestalten benutzt, um so die Angst vor ihrer Macht zu brechen: „Dort werdet ihr Göttern dienen, die das Werk von Menschenhänden sind, aus Holz und Stein, die nicht sehen und nicht hören, nicht essen und nicht riechen können“ (Dtn 4,28). Die von der Bibel selbst formulierten politischen Ethiken sind selber allerdings auch nicht vor Instrumentalisierungen gefeit, wie ihre Wirkungsgeschichte unmissverständlich zeigt. Doch immerhin eignet ihnen dank ihrer Pluralität ein Moment inhärenter Selbstkritik.

## Literatur

Finkelstein, I., Silberman, N.A. (2006). David und Salomo. Archäologen entschlüsseln einen Mythos, München: Beck.

Köckert, M. (2007). Die Zehn Gebote. München: Beck.

Körtner, U. (2001). Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht.

Kratz, R.G. (1991). Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Kratz, R.G. (2000). Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht.

Moran, W. (1963). The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy. *Catholic Biblical Quarterly*, 1963 (25), 77—87.

Münkler, H. (2005). Imperien. Die Logik der Weltherrschaft — vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten, Berlin: Rohwolt.

Otto, E. (1996). Treueid und Gesetz. Die Ursprünge des Deuteronomiums im Horizont neuassyrischen Vertragsrechts. *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte*, 1996 (2), 1–52.

Otto, E. (1999). Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien. Berlin u. New York: Walter de Gruyter.

De Pury, A. (2002). Gottesname, Gottesbezeichnung und Gottesbegriff. Elohim als Indiz zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch. In Gertz, J.C. et al. (Hrsg.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (S. 25–47). Berlin u. New York: Walter de Gruyter.

Schmid, K. (2008). *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Schmid, K. (2009). Gibt es eine „abrahamitische Ökumene“ im Alten Testament? Überlegungen zur religionspolitischen Theologie der Priesterschrift in Genesis 17. In Hagedorn A.C., H.

Pfeiffer (Hrsg.), Die Erzväter in der biblischen Tradition. FS M. Köckert (S. 67-92). Berlin u. New York: Walter de Gruyter.

Stegemann, H. (1999). Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch (9. Aufl.). Freiburg im Breisgau: Herder.

Stolz, F. (1983). Unterscheidungen in den Religionen. In Geisser, H.F., Mostert, W. (Hrsg.), Wirkungen hermeneutischer Theologie. FS G. Ebeling (S. 11–24). Zürich: Theologischer Verlag.

Stolz, F. (1996). Einführung in den biblischen Monotheismus. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Strauß, D.F. (1840). Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft dargestellt. Tübingen: Osiander.

Weinfeld, M. (1972). Deuteronomy and the Deuteronomistic School. Oxford: Clarendon Press.

Wiesehöfer, J. (1999). Das frühe Persien. Geschichte eines antiken Weltreichs. München: Beck.

Zenger, E. (1997). Priesterschrift. In Müller, G. (Hrsg.), Theologische Realenzyklopädie. Bd. 27 (S. 435–446). Berlin u. New York: Walter de Gruyter.

Zenger, E. (2003). Der Monotheismus Israels. Entstehung — Profil — Relevanz. In Söding, T. (Hrsg.), Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus (S. 9-52). Freiburg im Breisgau: Herder.