

Monotheismus im Deuteronomium*

Zu Syntax, Redeform und Gotteserkenntnis in 4,32-40

von

Georg Braulik (Wien)

1. Sind „Monotheismus“ und „Polytheismus“ diskurstauglich?

Der *Monotheismusbegriff*, seine philosophischen und religionsgeschichtlichen Implikationen und nicht zuletzt seine Anwendung auf die Bibel sind ins Kreuzfeuer der Kritik geraten.¹ Das Wort wurde erst im 17. Jahrhundert geschaffen und trägt die Züge rationalistischen Denkens. Beim Kontrastbegriff Polytheismus geht es außerdem um eine oft abwertend gebrauchte Fremdbezeichnung nichtmonotheistischer Religionen oder zumindest um eine kaum hinterfragte Etikettierung aus monotheistischer Sicht. Aber die Religionen lassen sich nicht nur von der Einheit und Vielheit des Göttlichen her beschreiben. Das gilt besonders dann, wenn sich mit dem Götterzahlensystem die Unterscheidung von „wahr und falsch“ verbindet. Die so genannte „Intoleranz“ – gemeint ist die Inkompatibilität des Monotheismus, die sich gegenüber dem Polytheismus ergibt, – gerät dann leicht unter den Generalverdacht

* Der folgende Artikel ist die erweiterte Form meines Vortrags auf dem XVIII. IOSOT-Congress in Leiden am 2. August 2004. Ich danke Norbert Lohfink für die kritische Lektüre des Manuskripts.

1 Zur Emanzipation des religionswissenschaftlichen Diskurses von der Monotheismus-Polytheismus-Perspektive und zur Forderung anderer Klassifikationskategorien s. z.B. G. Ahn, „Monotheismus“ – „Polytheismus“. Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen, in: M. Dietrich – O. Loretz (Hg.), *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica*. Festschrift für Kurt Bergerhof, AOAT 232, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1993, 1-24. Monotheismus und Polytheismus seien aus zwei Gründen für die Beschreibung nicht-monotheistischer Religionsformen ungeeignet (ebd. 20f): 1. Der Ein- bzw. Viel-Gott-Glaube sei im Selbstverständnis der untersuchten Religionen nicht unbedingt die relevante Kategorie. 2. Implizit werde dadurch die Gottesfrage als das Elementarproblem jeder Systematisierung vorausgesetzt. Dennoch wendet sich Ahn nicht grundsätzlich gegen das Begriffspaar. Als „Innenansicht“ monotheistischer Bekenntnisse gegenüber anderen Religionsformen bleibe es weiterhin adäquat und notwendig (ebd. 15). Zur gegenwärtigen Diskussion des biblischen Monotheismus und der Anti-Monotheismen in der (post-)modernen Gesellschaft des ausgehenden 20. Jahrhunderts s. J. Manemann (Hg.), *Monotheismus*, Jahrbuch Politische Theologie 4, Münster 2003.

der Gewalttätigkeit. In der Tat wird diese Anklage heute gegen die drei so genannten „monotheistischen“ – richtiger: abrahamitischen – Religionen erhoben.

Unter dem Stichwort der „mosaischen Unterscheidung“ – gemeint ist die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion – hat vor allem *Jan Assmann* dem Judentum, dem Christentum und dem Islam den Gewaltvorwurf gemacht und den *Monotheismus als einen Kampfbegriff gewalttätiger politischer Theologie* kritisiert.² Gemeint ist ein revolutionärer, exklusiver Monotheismus, der sich mit vielfacher Gewalt an die Stelle älterer, als Unwahrheit abgelehnter und ausgegrenzter Religionen gesetzt habe. Das Anliegen Moses sei „ein politischer Monotheismus, ein Monotheismus der Bindung. Es heißt nicht: ‚Es gibt keine anderen Götter außer mir‘, sondern: ‚Für dich gibt es keine anderen Götter‘, d.h., du sollst keine anderen Götter haben. ... Diese anderen Götter werden nicht gelehnet, aber sie werden verboten. Sie anzubeten soll nicht nur als Irrtum, sondern als schlimmste Sünde gelten.“³ Gehe es bei Echnaton um ein falsches Weltbild, also um eine kognitive Kategorie, so bei Mose um Vertragsbruch, also um eine politische Kategorie. Doch präzisiert Assmann den gemeinten „Monotheismus“ als „Monojehwismus“, wie er in der Formel des *JHWH echad* des „Höre, Israel!“ (Dtn 6,4) zum Ausdruck komme: „Jahwe ist einzig, er ist der einzige Gott, an den Israel sich bindet.“⁴ Im übrigen aber ist Assmanns Gewaltkritik zu sehr im Blick auf die eine Gottheit formuliert. Natürlich gibt es nach dem kanonischen Alten Testament nur einen einzigen Gott und nicht viele Götter. Insofern ist das Alte Testament monotheistisch. „Aber warum es in Wirklichkeit geht, ist etwas anderes: daß Gott sich in der Geschichte ein

2 Die Diskussion hat ihren jüngsten Niederschlag in: J. Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, Edition Akzente, München 2003, gefunden. Dort verteidigt Assmann zwar seine These jetzt differenzierter gegen den massiven Widerspruch mehrerer Fachwissenschaftler, deren Artikel im Anhang ebenfalls abgedruckt sind, nimmt sie aber trotz vieler Konzessionen letztlich nicht zurück. Dass ausschließlich Christen und Muslime, niemals aber Juden die Gewalt in die Tat umgesetzt hätten, hat Assmann nun dahin eingeschränkt, dass die Juden zumindest in der Abgrenzung nach innen gewalttätig gewesen seien. Für das Christentum hat A. Fürst, *Monotheismus und Gewalt*, *StdZ* 129, 2004, 521-531, am Beispiel der literarischen Diskussion zwischen dem Philosophen Kelsos und dem Theologen Origenes über nationalen Pluralismus und christlichen Universalismus gezeigt, dass Origenes „in der friedlichen Einigung aller Völker auf dem Gebiet der Religion den Beitrag des Christentums zur Reduzierung des Konfliktpotentials“ erblickte, „das soziale und nationale Differenzen in sich bergen. Im Gegensatz zu Kelsos hat Origenes die geschichtliche Entwicklung so gedeutet, dass der monotheistische Universalismus des Christentums nicht Gewalt erzeugt, sondern zur Überwindung der Gewalt beiträgt“ (ebd., 529). Allerdings sei die Alte Kirche unfähig gewesen, die Vielfalt in ihrem Binnenraum, die es faktisch auf allen Gebieten immer gegeben habe, zu akzeptieren. „Das uniformistische Bild der Alten Kirche von ihrer eigenen Herkunft und Geschichte war zwar keine unmittelbare Konsequenz ihres monotheistischen Bekenntnisses. Es blockierte jedoch Denken und Vorstellungskraft der Kirchenleute und hat so vielleicht dazu beigetragen, für die Anwendung von Gewalt anfällig zu sein.“ (Ebd. 526).

3 J. Assmann, *Mosaische Unterscheidung* (s.o. Anm. 2), 57f.

4 Ebd. 59.

Volk schafft, durch das es ihm gelingt, in der Welt die Gewalt zu beenden. Und zwar nicht durch wiederum gewaltsame Missionierung, sondern durch die Faszination der Gesellschaftsgestalt dieses Volkes. Nur von dieser Grundkonzeption her ist die älteste der abrahamitischen Religionen sachgemäß definiert, nicht von einer Aussage über die Zahl göttlicher Wesen.⁵ Dem alttestamentlichen Monotheismus ist die Gewalt jedenfalls nicht inhärent.⁶

Er entstand ja, wie längst bekannt ist, während des babylonischen Exils, also in einer Zeit politischer Ohnmacht Israels.⁷ Diese Krise provozierte die radikal theologische Frage nach dem Besonderen der Göttlichkeit JHWHs angesichts der altorientalischen Götterwelt. Die Antwort konnte sich nicht mehr mit dem monolatrischen Bekenntnis einer ausschließlichen Bindung Israels an seinen Gott begnügen, wie es Dtn 6,4f als theo-politisches Programm zu Beginn des joschijanischen Deuteronomiums formuliert hatte. Sie musste jetzt die Einzigartigkeit JHWHs so profilieren, „dass die Katastrophe nicht als Machterweis der anderen Götter verstanden werden musste, sondern dass JHWH nun als ein Geschichte und Kosmos *insgesamt* fundierender und umfangender universaler Gott proklamiert wurde – eben als der Gott, neben dem es andere Götter nicht gibt.“⁸ Dieser *Schritt zum theoretischen Monotheismus*⁹ wurde erst im babylonischen Exil und m. E. wahrscheinlich erst-

- 5 N. Lohfink, Gewalt und Monotheismus. Beispiel Altes Testament, in: H. Düringer (Hg.), *Monotheismus – eine Quelle der Gewalt?*, Arnoldhainer Texte 125, Frankfurt / M. 2004, (60-78) 76.
- 6 Dafür erbringt N. Lohfink, Gewalt und Monotheismus (s.o. Anm. 5) den überzeugenden Beweis.
- 7 Eine knappe Darstellung des Monotheismus in Israel bietet G. Braulik, Artikel Monotheismus, III. Biblisch-theologisch, I. Altes Testament, LThK³ VII, Freiburg 1998, 424-426. Zum religionsgeschichtlichen Weg Israels vom Ausschließlichkeitsanspruch JHWHs zum reflektierten Monotheismus s. z.B. E. Zenger, *Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz*, in: Th. Söding (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, QD 196, Freiburg 2003, 9-52. Bei manchen Hypothesen Zengers zum religionsinternen Polytheismus Israels wäre ich zwar zurückhaltender, aber historisch ausschließen lassen sie sich nicht.
- 8 E. Zenger, *Monotheismus* (s.o. Anm. 7), 44. Allerdings bleibt Zenger bei der traditionellen Annahme, der „Quantensprung“ zum biblischen Monotheismus hätte sich im Deutero-Jesaja-Buch und in der Priesterschrift vollzogen (ebd. 44-46). Obwohl er das Deuteronomium für Profil und Relevanz des JHWH-Monotheismus heranzieht, fehlt jeder Hinweis auf die monotheistischen Stellen dieses Buches bzw. des deuteronomistischen Geschichtswerks, die ebenfalls der Exilsperiode entstammen.
- 9 Der Begriff mag missverständlich sein. Dass seine „Theorie“ nicht als Gegenbegriff zur „Praxis“ des Monotheismus verstanden werden darf, sondern gerade die Voraussetzung und Letztbegründung von JHWH-Verehrung und Gesellschaftsethos ist, kann auch an Deuteronomium 4 gezeigt werden. Mit der „Ausschließlichkeit des Glaubens“ allein ist das, was der „theoretische Monotheismus“ meint, sicher nicht angemessen beschrieben – gegen W. H. Schmidt, *Erwägungen zur Geschichte der Ausschließlichkeit des alttestamentlichen Glaubens*, in: *Congress Volume Paris 1992*, VT.S LXI, Leiden 1995, (289-314) 309; vgl. 294f.

mals in Dtn 4,32-40 vollzogen,¹⁰ daneben und unabhängig davon auch im Deuteronomium-Buch¹¹ und in der priesterlichen Theologie¹². Für die folgende Beschreibung des Phänomens des deuteronomischen Monotheismus sind entstehungs- und traditionsgeschichtliche Fragen jedoch von untergeordneter Bedeutung.¹³ Die Gotteslehre des Deuteronomiums und insbesondere von Kapitel 4 als hermeneutischen Vorzeichens zur deuteronomischen Tora verdienen in der Monotheismusdebatte volle Aufmerksamkeit. So verwundert es nicht, wenn im letzten Jahrzehnt zwei Monographien das Deuteronomium ins Zentrum der Diskussion über die Einzigartigkeit und Einzigkeit JHWHs gerückt haben.

Sie stammen von *Oswald Loretz*¹⁴ und *Natan MacDonald*¹⁵. Ich stelle ihre Hauptthesen kurz vor, weil ich mich aus der Perspektive von Deuteronomium 4 mit ihnen auseinandersetzen werde. Beiden Autoren ist das Anliegen gemeinsam, mit ihrer Deutung der „Einzigkeit JHWHs“ das Erklärungsparadigma „Monotheismus – Polytheismus“ als ungeeignet zu erweisen. Beide setzen dazu bei der Bekenntnisformel des „Höre Israel“ (Dtn 6,4b) an, die eine Einzigkeit der Beziehung, nicht aber der Existenz formuliere. Während Loretz sie vor allem religionsgeschichtlich zu interpretieren sucht, möchte MacDonald sie von der Semantik der Liebe Israels (6,5) und von der deuteronomischen Erwählungstheologie her begreifen. In beiden Fällen

- 10 G. Braulik, *Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus*, in: *Studien zur Theologie des Deuteronomiums*, SBAB 2, Stuttgart 1988, 257-300.
- 11 So jüngstens auch J. van Oorschot, „Höre Israel ...!“ (Dtn 6,4f) – der eine und einzige Gott Israels im Widerstreit, in: M. Krebernik – J. van Oorschot (Hg.), *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*, AOAT 298, Münster 2002, (113-135) 132. Diese historisch-kritische Unterscheidung zwischen den beiden Schriften darf aber nicht dazu verleiten, wie O. Keel in seinem Artikel „Monotheismus – ein göttlicher Makel? Über eine allzu bequeme Anklage“ in *Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe* (30./31. Oktober 2004, Nr. 254) 48, den Monotheismus des Deuteronomiums und den Deuteronomias gegen einander auszuspielen. Keel fokussiert den von J. Assmann erhobenen Vorwurf der Intoleranz und Gewalttätigkeit des alttestamentlichen Monotheismus auf einen „unreifen Monotheismus“ des Deuteronomiums. Dagegen habe die „einigermassen wirklich monotheistische Position“ Deuteronomias „die Sensibilität des Polytheismus für die Natur oder Schöpfung“ integrieren können. Analoges gelte auch im Blick auf die Erwählung Israels und die Völker. Sehen wir von allen fragwürdigen exegetischen Details ab. Das entscheidende Problem der Apologetik Keels liegt darin, dass er nur literaturgeschichtlich argumentiert, aber nicht die uns vorliegende Bibel auslegt. In ihr würde sogar ein „unreifer Monotheismus“ des Deuteronomiums durch den Gesamttext relativiert.
- 12 G. Braulik, *Literarkritik und die Einrahmung von Gemälden. Zur literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Analyse von Dtn 4,1-6,3 und 29,1-30,10* durch D. Knapp, in: *Studien zum Buch Deuteronomium*, SBAB 24, Stuttgart 1997, (29-61) 37.
- 13 *Ursprünge und Entwicklungen des alttestamentlichen Monotheismus* werden zuletzt im Sammelband von M. Oeming – K. Schmid (Hg.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*, AThANT 82, Zürich 2003, breit diskutiert.
- 14 O. Loretz, *Des Gottes Einzigkeit. Ein altorientalisches Argumentationsmodell zum „Schma Jisrael“*, Darmstadt 1997.
- 15 N. MacDonald, *Deuteronomy and the Meaning of „Monotheism“*, FAT II,1, Tübingen 2003.

– und das ist für die folgende Diskussion der entscheidende Punkt – wird dem monotheistischen Ausschließlichkeitsanspruch von Dtn 4,35 und 39 – „JHWH ist der Gott, keiner sonst außer ihm“ – seine theologische Besonderheit genommen, wie immer man diese begrifflich fasst.

Loretz verweist schon im Untertitel seiner Monographie auf das „Schma Israel“ als Schlüsseltext des deuteronomischen „Monotheismus“. Er versucht, die Prädikation „JHWH ist einzig“ (6,4b) im Licht eines altsyrisch-kanaanäischen Textes aus Ugarit auszulegen. Nach KTU 1.4 VII 49b-52a¹⁶ erkläre Baal, dass „einzig, exklusiv, also allein oder ausschließliche“ er „unter allen Göttern und Menschen als Wettergott die Fähigkeit besitze, wirklich das zu leisten, was sowohl die Götter als die Menschen von einer an erster Stelle stehenden Gottheit erwarten: die Versorgung der Untergebenen mit allem, was zum glücklichen Leben gehört.“¹⁷ Der Mythos betone mit der Einzigkeit des Gottes zwar dessen überragende Macht und Verlässlichkeit, bestreite aber nicht die besonderen Kompetenzen oder gar die Existenz anderer Götter. Dieses Theologumenon von der Einzigkeit eines Gottes sei in einem langen Überlieferungsprozess in den Kult Israels transferiert worden und lebe in der Denkweise des „Höre, Israel“ weiter. In Dtn 6,4b habe JHWH die kosmische Position Baals als königlichen Ernährers und Beglückers übernommen. Das spezifisch Neue der alttestamentlichen Religion liege dann in der altorientalisch singulären Verbindung JHWHs mit einem erwählten Volk.¹⁸ JHWHs Einzigkeit sei deshalb im engsten Zusammenhang mit der Einzigkeit Israels zu interpretieren. Das heißt:

Die Geschichte dieses „Volkes“ und die seines einzigen Gottes kann jedoch als solche nach biblischer Auffassung nicht isoliert, sondern nur im Gegensatz und in Verbindung mit den anderen Völkern und deren Göttern gelebt, verstanden und historisch beschrieben werden.

Von diesem Ausgangspunkt wird auch ersichtlich, warum die Bibel noch keinen „Monotheismus“ im Sinn der europäischen Aufklärung, des Deismus und des Theismus kennt. In ihr finden wir nur die auch sonst in der altorientalischen Umwelt übliche Rühmung der Einzigkeit und der Unvergleichlichkeit eines Gottes. Der Bezug zu den anderen Völkern und ihren Göttern bleibt im *monotheistischen* Bekenntnis [Ps 18,32 = 2 Sam 22,32; 1 Sam 2,2 nach Jes 44,8; Dtn 4,35.39; 32,39; Hos 13,4] nicht weniger erhalten als in der *monotheistischen* Polemik gegen die Götzenbilder [Dtn 4,28; Ps 96,4-5; 97,7.9; Jer 10,6 ...].¹⁹

Weil Dtn 6,4b nicht alle Aspekte der Beziehung zwischen JHWH und Israel erschöpfend zum Ausdruck bringen könne, sei von vornherein „mit einer Vielzahl von

16 In der Übersetzung von O. Loretz, Einzigkeit (s.o. Anm. 14), 57: „Einzig ich bin es, der herrscht über die Götter, / der fett macht Götter und Menschen, / der sättigt die Mengen der Erde!“

17 Ebd. 57.

18 Ebd. 114 und 131f.

19 Ebd. 92.

ähnlichen – sozusagen ‚alogischen‘ – biblischen Formulierungen und Beschreibungsversuchen“ zu rechnen. Dtn 4,35 und 6,4b wären deshalb „nur unterschiedliche Formulierungen innerhalb eines gemeinsamen Argumentationsmodells“. ²⁰ Es spreche „allein JHWH wahre Göttlichkeit zu“, während es die anderen Götter als entmachtete, untergeordnete Gestalten beschreibe. Dieses altorientalische Denken lasse sich nur unvollkommen in eine moderne, vom heimlichen Ideal des theoretischen Monotheismus bestimmte Darstellung übertragen. ²¹

MacDonalds Monographie ist die bisher umfassendste Studie zur Gotteslehre des Deuteronomiums. Sie verrät eine gute Kenntnis der wissenschaftlichen Literatur, ist ansprechend formuliert und theologisch engagiert geschrieben. Als unpublizierte Dissertation trug sie noch den Obertitel: „One God or one Lord?“ Er deutete in Frageform bereits das für MacDonald Spezifische des biblischen „Monotheismus“ an. Denn MacDonald hält den Ausdruck „Monotheismus“ wegen seines Intellektualismus, seines platten Universalismus und der Betonung von Gottes metaphysischer Wesenheit für ungeeignet, um die am Deuteronomium exemplarisch her-

20 Ebd. 110 Anm. 459. Loretz wendet sich damit gegen meine Differenzierungen der JHWH-Prädikationen des Deuteronomiums und ihrer Auswertung für eine Rekonstruktion der geschichtlichen Entwicklung der deuteronomischen Gotteslehre (in: G. Braulik, *Geburt des Monotheismus* [s.o. Anm. 10]). Die von mir vorausgesetzte Gültigkeit des Gegensatzpaares Polytheismus – Monotheismus und die von mir vertretene ursprüngliche Bindung von 6,4 an das Liebesgebot seien „Vorurteile“. Sie hätten mich dazu verleitet, 6,4b einem polytheistischen Referenzsystem der späten Königszeit zuzuordnen und damit einer monotheistischen Aussage des babylonischen Exils wie 4,35 zeitlich vor-, aber inhaltlich nachzuordnen (O. Loretz, *Einzigkeit* [s.o. Anm. 14], 69f). Aber nach allem, was G. Ahn, „'Monotheismus' – 'Polytheismus'“ (s.o. Anm. 1) über die bleibende Gültigkeit der Innenperspektive dieses Begriffspaares sagt, dürfte man seinen Gebrauchs nicht als „Vorurteil“ deklassieren. Im Übrigen hat bereits H. Seebass, *Gott der einzige. Bemerkungen zur Religionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments*, in: *Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft. Festschrift für Rudolf Mosis zum 70. Geburtstag*, Hg. v. F. Sedlmeier, Würzburg 2003, 31-46, die wichtigsten Kritikpunkte an der These von Loretz vorgebracht. Er zeigt u.a., dass sich weder eine Traditionskette von dem singulären ugaritischen Text KTU 1.4 VII 49b-52a (14.-13. Jahrhundert) zu Dtn 6,4b (wohl 7. Jahrhundert) nachweisen lässt noch 6,4b von 6,5 getrennt werden kann. Erst zusammen mit 6,5 konnte das Motiv der Einzigkeit für Israel zu einem Bekenntnis der Einzigartigkeit JHWHs für Israel und seines Ausschließlichkeitsanspruchs ihm gegenüber werden (ebd. 45). Seebass modifiziert abschließend die Hauptthese von Loretz wie folgt: „Die Einzigkeit JHWHs hat ihren Ort und Ursprung in dieses Gottes altorientalisch völlig singulärem Gegenüber zu Israel als ׀ׁ. Diese uns inzwischen durch archäologische Funde und Epigraphik sich erschließende Buntheit der religiösen Ausdrucksformen Altisraels geben erst den nötigen Hintergrund für ein Begreifen der eigenartigen Einzigartigkeit JHWHs. Sie ließ eine Singularität JHWHs *wach bleiben und wach halten*, die schließlich den Ausschluss anderer Götter und Göttinnen für Israel als Gebot erforderte und sogar deren Existenz bestreiten ließ, daneben aber einen Hofstaat, Engelheere und Repräsentationen Gottes ... denkbar werden ließ. Denn nach altisraelitischem Bewusstsein war es ja JHWH, der jene Singularität der Volkserwählung stiftete.“ (Ebd. 44).

21 O. Loretz, *Einzigkeit* (s.o. Anm. 14), 112f.

ausgearbeitete „Einheit“ („oneness“) JHWHs begrifflich zu fassen.²² Statt dessen möchte MacDonald sie als eine affektive Beziehung, als „devoted love“,²³ Israels zu seinem Gott zurückgewinnen. Dabei kommt 6,4-9 die entscheidende Rolle zu. Seine Textuntersuchungen ergeben: Wie 6,4 (als positive Neuformulierung des ersten Gebots) verneinen auch die „monotheistischen“ Formeln in 4,35.39 (und 32,39) nicht die Existenz anderer Götter, sondern profilieren nur die Einzigartigkeit JHWHs als des Gottes Israels im Rahmen einer Erwählungstheologie.²⁴ Das heißt:

... „monotheism“ does not capture what it means in Deuteronomy to say „YHWH is God“ (יהוה אחד). „Monotheism“ has generally been understood, with exceptions such as Albright, as the denial of the existence of other gods, but one. In Deuteronomy the existence of other gods is not denied. Nevertheless, it is still claimed, that „YHWH is God“, or „god of gods“. This claim to be a unique divinity is based not on creation, or YHWH’s role in parcelling out the nations to other gods, but on YHWH’s faithfulness, mercy and jealousy demonstrated by his election of Israel. In his particular actions for his people, YHWH shows that he is God.²⁵

Damit hätte nicht nur der Monotheismus als Gegenbegriff zur Monolatrie, also der ausschließlichen Verehrung des einzigen eigenen Gottes ohne ausdrückliche Leugnung der Existenz der Gottheiten anderer Religionen, abgedankt.²⁶ Auch die spezifische Theologie von Dtn 4,35 und 39 gegenüber anderen Gottesaussagen des Deuteronomiums würde nivelliert.²⁷ Ich möchte deshalb (2) in einer syntaktischen und (3) formkritischen Untersuchung das besondere Profil dieser Verse im Kontext von Kapitel 4 und speziell der Verse 32-40 nachzeichnen. Diese Exegese soll (4) zu ei-

22 S. dazu N. MacDonald, „Monotheism“ (s.o. Anm. 15), 210-215 und zusammenfassend 218.

23 Ebd. 97-123.

24 Ebd. 95.

25 Ebd. 215.

26 Darin unterscheidet sich MacDonalds Verständnis des deuteronomischen Eingottglaubens vom „Monotheismus“ der Priesterschrift, wie ihn K. Schmid, Differenzierungen und Konzeptualisierungen der Einheit Gottes in der Religions- und Literaturgeschichte Israels. Methodische, religionsgeschichtliche und exegetische Aspekte zur neueren Diskussion um den sogenannten „Monotheismus“ im antiken Israel, in: M. Oeming – K. Schmid (Hg.), *Der eine Gott* (s.o. Anm. 13), 11-38, darstellt (gegen seinen Verweis auf N. MacDonald, 38 Anm. 87). Denn nach Schmid muss der „Monotheismus“ der Priesterschrift zwar präzisiert und erläutert werden, um seine Konzeption verstehbar zu machen – eine Forderung, die er selber erfüllt (ebd. 28-38). Doch bleibt auch die „inklusive Theologie – hinter allen göttlichen Manifestationen wie etwa derjenigen El Schadajs in der abrahamitischen Ökumene steht Gott schlechthin“ – wie die „exklusive Theologie Deuterocesajas – es gibt keinen Gott außer Jhwh, alle anderen Götter sind Nichtse“ (ebd. 35) – monotheistisch, auch wenn „dieses inklusiv-monotheistische Gottesverständnis nicht für sich interessiert, sondern auf verschiedene Seiten hin, namentlich auf die Beziehung Gottes zur Welt und zu den Menschen hin expliziert wird.“ (Ebd. 36).

27 So z.B. N. MacDonald, „Monotheism“ (s.o. Anm. 15), 95: Dtn 4,35.39 „are best understood as making the same sort of claim upon Israel, the people of YHWH, as is found in the *SHEMA*.“

ner genaueren theologischen Klassifizierung der Erkenntnisformeln der V.35 und 39 führen. Ich bleibe dabei auf der Ebene des Endtextes²⁸ und analysiere die Perikope entsprechend den methodischen Intentionen von MacDonald.²⁹

- 28 Dtn 4,1-40 bildet auch unter literarkritischem Aspekt eine ursprüngliche Einheit. Das habe ich in meinen beiden Artikeln: Literarkritik und archäologische Stratigraphie. Zu S. Mittmanns Analyse von Deuteronomium 4,1-40, Bib 59 (1978) 351-383, und: Literarkritik und die Einrahmung von Gemälden (s.o. Anm. 12), gezeigt. J. Pakkala, *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History*, PFES 76, Göttingen 1999, 85-93, kennt offenbar diese beiden Rezensionartikel nicht und gebraucht für seine literarkritischen Hypothesen erneut von mir bereits widerlegte Argumente. Ihnen zufolge könne 4,32-40 „a post-nomistic addition“ sein, während die „explicitly monotheistic formulations in vv.35 and 39 may indicate a late origin“ (ebd. 86). Dagegen würden die V.15-31* eine intolerante Monolatrie formulieren und die Exilszeit als historischen Hintergrund erkennen lassen.
- 29 „I wish to read and interpret the biblical texts on their own terms, in the forms in which we have them, rather than as an exercise in historical critics one step beyond redaction criticism.“ („Monotheism“ [s.o. Anm. 15], 58). Dabei vernachlässigt MacDonald allerdings die hermeneutische Funktion des Lesegefälles. Texte im Licht anderer Texte des gleichen Buches zu lesen, erlaubt nicht, sie in beliebiger Richtung zu lesen. Die Stellung einer Perikope im Rahmen des Gesamttextes ist Teil seines Informationsaufbaus und Aussagewillens. Im Gegensatz zu MacDonalds Devise „monotheistic‘ texts should be read in the light of ‚henotheistic‘ texts as much as *vice versa*“ (ebd.) ist eine reflektierte intratextuelle Interpretation erforderlich. Das gilt gerade für Dtn 4,35.39, die ersten von mehreren deuteronomischen Texten über die „Einzigkeit JHWHs“. Sie sind deshalb der „obvious starting point“ (gegen N. MacDonald, ebd., 59). Analoges gilt auch gegen W. H. Schmidt, *Erwägungen* (s.o. Anm. 9), der daraus, dass „die den Polytheismus voraussetzende und die (jüngere) monotheistisch wirkende Aussage [gemeint ist Dtn 4,39] in einem Buch vereint nebeneinander“ stehen, folgert: „Demnach läßt sich seine Intention kaum mit dem Begriff ‚Monotheismus‘, sondern eher mit dem Bekenntnis (Sch^hma) wiedergeben, das die Existenz anderer Götter zumindest nicht ausdrücklich leugnet“ (ebd. 294). Im weiteren Verlauf des Artikels konstatiert Schmidt: „Im vorliegenden Kontext wird das Bekenntnis Dtn. vi 4 durch die vorangestellten ‚monotheistischen‘ Aussagen (iv 35, 39) ausgelegt und später [sic!] auch in diesem Sinn verstanden; so zitiert es Mk. xii 28ff. in Verbindung mit und im Sinne von Dtn. iv 35“ (ebd. 295). Diese Interpretation ist jedoch nicht erst in der „gewichtigen Wirkungsgeschichte“ (ebd.), sondern bereits durch das Lesegefälle gegeben – s. G. Braulik, *Geburt des Monotheismus* (s.o. Anm. 10), 261. Dadurch werden auf Deuteronomium 4 folgende monolatrische Aussagen metaphorisiert und betonen gegenüber dem intellektuellen Bekenntnis von 4,35.39 zum Beispiel in 6,4f die persönliche Beziehung zwischen JHWH und Israel. In 32,8 wurde die monotheistische Perspektive sogar durch ein *Tiqqun sopherim* in den Masorentext eingetragen. Zu diesem Text s. A. Schenker, *Le monothéisme israélite: un dieu qui transcende le monde et les dieux*, in: *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte*, SBAB 36, Stuttgart 2003, (162-176) 165-168. Er entwickelt anhand dieses und anderer Texte das Konzept eines den Polytheismus inkludierenden, doppelt transzendenten Monotheismus.

2. Die Syntax im Schlussplädoyer der ersten Moserede

Dtn 4,32-40 bilden den *Abschlusstext der ersten Moserede*. Hier finden Theologie und Historie ihre letzte Deutung und Synthese, hier kulminiert auch die Rhetorik von Kapitel 4 in einer fast hymnischen Sprache. Die Perikope begründet die Hauptgebotsmahnung der V.9-31. Diese ist als Verbot, Kultbilder anzufertigen³⁰ und Himmelskörpern zu dienen, formuliert. Die Paränese bezüglich dieses Anspruchs JHWHs auf Israels bilderlose und ausschließliche Verehrung ist in Geschichtsresümee eingebettet. So erzählen die V.10-14 von der Verborgenheit der „Gestalt JHWHs“³¹ bei der Horeb-Theophanie als dem inneren Grund des Bilderverbots. Die V.25ff geben an Hand des Bilderverbots, das die Norm für Israels Zukunft bildet, einen Überblick von der Zeit der JHWH-Bilderverehrung im Verheißungsland bis zum Kult der Götterstatuen der Völker im Exil. Israels Abfall und Verbannung bedeuten aber nicht das Ende seines Verhältnisses zu JHWH. Das Volk darf auf seinen Gott hoffen, weil er nicht nur ein „eifersüchtiger“, sondern auch ein „barmherziger El“ ist, der den Bund, den er den Vätern geschworen hat, nicht vergisst (V.31). Daran schließt V.32 mit kausalem *ki*³² an.³³ Er ruft zu einer religionsverglei-

30 Dabei hat das Bilderverbot „die sprachlichen Kleider der Mutter, des Fremdgötterverbots übernommen.“ (E. Aurelius, Die fremden Götter im Deuteronomium, in: M. Oeming – K. Schmid [Hg.], *Der eine Gott* [s.o. Anm. 13], [45-169] 167).

31 S. dazu F. Hartenstein, Die unvergleichliche „Gestalt“ JHWHs. Israels Geschichte mit den Bildern im Licht von Deuteronomium 4,1-40, in: B. Janowski – N. Zchomelidse (Hg.), *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel*. Tübinger Symposium, Stuttgart 2003, (49-77) 67-69.

32 *ki* ist von M und Sam bezeugt, wird aber von der LXX wohl aus rezeptionssprachlichen Gründen nicht wiedergegeben. Die Konjunktion bildet die schwierigere Lesart und ist deshalb beizubehalten.

33 Nimmt man diese Begründungsfunktion der V.32-40 für die V.9-31 ernst, dann entsprechen ihnen in Kapitel 4 makrosyntaktisch die ebenfalls durch *ki* eingeleiteten V.6-8. Auch sie bilden einen begründenden Abschlusstext – s. dazu G. Braulik, *Deuteronomium 1-4 als Sprechakt*, Bib 83 (2002) 249-257. 4,1-40 ist also zunächst zweiteilig:

I Höraufruf und performative Feststellung des Gesetzeslehrens (4,1-8)
4,6.7 *ki* –Begründung in 4,6-8

II Ermahnung zum Hauptgebot, in 3 Unterteilen (4,9-14.15-22.23-31)
4,32 *ki* –Begründung in 4,32-39 oder 4,32-40

V.40 rahmt mit den V.1-2 die gesamte Paränese der ersten Moserede. Der Vers erweitert dadurch die Thematik „Hauptgebot“ um die Thematik „Gesetze“ von Teil I und erfüllt eine Art Doppelfunktion. Darüber hinaus gibt es noch weitere Korrespondenzen zwischen den V.6-8 und 32-39. F. Hartenstein, *Die unvergleichliche „Gestalt“ JHWHs* (s.o. Anm. 31) 57 und 72, fasst sie unter den thematischen Schwerpunkten „Unvergleichlichkeit Israels“ und „Unvergleichlichkeit JHWHs“ zusammen, wobei für diese Unvergleichlichkeit „die universale Perspektive, in der sie aufgewiesen wird“, kennzeichnend sei. Dabei versteht Hartenstein die Einzigkeit JHWHs als „dessen grundsätzliche Unvergleichlichkeit im Gegenüber zur Welt“ (ebd. 54). N. MacDonald, „Monotheismus“ (s.o. Anm. 15), 174, betont bei der Anfangs- und

chenden Geschichtsbefragung vor einem raum-zeitlich universalen Horizont. Sie betrifft die Wirkung des göttlichen Wortes und die gottgewirkte Geschichte. In beiden Fällen geht es um normalerweise nicht erwartbare Rettung. Die Bedingung, unter der ein ^{ae}lohim sein Gottsein unter Beweis stellen müsste, lautet: Durchbrechen von in der Weltgeschichte bisher geltenden Gesetzmäßigkeiten. Oder konkret: Gibt es etwas, was sich den Begebenheiten gleichstellen lässt, die sich in Israel ereignet haben? Die V.33-34 fragen nach Geschehnissen, die sich mit den beiden wichtigsten Offenbarungserfahrungen der Mosezeit, der Horeb-Theophanie und der Herausführung aus Ägypten, vergleichen lassen. Weil aber allein JHWH so wunderbar gehandelt hat, ergibt sich für Israel in V.35 als Schlussfolgerung: „Du hast (das) gezeigt bekommen, damit du erkennst: JHWH ist *der* Gott, keiner sonst außer ihm“. Die V.36-38 erzählen die Geschehnisse nochmals, nun detailreich gedeutet und historisch ausgeweitet, vor allem aber entschlüsselt als eine klassische Reihe geschichtsmächtiger Taten, durch die JHWH selbst Israel „belehrt“ und die er ausdrücklich für Israel gewirkt hat. Sie endet in der vorausgesetzten Redesituation in Moab. Deshalb fordert V.39 in direktem Appell: „Heute sollst du erkennen ...“ usw. Geschichte und Erkenntnis JHWHs als *des* Gottes schlechthin sollen nach V.40 zur Beobachtung der deuteronomischen Gesellschaftsordnung führen. Mit dieser Mahnung zur Gesetzesbeobachtung klammert V.40 auf die Anfangsverse 1-2 zurück und umschließt zusammen mit ihnen den ganzen paränetischen Teil der ersten Moserede.

Schlussperikope vor allem die Kontraste zwischen „Israel und die Völker“ (V.1-8) und „JHWH und die Götter“. Diese Reduzierung der Thematik ist zu plakativ und führt zu falschen Konklusionen. Denn V.7 bestimmt die Besonderheit Israels auch im Blick auf seinen „Nahgott“ und die V.33 und 34 profilieren die Offenbarung JHWHs vor dem Hintergrund fehlender vergleichbarer Menschheitserfahrungen. Trotz der gegenseitigen Verwiesenheit aufeinander geht JHWH in dem, was er ist und wirkt, nicht in seinem Verhältnis zu Israel auf. Deuteronomium 4 formuliert keine Parität gegenseitiger Abhängigkeit, der zufolge „Israel’s uniqueness depends on YHWH’s, and YHWH’s uniqueness on Israel’s.“ Herausführung aus Ägypten und Horeb-Theophanie beweisen zwar, dass JHWH der einzige Gott ist. Sie berechtigen aber nicht zu der Feststellung: „Israel is unique only because she has received and obeys YHWH’s laws, and YHWH is unique because he has redeemed and spoken to Israel.“ (Gegen N. MacDonald, a.a.O.).

Die dreiteilige Gliederung von 4,1-40 in einen Kernteil (V.9-31) und zwei Rahmentteile (V.1-8 als Prolog und V.32-40 als Epilog), wie ich sie in: G. Braulik, *Die Mittel deuteronomischer Rhetorik* erhoben aus Deuteronomium 4,1-40, AnBib 68, Rom 1978, 82-90, entwickelt habe, ist durch die oben skizzierte zweiteilige Struktur nicht ausgeschlossen, weil Texte unter mehr als einer Rücksicht aufgebaut sein können. Die Dreiteilung des Kapitels in Form einer dreifachen Rahmung des Mittelteils der V.9-31 durch die V.1-2 (A) – 3-4 (B) – 5-8 (C) und 32-34 – (C') – 35-39 (B') – 40 (A'), wie sie K. Holter, *Deuteronomy 4 and the Second Commandment*, SBL 60, New York 2003, 102-107, vorschlägt, scheitert an der falschen Abgrenzung der Teile C' und B' und an den fehlenden bzw. gekünstelten Korrespondenzen zwischen den V.3-4 und 35-39. Seine Gliederung erklärt auch nicht, weshalb sich das wichtige Stichwort „Leben“ in V.4 (B) und V.33 (C') findet.

Das barocke Satzgefüge des Schlussplädoyers wird *syntaktisch*³⁴ in V.32 vom Imperativ *š^eʿal-nāʿ*, „forsche doch nach“ eröffnet. Danach sind alle Verbalsätze bis einschließlich V.38 *Vergangenheitsaussagen* im (*w^e=*)*x-qāṭal* bzw. *wayyiqṭol-x*, die zum Teil noch in Infinitive münden. In ihnen spricht Mose über die Geschichte in 3. Person. Doch vergleicht er dabei die Erfahrung eines Volkes (V.33) bzw. das Handeln eines Gottes (V.34) mit dem, was Israel angesichts der Horeb-Theophanie erlebt und was JHWH in Ägypten mit Israel getan hat.³⁵ Beide Verse wechseln dazu am Ende in die direkte Anrede Israels – „wie du gehört hast“ (V.33), „wie alles, das JHWH, euer Gott, mit euch in Ägypten getan hat, vor deinen Augen“. V.35, der zwischen die Geschichtsschilderungen der V.33-34 und 36-38 geschoben ist, intensiviert die unmittelbare Ansprache noch, wenn er, dem Kontext entsprechend, perfektisch formuliert: *ʿattā hārʿetā lādaʿat* „du hast (es) sehen dürfen, damit du erkennst“.³⁶ Damit steht V.35 in betontem Kontrast zu seiner „Parallele“ in V.39. Denn zu Beginn von V.39 verlangen zwei Sätze im *w^eqāṭal* – *w^eyādaʿtā hayyōm*, „und heute du sollst erkennen“, und *wah^a šebotā ʿel-l^e bābəkā*, „und sollst dir klarmachen“³⁷ –, dass Israel aus dem Rückblick in die Vergangenheit eine theologische Folgerung für die *Gegenwart* zieht. V.40 setzt nochmals mit einem *w^eqāṭal* ein

- 34 Zur genauen syntaktischen und stilistischen Beschreibung s. G. Braulik, *Mittel* (s.o. Anm. 33), 61-76.
- 35 Gegen J. Taschner, „Frage doch nach den ersten Tagen!“ (Dtn 4,32). Zur Epocheneinteilung im Deuteronomium, in: C. Hardmeier – R. Kessler – A. Ruwe (Hg.), *Freiheit und Recht. Festschrift für Frank Crüsemann zum 65. Geburtstag*, Gütersloh 2003, (255-275) 265, demzufolge die vier Fragen der V.32 (2x).33.34 jeweils auf ein Ereignis im Exodusgeschehen abheben, während die V.36ff fast wie darauf gegebene Antworten wirken. Es sind aber nicht nur der Exodus und der Väterbund, die in 4,29-40 „zu Erinnerungsfiguren gerinnen“ (gegen J. Taschner, ebd., 267) und dann auch die Hoffnung auf die Rückkehr ins Land begründen (gegen J. Taschner, ebd., 268).
- 36 *r^h ho.* ist zwar objektlos, fasst aber analog zum einleitenden *šm^ʿ* in V.32 die gesamten Geschichtserfahrungen Israels zusammen, um sie für die Gotteserkenntnis auszuwerten. Wäre die Zeugenschaft Israels nur auf die Ägyptenereignisse beschränkt – wie es H. Rechenmacher, „Außer mir gibt es keinen Gott!“ Eine sprach- und literaturwissenschaftliche Studie zur Ausschließlichkeitsformel, *ATS.AT* 49, St. Ottilien 1997, 120, annimmt, könnte sich auch die Gotteserkenntnis nur auf die Herausführung stützen, was sicher der Intention des Beweisgangs widerspricht.
- 37 Die Wendung wird oft durch „sich zu Herzen nehmen“ übersetzt. Die Konnotation, die diese Wiedergabe im Deutschen hat, kann zum Missverständnis führen, dass sie dem rationalen Erkennen eine „affektive Komponente“ hinzufüge – gegen H. Rechenmacher, „Außer mir gibt es keinen Gott!“ (s.o. Anm. 36), 123. Nach M. Rose, *5. Mose. Teilband 2: 5. Mose 1-11 und 26-34. Rahmenstücke zum Gesetzeskorpus*, *ZB.AT* 5, Zürich 1994, 502, darf deshalb das Bekenntnis „keine Angelegenheit nur der Lippen sein, sondern soll zutiefst im ‚Herzen‘ verankert sein (das Verb hat auch die Konnotation eines antwortenden und verdankenden ‚Zurückführens‘)“. *lebāb* ist in 4,39 wie *leb* in 29,3 das Organ intellektueller Einsicht, das die durch Sehen und Hören vermittelten Sinneseindrücke verarbeitet – vgl. S. R. Driver, *Deuteronomy*, ICC, Edinburgh³ 1902, 77, in der philologischen Anmerkung zu V.39: „Bethink themselves‘ is a good paraphrase.“ S. auch u. Anm. 79.

– $w^e \text{šāmartā}$, „und du sollst achten“. Er fordert aus der jetzt gewonnen Einsicht eine praktische Konsequenz für die Beobachtung der Gesetze, auf die Mose „heute“ verpflichtet³⁸. Sie ist allerdings erst in der Zukunft im Verheißungsland möglich, für das die Gesetze nach V.5 gelten. Mit dem Gebotsgehorsam verbindet V.40 Segenszusagen. Diese stehen syntaktisch im ($w^e =$) $x\text{-yiqtol}$ und betreffen – wie auch die Gebotsbeobachtung (s. V.5) – das *zukünftige* Leben im Land.

Fazit unseres Textdurchgangs: Die Verbalsätze gliedern 4,32-40 syntaktisch in drei Abschnitte, deren Aussagen in den V.32-38 die Vergangenheit, in V.39 die Gegenwart und in V.40 die Zukunft betreffen. Die drei Blöcke, die der Zeitlinie entsprechend aufeinander folgen, werden entweder von einem Imperativ oder einem Injunktiv eingeleitet. V.35 steht syntaktisch nicht parallel zu V.39, sondern reflektiert innerhalb der Vergangenheitsschilderungen über den Sinn des ganzen Geschehens. Über die Nominalsätze in den V.35 und 39 wird sofort noch zu sprechen sein.

3. Die Redeform: das Schema „Faktum – Erkenntnis – Appell“

Die voluntativen Verbformen – $\text{š}^e \text{al-nā}^3$, $w^e \text{yāda}^t \text{tā}$, $w^e \text{šāmartā}$ – sind zugleich Signalwörter einer *Kleinform*, die sich ausschließlich im Deuteronomium findet und die ich nach ihren drei Elementen das Schema „Faktum – Erkenntnis – Appell“ nenne.³⁹ Es bildet eine Sonderform des Schemas „Faktum – Appell“, das im Alten Testament häufig verwendet wird und auch unterschiedlich ausgebaut sein kann. Als gemeinsame Grundstruktur ergibt sich also:

<i>Faktum – Appell (AT)</i>	<i>Faktum – Erkenntnis – Appell (Dtn)</i>
Faktum	Geschichtliche Tatsachen
	Theologische Schlussfolgerung
Appell	Konsequenz für das Handeln

Zwischen die geschichtlichen Fakten und ihre Anwendung auf die Praxis wird also eine *theoretische Schlussfolgerung geschoben*, die Israel aus dem wahrgenommenen Gotteshandeln für seine Kenntnis von JHWH ziehen soll. Doch hat bereits sie den Charakter eines Appells, auch wenn dieser das Wissen, nicht die Praxis betrifft. Das ergibt sich unmissverständlich aus der mit $w^e \text{yāda}^t \text{tā}$ eingeführten Erkenntnisformel. Der zweite Appell, die Gehorsamsforderung, erfließt dann nicht unmittelbar

38 Dieser Verpflichtungsakt wird vom Sprechakt des Kapitels 4 und letztlich der ganzen ersten Moserede konstituiert. Mit Kapitel 5 beginnt dann die Tora, auf die Mose verpflichtet. S. dazu G. Braulik, Sprechakt (s.o. Anm. 33).

39 Dieses dreiteilige Schema modifiziert das „Schema der Beweisführung“, das N. Lohfink, Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11, AnBib 20, Rom 1963, 125-131, erarbeitet hat. S. dazu G. Braulik, Zwei Kleinformen im Buch Deuteronomium (im Druck).

aus der Geschichtserfahrung, sondern bildet die Konsequenz der theologischen Einsicht. Formal erreicht das Schema erst in dieser Paränese, der deuteronomischen Sozial- und Gesellschaftsordnung zu gehorchen, sein Ziel.

Dieses spezifisch deuteronomische Schema „Faktum – Erkenntnis – Appell“ findet sich neben 4,32-40⁴⁰ noch in 7,6-11; 8,2-6; 11,1-7 und 29,1b-8.⁴¹ Eine Durchsicht aller Stellen ergibt: Das Verb, das den Geschichtsrückblick einleitet, ist – im Gegensatz zum verwandten zweigliedrigen Schema „Erinnerung – Appell“ – nicht obligatorisch *zkr*, „sich ins Gedächtnis rufen“,⁴² sondern variiert kontextbedingt. In 4,32 ist *zkr* durch *šʾl*, „nachforschen“ ersetzt, weil sich in einem universal-

40 N. C. Habel, *Appeal to Ancient Tradition as a Literary Form*, ZAW 88, 1976, (253-272) 258f, sieht in 4,32-35 bzw. 39 eine andere literarische Form, die „Berufung auf alte Traditionen“. Die Form sei vor allem in Weisheits- und Prophetentexten belegt und finde sich zum Beispiel in Ijob 8,13 bzw. 19 oder Jes 46,8-11. Ihre Grundstruktur sei dreiteilig: 1. Appell, die alten Traditionen zu befragen oder anzuerkennen; 2. Zitierung einer Tradition; 3. Anwendung in einer bestimmten Situation oder für ein bestimmtes Argument. Für die Eröffnung seien u.a. sowohl *šʾal-nāʾ* als auch der Imperativ von *zkr* charakteristisch. Auch der Rückgang auf die Urzeit, die Frage nach der Tradition und Feststellungen über JHWH bzw. seine Taten gehörten zu ihren Kennzeichen. Im Pentateuch begegne sie neben Dtn 4,32-35 nur noch in Dtn 32,7-9 (zur Liste der Stellen s. ebd. 268f). Der wichtigste Unterschied zum Schema „Faktum – Erkenntnis – Appell“ liegt in der Paränese, die in der „Berufung auf alte Traditionen“ keinen Ort hat. Damit bliebe aber gerade das entscheidende Glied 4,40 unberücksichtigt. Elemente dieser Form „Berufung auf alte Traditionen“ finden sich zwar vor allem in V.32. Doch gehört der Text seiner Grundstruktur und Intention nach zum dreigliedrigen Schema des Deuteronomiums. Auch braucht für seine „Leidenschaft zu Evidenz und Eindeutigkeit“ nicht „das Erkenntnisstreben der Weisheit“ bemüht zu werden – gegen G. Johannes, *Unvergleichlichkeitsformulierungen im Alten Testament*, Diss. Mainz 1968, 200, der in 4,32-40 „das deutlichste und modellartige Beispiel für die Weisheit der Deuteronomisten“ findet (195). Was 32,7-9 angeht, so sind diese Verse nur Teil eines umfassenderen Gedankengangs, in dem das 3. Element der Form fehlt.

41 Diachron stammen zumindest 4 der 5 Texte aus der Exilszeit. Eine Vorstufe von 11,1-7 könnte noch vor dem so genannten „deuteronomistischen Nomisten“ und seinem „deuteronomistischen Überarbeiter“ entstanden sein. Doch lässt sich diese Fassung nicht mehr rekonstruieren. Auch lässt sich nicht sagen, ob sie bereits das Schema enthalten hat. Für den gegenwärtigen Text legt jedenfalls seine höchst komplizierte Syntax eine Bearbeitung nahe, und zwar am ehesten durch den deuteronomistischen Überarbeiter (R. Gomes de Araújo, *Theologie der Wüste im Deuteronomium*, ÖBS 17, Frankfurt a. M. 1999, 208f). Auf ihn gehen 7,6-11 und 8,2-6 zurück. So spricht vieles dafür, dass er das Schema „Faktum – Erkenntnis – Appell“ geschaffen hat. Auch dessen Imitation in 9,1-7 und die Vorformen des zweiteiligen Schemas der Geschichtserinnerung in 7,18-21 und 8,17f sind ihm zuzuschreiben. (Zur Entstehungsgeschichte s. N. Lohfink, *Hauptgebot* [s.o. Anm. 39], 290 [Übersicht], und R. Gomes de Araújo, ebd., z.B. 227-230.). 29,1-8 wurde entweder ebenfalls vom deuteronomistischen Überarbeiter verfasst oder setzt ihn voraus. Das Verhältnis von 29,1-7(8) zu Kapitel 4 muss offen bleiben (R. Gomes de Araújo, ebd., 275-279.). Jedenfalls erhielt das dreigliedrige Schema erst mit 4,32-40 in spätexilischer Zeit seine breiteste Ausgestaltung. Vielleicht bildet deshalb 4,32-40 seinen reifsten und letzten Beleg.

42 S. dazu G. Braulik, *Zwei Kleinformen* (s.o. Anm. 39).

geschichtlichen Religionsvergleich die Vergangenheit nur „erforschen“, aber nicht „ins Gedächtnis rufen“ lässt.⁴³ Dagegen sind *yd^c*, „erkennen“ für den zweiten Teil, die JHWH-Erkenntnis, und *šmr*, „beobachten“ für den dritten Teil, die Paränese, obligatorisch. Der folgende Überblick zeigt den Gebrauch dieser Formalworte an allen Stellen:

Dtn	Geschichtsrückblick	Gottserkenntnis	Gebotsparänese
4,32-40	V.32 <i>š'l</i>	V.39 <i>yd^c</i> + ...	V.40 <i>šmr</i>
7,6-11		V.9 <i>yd^c</i>	V.11 <i>šmr</i> + ...
8,2-6	V.2 <i>zkr</i>	V.5 <i>yd^c</i>	V.6 <i>šmr</i> + ...
11,1-7	V.7 <i>r^h</i>	V.2 <i>yd^c</i>	V.1 ... + <i>šmr</i>
29,1-8	V.1 <i>r^h</i>	V.5 <i>yd^c</i>	V.8 <i>šmr</i> + ...

4,32-40 verteilt die Gewichte der drei Elemente etwas anders als die übrigen Belege des Schemas. Nur in diesem Text werden nämlich der Geschichts- und Erkenntnis- teil in den V.33-34 und 36-38 bzw. den V.35 und 39 gewissermaßen doppelt durchlaufen.⁴⁴ Dadurch entsteht eine gewisse Spannung zur syntaktischen Struktur, die den drei Zeitstufen – Vergangenheit in V.32-38, Gegenwart in V.39 und Zukunft in V.40 – folgt. Trotz der Wiederholung der beiden Elemente „Faktum – Erkenntnis“, die vor allem die Gottserkenntnis betont, bleibt diese theoretische Einsicht auch in 4,32-40 auf die Praxis Israels ausgerichtet.⁴⁵ Die folgende Tafel zeigt die unterschiedliche Gliederung der beiden Systeme:⁴⁶

- 43 Das Deuteronomium gebraucht *zkr*, wenn es um die Erinnerung an vergangene Ereignisse geht, appellativ für Israels Gedenken seiner eigenen Volksgeschichte. Im Übrigen stehen *zkr* und *š'l* in sachlich enger Beziehung, wie der Parallelismus in 32,7 im Moselied beweist. Beide Verben sind außerdem die „Leitverben der Berufung auf alte Traditionen“ (N. C. Habel, Appeal [s.o. Anm. 40], 268f).
- 44 In 29,1b-8 ist die Erkenntnisformel als Finalsatz (vgl. 4,35) in V.5b in den Geschichtsrückblick eingebaut. Die anschließenden V.6-7 erzählen über die Wüstenzeit hinaus von der Besiegung der beiden ostjordanischen Könige und der Verteilung ihres Landes, ehe mit V.8 die Paränese einsetzt. In diesem Fall ist der konkrete Rückblick auf die Besiegung von Sihon und Og und die Verteilung ihres Landes spezifisch. Er wird durch seine abweichende Stellung im Schema besonders hervorgehoben.
- 45 Wahrscheinlich bezeichnet V.40 deshalb den deuteronomischen Kodex, auf den Mose Israel verpflichtet, als „seine“ – nämlich JHWHs – „Gesetze und Gebote“, wie das ebenfalls kontextbedingt noch in 26,17 und 27,10 geschieht.
- 46 Beide Strukturen widersprechen M. Rose, 5. Mose (s.o. Anm. 37), 502, wonach mit V.35-36 „die große Predigt zu ihrem Höhepunkt und zu ihrer Quintessenz gekommen“ sei und ab V.37 „nur noch ein paar Schlußsätze“ folgen, „die wieder zum Thema der Gesetzesverkündigung des Mose und zur bevorstehenden Landnahme zurücklenken“.

Dtn 4	Gliederung nach Zeitstufen	Gliederung nach dem dreigliedrigen Schema	Signalverben
V.32	VERGANGENHEIT	Geschichte Israels vor Welthorizont	šʔl (w ^e qāʔal)
V.33			
V.34			
V.35		Gotteserkenntnis	yd ^c (Infinitiv)
V.36		Geschichte Israels	
V.37			
V.38			
V.39	GEGENWART	Gotteserkenntnis	yd ^c (w ^e qāʔal)
V.40	(GEGENWART) ZUKUNFT	Gebotsgehorsam	šmr (w ^e qāʔal)

4. Der Monotheismus der Erkenntnisformel

Das Deuteronomium spricht nur im Zusammenhang unseres dreigliedrigen Schemas vom „Erkennen“ (yd^c q.) Gottes, nämlich JHWHs.⁴⁷ Die Erkenntnisformel ist also für die Theologie des gesamten Buches von Bedeutung. In ihrer syntaktisch-semantic Kernsatzstruktur besteht die Formel immer aus zwei Elementen: aus einem mit yd^c q. gebildeten Konsekutiv- oder Finalsatz,⁴⁸ dessen Subjekt Israel ist, und einem durch kī eingeleiteten Objektsatzgebilde. Syntaktisch entscheidend ist zunächst, dass das w in w^e yādaʔtā im Sinn einer streng rationalen Konklusion zu verstehen ist, die aus dem in festen Wendungen tradierten Offenbarungshandeln JHWHs in der „Urzeit“ des Volkes gezogen werden soll. Obwohl JHWH die Erkenntnisfähigkeit geben muss – „einen Verstand, der wirklich erkennt, Augen, die wirklich sehen, Ohren, die wirklich hören“ (29,3) –, bleibt die Erkenntnis selbst Sa-

47 Nur 9,1-7, das dem Schema bloß locker zugeordnet ist und in dem verschiedene Formen miteinander verwoben sind, verheißt Israel die Erkenntnis eines einmaligen künftigen JHWH-Handelns. Sonst sagt das Deuteronomium nur von „anderen Göttern“ formelhaft (ʔlohîm ʔherîm + yd^c mit Israel als Subjekt), dass Israel und seine Väter sie „nicht kannten“ (11,28; 13,3.7.14; 28,64; 29,25; ferner ohne ʔherîm und in anderer syntaktischer Struktur 32,17). Die Formel findet sich außerhalb des Dtn in Jer 7,9; 19,4; 44,3. yd^c steht in ihr für die Beziehungslosigkeit und betrifft die Vergangenheit: Andere Götter haben sich Israel nie in Wort und Tat offenbart, Israel hat ihre Wirksamkeit nie erfahren, sie haben kein Verhältnis zu Israel. Deshalb kann es auch keine Nachfolge und keinen Dienst anderer Götter durch Israel geben. Im Gegensatz zur Verbindung dieser Formel mit dem Hauptgebot mündet die JHWH-Erkentnis im Deuteronomium in die Gebotsparänese.

48 Appellatives w^e qāʔal liegt in 4,39; 7,9; 8,5 und 11,2 vor. Textpragmatisch entspricht auch der finale Infinitiv lādaʔat in 4,35 einem direktiven Sprechakt „du sollst erkennen“ (H. Rechenmacher, „Außer mir gibt es keinen Gott!“ [s.o. Anm. 36], 121). In 29,5 handelt es sich um einen durch lʔmaʔan eingeleiteten Finalsatz.

che der Freiheit und Verantwortung Israels gegenüber seiner Geschichte und seiner JHWH-Erfahrung. Nirgends aber formuliert das Deuteronomium diese Erkenntnis Gottes mit *yd' hi.* oder *ni.*, so dass Gott selbst Israel ihren Inhalt mitgeteilt oder sich Israel zu erkennen gegeben hätte.⁴⁹ „Erkenntnis JHWHs“ ist im Deuteronomium zwar erfahrungsfundiertes, aber stets in einem Erkenntnisprozess intellektuell vermitteltes „Wissen“ über JHWH. Das Ergebnis dieser theologischen Reflexion drückt das *Objektsatzgefüge* in einem oder mehreren, teilweise auch partizipialen Nominalsätzen aus. Der folgende Überblick zeigt die syntaktische Mikrostruktur aller deuteronomischen Belege. Unter ihnen findet sich nur in 4,35 und 39 die Ausschließlichkeitsformel *'ên 'ôd*, „keiner sonst“. Sie bildet also das Spezifische dieser Erkenntnisaussage in Kapitel 4. Ihr geht an beiden Stellen eine Fremdidentifikationsformel – *YHWH + hû' + hā^αlohîm*,⁵⁰ „JHWH ist der Gott“ – voraus, an die sie asyndetisch anschließt. Diese Formelverknüpfung findet sich im Alten Testament nur noch in 1 Kön 8,60.

Dtn	Syntaktische Struktur des Objektsatzgefüges
(4,35)	NOMINALSATZ + NOMINALSATZ (Fremdidentifikation + Exklusion)
4,39	NOMINALSATZ + NOMINALSATZ (Fremdidentifikation + Exklusion)
7,9	NOMINALSATZ (Fremdidentifikation)+ partizipialer NOMINALSATZ // <i>x-yiqṭol + x-yiqṭol</i>
8,5	VERGLEICHSSATZ + partizipialer NOMINALSATZ
11,2	partizipialer NOMINALSATZ (textkritisch rekonstruierte Fassung ⁵¹)
29,5	NOMINALSATZ (Selbstidentifikation / Bundesformel)

Der theologische Diskurs dieser Stellen ist auf „Wesensaussagen“ über JHWH angelegt. Aus seiner Wirksamkeit wird seine Wirklichkeit erkannt – in 4,35 und 39 als kosmisch-universaler, einziger Gott, was ich sofort noch ausführlich nachweise, in 7,9 als treuer El, in 8,5 (vgl. 11,2) als väterlicher Erzieher und in 29,5 als Bundespartner Israels. Dennoch besitzt die Gotteserkenntnis im Deuteronomium ihren eigentlichen Wert nicht im Wissen über JHWH, sondern erst in dem, wozu es eigentlich geschenkt wurde – in der Verwirklichung Israels als einer nach der Tora leben-

49 *yd' hi.* mit JHWH als Subjekt findet sich zwar in 8,3, steht aber hier innerhalb des Geschichtsrückblicks des Schemas.

50 Zum Gebrauch von determiniertem ^α*lohîm* im Alten Testament und speziell im deuteronomisch-deuteronomistischen Bereich s. R. Rendtorff, 'El als israelitische Gottesbezeichnung. Mit einem Appendix: Beobachtungen zum Gebrauch von יהוה ליהוים, in: Der Text in seiner Endgestalt. Schritte auf dem Weg zu einer Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2001, (183-200) 193-200.

51 S. dazu R. Gomes de Araújo, Theologie der Wüste (s.o. Anm. 41), 209f.

den Gesellschaft. Geschichtstaten und JHWH-Erkenntnis sollen ja zum Gehorsam gegenüber der deuteronomischen Sozial- und Gesellschaftsordnung führen. Das bleibt gültig, auch wenn 4,32-40 den Akzent zunächst anders setzt.

Im Folgenden analysiere ich das *Erkenntnisobjekt* im Kontext der vorausgehenden Geschichtsrückblicke.⁵² Geht es in V.35 darum, dass *JHWH* der einzige Gott ist, ausgewiesen durch seine Rettungstaten und bezeugt von Israel, so legt V.39 den Nachdruck darauf, dass er es „im *Himmel* droben und auf der *Erde* unten“ ist, ausgewiesen durch seine wirkmächtige Gegenwart in beiden Sphären und seinen persönlichen Einsatz (*l^eyass^erækkā* V.36 und *b^epānāw* V.37) für Israel. Horeb-Theophanie und Herausführung aus Ägypten bilden dabei die Schlüsselereignisse, deren Reflexion die Gotteserkenntnis ermöglicht und die von den Ausschließlichkeitsformeln⁵³ auf den theologisch entscheidenden Punkt gebracht werden.

Vers 32 entwirft einen Horizont für göttliches Handeln und Sprechen, vor dem *JHWHs* Offenbarungswirken an und vor Israel an den religiösen Erfahrungen der Menschheit gemessen wird. Dabei geht es nicht mehr um die kultische Praxis anderer Völker wie in V.19 und 28, sondern um den theologischen Anspruch, der für die Göttlichkeit des von den Völkern Verehrten erhoben wird. Dabei deutet V.32 die absolute Exklusivität des Gottseins *JHWHs*, die das Objekt der beiden Erkenntnisformeln bildet, bereits bei der Abgrenzung des universalgeschichtlichen Raums an, den er für den Religionsvergleich Israels eröffnet: „seit dem Tag, als Gott (*lohim*) den Menschen auf der Erde schuf (*bārā*)“ und „vom einen Ende des Himmels bis zum anderen Ende“. Hier wird *lohim* wie in Genesis 1⁵⁴ verwendet – artikellos, also zur Bezeichnung der Gattung „Gott“, die aber durch die theologische Sprachregelung von Deuteronomium 4⁵⁵ nur mit einem einzigen Inhalt gefüllt ist und somit

- 52 Dabei wird auch die Behauptung von D. Knapp, Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation, GTA 35, Göttingen 1987, 111, falsifiziert, die V.36-40 brächten „inhaltlich kaum neue Aspekte, da sie V.33-35 in freier Weise paraphrasiert[en]“, und wären deshalb literarkritisch als singularische Fortschreibung zu betrachten.
- 53 „Most interpreters include two kinds of expressions in clearly monistic claims. The first involves a claim of exclusivity that proclaims Yahweh ‚alone‘ (**lēbadd-*) or no god ‚apart from, besides‘ Yahweh (**zūlat-*). Monotheistic exclusivity is not simply a matter of cultic observance, as in the First Commandment’s prohibition ... It extends further to an understanding of deities in the cosmos (no other gods, period). The second involves statements claiming that all other deities are ‚not‘ (**ēn*) ...“ (M. S. Smith, The origins of Biblical Monotheism. Israel’s Polytheistic Background and the Ugaritic Texts, Oxford 2001, 151).
- 54 S. dazu K. Schmid, Einheit Gottes (s.o. Anm. 26), 34f. Er vergleicht mit dem priesterschriftlich inklusiven Gebrauch von *lohim* nur den exklusiven Gebrauch Deuterocesajas (s. dazu oben Anm 26). Dtn 4,32-40 verbindet auf originelle Weise – in der Terminologie Schmidts ausgedrückt – eine Art inklusiver Theologie (in 4,32) mit einer exklusiven (in 4,35.39). Literarhistorische Folgerungen lassen sich daraus aber nicht ziehen.
- 55 „Sie schweigt, und zwar im Kommentar des ersten/zweiten Dekaloggebotes, von *lohim herim*, von ‚anderen Göttern‘ (V.16ff). Wo sie aber von den Göttern der anderen Völker redet, geschieht dies entweder unter Benutzung des Wortes *lohim* in einer entgöttlichenden Polemik (Vers 28) oder so, daß *lohim* überhaupt vermieden“ und die Verehrung angefertigter

praktisch nach Art eines Eigennamens funktioniert. In diesem Kapitel bezeichnet ^{ae}lohîm zwar das „Göttliche“, doch wird das Appellativ nur für JHWH in Anspruch genommen. „Trotz des vorgegebenen, noch unverkennbar polytheistischen Rahmens ist die Sprache der ganzen Perikope schon konsequent monotheistisch.“⁵⁶

Im geforderten Forschungsprozess hat Israel selbst zunächst nur die Funktion eines Zeugen, der nach *Vers 33* das Sprechen eines Gottes „gehört“ und trotzdem „überlebt“ hat (vgl. 5,24.26) und nach *Vers 34* das Herauslösen aus einem anderen Volk⁵⁷ mit all seinen machtvollen Begleiterscheinungen miterlebt (^{ae}šær ‘āsâ lākæm V.34) und „gesehen“ hat. Gefragt sind nicht ähnliche Erlebnisse eines anderen Vol-

Kultbilder und entmythologisierte Gestirne verboten wird (V.16ff, 19, 23, 25). In den Unvergleichlichkeitsaussagen der V.7, 33, 34 wird ^{ae}lohîm, wie das Prädikat zeigt, immer nur singularisch für „irgendeine Gottheit“, gebraucht, deren Existenz nicht vorausgesetzt (V.7) oder die vom Kontext monotheistisch bestimmt wird (V.33 und 34) – G. Braulik, *Geburt des Monotheismus* (s.o. Anm. 10), 282f. Zum Einzelnachweis des streng monotheistischen Weltbildes s. ebd. 280-289. Wo der Terminus ^{ae}lohîm nicht als Apposition zum Gottesnamen steht, bilden seine Belege eine Siebenergruppe, die stilistisch die Darstellung der monotheistischen Gotteslehre unterstreicht – s. G. Braulik, *Die sieben Säulen der Weisheit im Buch Deuteronomium*, in: I. Fischer – U. Rapp – J. Schiller (Hg.), *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen. Festschrift für Johannes Marböck anlässlich seiner Emeritierung*, BZAW 331, Berlin – New York 2003, (13-43) 23.

56 G. Braulik, *Geburt des Monotheismus* (s.o. Anm. 10), 283.

57 *lqh* mit JHWH als Subjekt ist im Deuteronomium (4,20.34; 10,17; 30,4) kein eigentlicher Erwählungsterminus – gegen N. MacDonald, „Monotheismus“ (s.o. Anm. 15), der sich in 152 Anm. 8 für 4,20.34 auf die englische Übersetzung von H. Seebass, Art. לָקַח *lāqah* in: ThWAT IV, 588-594, beruft. Seebass erwähnt allerdings die beiden Stellen nicht, sondern nennt nur 30,4, also die Verheißung, dass JHWH sein Volk aus der Zerstreuung holen werde. Dementsprechend habe JHWH Israel aus Ägypten bzw. vom Sinai genommen. „Dabei“ – so H. Seebass, ebd., 593 – handle es sich gewiss „um einen Ausdruck naiven Verständnisses von Erwählung“. Doch „scheint der Akzent überall weniger auf einem Erwählungsbewusstsein als auf dem Überraschungsmoment zu ruhen, das mit dem Holen Gottes aus ganz anderen Verhältnissen verbunden ist.“ *lqh* bezeichnet zwar in 4,20 wie auch sonst oft „die Initiative für einen weiteren Akt“ (ebd. 590), wird aber durch den Prosaparallelismus mit *yš’ hi.* zu einem Befreiungsverb des Exodushandelns JHWHs. Darin unterscheidet es sich übrigens von seinem Gebrauch in dem aussagemäßig nahestehenden priesterschriftlichen *Vers Ex 6,7*. In *Dtn 4,34* kann *lqh* deshalb als einziges Verb das bezeichnen, das JHWH für Israel „getan“ hat (^{ae}šh): dass er Israel aus Ägypten „herausgeholt hat“. Die Verbverbindung von *lqh* + *yš’ hi.* in *V.20* wird, einer auch sonst in Deuteronomium 4 mehrfach belegten rhetorischen Technik entsprechend, aufgebrochen und ihre Glieder werden auf die *V.34 (lqh)* und *37 (yš’ hi.)* verteilt (G. Braulik, *Mittel* [s.o. Anm. 33], 97). Deshalb bildet auch nicht die „Erwählung“ (*bhr*), sondern die Herausführung (*yš’ hi.*) von *V.37* das Gegenstück zu *lqh* in *V.34* (gegen N. MacDonald, „Monotheismus“ [s.o. Anm. 15], 171). Deuteronomium 4 lässt sich jedenfalls nicht zu einem „Drama der Erwählung“ stilisieren, das die (An-)Erkenntnis JHWHs als Gott von der Erwählung Israels ableitet (gegen N. MacDonald, ebd., 171-176). 1 Kön 8,60 falsifiziert die These „election is ... the other side of ‚monotheism““ (gegen N. MacDonald, ebd., 152) – s. dazu unten. Analoges gilt gegen O. Loretz, *Einzigkeit* (s.o. Anm. 14), 100.

kes,⁵⁸ sondern ob ein anderer *Gott* jemals solche Beweise seines Redens und seiner Wirkmächtigkeit und damit seiner Existenz gegeben hat. Konkret: nach V.33, ob ein Gott gesprochen hat, „wie (*ka^a šær*) du gehört hast“ und sein Auditorium am Leben geblieben ist⁵⁹, und nach V.34, ob ein Gott so gehandelt hat, „wie das (*k^e kol^a šær*) JHWH ... mit⁶⁰ euch getan hat vor deinen Augen“.

Die rhetorischen Fragen könnten sich in *Vers 35* mit einer Konklusion folgender Art begnügen: *YHWH hū' hā^a lohîm*, „JHWH ist der Gott“. Diese Aussage findet sich in der Tat – ergänzt um die Apposition „dein Gott“ – in Dtn 7,9 und ist dort Teilinhalt der Erkenntnisformel. Eine solche Feststellung würde in 4,35 besagen: Nur JHWH ist der Gott, auf den das alles, wonach geforscht wurde, zutrifft. Andere Götter bzw. Göttinnen mit anderen Fähigkeiten wären dadurch noch nicht in Abrede gestellt. Die Vergleichspartikel *ka^a šær* und *k^e kol^a šær* in den V.33 bzw. 34 lassen allerdings als Antwort auf die Fragen eine Unvergleichlichkeitsformel erwarten. Auch sie ist in polytheistischen Texten belegt. Sie könnte – abgesehen von der Sprecherperspektive – analog zu 1 Kön 8,23 in der Anrede JHWHs im Tempelweihebet Salomos lauten: *YHWH^a lohê yiśrā'el 'ên kāmôkâ^a lohîm ...*, „es gibt keinen Gott wie dich ...“. Das wäre eine Unvergleichlichkeitsaussage im Sinne der Einzigartigkeitsaussage von Dtn 6,4f, jedoch ebenfalls noch keine Einzigkeitsaussage im Sinn einer Leugnung von Wirksamkeit und Existenz anderer Gottheiten. 4,35 aber verknüpft mit der Identifikationsformel „JHWH ist der Gott“ keine vergleichende, sondern eine ausschließende Präpositionalverbindung: *'ên 'ôd*, „keiner sonst“⁶¹, verstärkt durch die zweite Präpositionalgruppe *mil^e baddô*, „außer ihm“⁶².

58 Das betont S. R. Driver, *Deuteronomy* (s.o. Anm. 37), 75, zu Recht, obwohl in V.33 *'am* das Subjekt des Satzes ist. Nicht das göttliche Wirken, sondern die menschliche Erfahrung unterstreicht M. Rose, 5. Mose (s.o. Anm. 38), 501, wenn er meint: die „Einzigartigkeit des am Horeb Geschehenen besteht darin, daß ein ganzes Volk (und nicht ein berufener Gottesmann!) die ‚Stimme eines Gottes‘ gehört hat – wie es Israel (betontes ‚Du!‘) erlebt und wunderbarerweise auch *überlebt* habe“.

59 *wayyehî* ist die lectio difficilior des MT gegenüber den Harmonisierungen von LXX und SAM und ist auch wegen des Vergleichs mit einem anderen Volk beizubehalten.

60 Zu dieser Wiedergabe der Einheitsübersetzung vgl. Dtn 1,30.

61 Diese Unterschiede werden von C. J. Labuschagne, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament*, POS V, Leiden 1966, 121f, nicht beachtet. Gleiches gilt von N. MacDonald, „Monotheism“ (s.o. Anm. 15), 81-85. Er kritisiert die Untersuchung der Ausschließlichkeitsformel durch H. Rechenmacher, „Außer mir gibt es keinen Gott!“ (s.o. Anm. 36), mit drei Argumenten (ebd., 83), die ich im Folgenden jeweils zitiere und dann ganz kurz widerlege. „First, a number of the sentences of the type that Rechenmacher considers are modified by both a prepositional construction with an excluding function and one with a locative function. However, because he is interested in an absolute exclusion they are excluded from his analysis.“ Der Vorwurf ist unberechtigt, weil sich Rechenmacher auf den Seite 117 beschriebenen Satztyp beschränkt, wo sich solche Sätze nicht finden. Doch hat er das von MacDonald angeführte Problem auf Seite 193 angesprochen. „Second, despite the fact that the Ausschließlichkeitsformel is used of Babylon and Moab (Isa. 47.8,10; Zeph. 2.15) in a sense that is „natürlich relativ“ (56), Rechenmacher does not consider the implications this might have for the

Mit dieser *Ausschließlichkeitsformel* wird hier im Gegensatz zur Unvergleichlichkeitsformel aus der religionsgeschichtlich nachgewiesenen Wirkohnmacht anderer Götter auf deren Nichtexistenz geschlossen.⁶³ Unvergleichlichkeits- und Ausschließlichkeitsformel müssen auseinander gehalten werden, weil sie sachlich keineswegs identisch sind.⁶⁴ Nur wenn sie miteinander kombiniert werden wie zum

sense of the Ausschließlichkeitsformel when used of YHWH, or its significance for the discussion of ‚monotheism‘.“ Zu diesem Punkt wäre eine deutlichere Äußerung Rechenmachers zweifellos wünschenswert. Seiner Definition nach sind jedoch Stellen wie Jes 47,8 usw. keine Belege der Ausschließlichkeitsformel, weil sie kein göttliches Subjekt haben. MacDonalds Zitat von „natürlich relativ“ ist missverständlich, denn er hätte unbedingt mitzitiert müssen: „Sprachlich ausgedrückt wird aber eine absolute Exklusion.“ (H. Rechenmacher, ebd., 56). Im Übrigen bezieht sich „relativ“ nicht auf die Exklusivität der Aussage, sondern auf die Semantik des Subjekts „Herren“, „eine wie mich“ usw. „Third, Rechenmacher assumes, without argument, that עַד is exchangeable for a preposition with an excluding function and personal suffix. However, on two occasions עַד ׀ֹּ occurs with an excluding prepositional construction (Deut. 4.35; Isa. 45.21) and such an exchange would create a tautologous expression.“ Der Beweis für die Austauschbarkeit ist bei Rechenmacher schon der Belegliste der Ausschließlichkeitsformel, aber auch aus den Seiten 97-114 zu entnehmen. Rechenmacher stellt am Ende (ebd. 114) ausdrücklich fest: „Im negierten NS [Nominalsatz] (und entsprechend im NS der rhetorischen Frage) ergibt sich für diesen punktuellen additiven Sinn schließlich die exkludierende Wirkung. Nur an diesen Stellen kann ‘ôd durch PV [Präpositionalverbindung] bil‘ade + X oder zûlat + X ausgetauscht werden.“ Bei der Etikettierung als „Tautologie“ verwechselt MacDonald Substitutionsäquivalenz mit semantischer Identität. Was MacDonald (ebd. 84) schließlich zur Semantik von ‘ên ‘ôd entwickelt, gilt für Dtn 4,35 schon deshalb nicht, weil die Formel an dieser Stelle gerade nicht die Frage „do you have another god?“ beantwortet. Es geht nicht um einen weiteren Gott Israels – nichts in 4,35 (und 39) setzt ein „lākem“ voraus –, sondern darum, ob es überhaupt noch einen anderen Gott gibt. Fazit: MacDonalds Folgerung trifft nicht zu, „that עַד ׀ֹּ functions not as a claim of the non-existence of other deities, but that YHWH is the only god for Israel.“ (Ebd.).

- 62 Vgl. dazu die „Alleinigkeitsformel“ in 2 Kön 19,15.19, die der Ausschließlichkeitsformel besonders nahe steht. Auf sie geht MacDonald bei der Diskussion von 4,35 überhaupt nicht ein – gegen „Monotheismus“ (s.o. Anm. 15), 81-85.
- 63 Gegen E. A. Knauf, Ist die Erste Bibel monotheistisch?, in: M. Oeming – K. Schmid, Der eine Gott (s.o. Anm. 13), 39-48, 44 Anm. 20. Ebenso gegen die unbewiesene, ja falsche Beurteilung der Ausschließlichkeits- und Einzigkeitsaussagen in u.a. 4,35.39; 2 Sam 7,22; 1 Kön 8,60 durch R. K. Gnuse, No Other Gods. Emergent Monotheism in Israel, JSOT.S 241, Sheffield 1997, 206: „... there is not quite yet a categorical denial of the existence of all other deities save Yahweh. The expressions that imply Yahweh is alone in the heavens could still be the hyperbole we find in comparable ancient Near Eastern hymns and prayers to a specific deity. ... Deuteronomic rhetoric may exhibit the characteristics of ‚monarchical monotheism‘, the praise of one deity as the greatest in the heavens.“ Im Übrigen differenziert Gnuse bereits bei der Stellenauswahl nicht zwischen der grundsätzlich noch „polytheistischen“ Monolatrie und dem Monotheismus, wie z.B. die Aufnahme von Dtn 6,4 zeigt.
- 64 Gegen z.B. C. J. Labuschagne, Incomparability (s.o. Anm. 61), 145f, der eine enge Beziehung zwischen der Einzigartigkeit bzw. Einzigkeit JHWHs und seiner Unvergleichlichkeit vertritt: „To Israel incomparability implied both a ‚being different‘ and a ‚being unique‘ and although the terms cannot grammatically be regarded as synonyms, they nevertheless had si-

Beispiel in 2 Sam 7,22, wäre eine – allerdings kontextuell bedingte – semantisch gleichwertige Aussage gegeben.⁶⁵ Der Masoretentext hat in Dtn 4,35 nach dem Gottesnamen offenbar bewusst auf die für das Deuteronomium sonst so typische Ap-
 position „dein Gott“ (234 mal), „euer Gott“ (46 mal) oder „unser Gott“ (23 mal)⁶⁶
 verzichtet.⁶⁷ Dass sie möglich gewesen wäre, belegt 7,9.⁶⁸ Die Einsicht von 4,35 gilt
 vielmehr grundsätzlich für alle Völker, auch wenn sie durch JHWHs Handeln an Is-
 rael vermittelt wird. Das beweist 1 Kön 8,59f im Erhörungswunsch Salomos.⁶⁹
 Dort steht nämlich in V.60 die gleiche Erkenntnisformel wie in Dtn 4,35: „damit alle
 Völker der Erde erkennen, dass JHWH *der* Gott ist, keiner sonst.“⁷⁰

Dtn 4,35	<i>'attā hār'etā lāda'at kī YHWH hū' hā'^αlohīm 'ēn 'ōd mil'^εbaddō</i>
2 Sam 7,22	<i>'al-ken gādaltā ^αdonāy YHWH kī-^εēn kāmōkā w'^εēn ^αlohīm zūlātākā b'^εkol ^αšær-šāma'nū be'āznēnū</i>
1 Kön 8,60	<i>l'^εma'an da'at kāl-^εammē hā'āræš kī YHWH hū' hā'^αlohīm 'ēn 'ōd</i>
Dtn 4,39	<i>w'^εyāda'tā hayyôm wah'^αšebotā 'æl-l'^εbābækā kī YHWH hū' hā'^αlohīm baššāmayim mimma'al w'^εal-hā'āræš mittāhat 'ēn 'ōd</i>
1 Kön 8,23	<i>wayyo'mar YHWH ^αlohē yiśrā'el 'ēn-kāmōkā ^αlohīm baššāmayim mimma'al w'^εal-hā'āræš mittāhat šomer habb'^εrīt w'^εhahæsed la'^αbādākā hahol'^εkīm l'^εpānākā b'^εkāl-libbām</i>

milar connotations. We can, therefore, consider the confessions of the incomparability of Yahweh as confessions of his uniqueness, or, if we choose to use B. Hartmann's term, we may regard them as ‚monotheistic formulas‘.“ Zu den Formeln s. H. Rechenmacher, „Außer mir gibt es keinen Gott!“ (s.o. Anm. 36), 162-165 und 168-171.

- 65 Die generellen Aussagen von 2 Sam 7,22 über die Unvergleichlichkeit und Ausschließlichkeit JHWHs werden in 2 Sam 7,23 analog zu Dtn 4,34 durch das unvergleichliche Handeln JHWHs an Israel begründet.
- 66 Belegzahlen nach N. Lohfink, Gott im Buch Deuteronomium, in: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II, SBAB 12, Stuttgart 1991, (25-53) 26.
- 67 Die LXX identifiziert JHWH hier und in V.39 noch ausdrücklich als „dein Gott“ – eine Verdeutlichung, die in 7,9 im MT steht und deshalb als harmonisierende Lesart zu werten und abzulehnen ist.
- 68 N. MacDonald, „Monotheism“ (s.o. Anm. 15), 85, greift zu kurz, wenn er für 4,32-40 behauptet, die Erfahrungen am Sinai und in Ägypten „are a call to Israel to recognize and acknowledge that YHWH is unique, and thus the only god for them [sic!]. The consequence of this recognition is that other gods should not be worshipped.“ Diese Forderung wird aber weder in 4,40 noch in irgendeiner anderen Paränese des deuteronomischen Schemas „Faktum – Erkenntnis – Appell“ gestellt.
- 69 Literarhistorisch geht der Vers wahrscheinlich auf den Verfasser von Dtn 4,1-40 zurück – G. Braulik, Spuren einer Neubearbeitung des deuteronomistischen Geschichtswerkes in 1 Kön 8,52-53.59-60, in: Studien zur Theologie des Deuteronomiums, SBAB 2 (s.o. Anm. 10), (39-52) 48.
- 70 Der Text zeigt, dass auch die Deuteronomisten „mit dem Monotheismus zunehmende Hoffnung“ haben, „dass alle Völker eines Tages Jhwh verehren werden“ – gegen E. Aurelius, Die fremden Götter (s.o. Anm. 30), 168.

Unsere Perikope berücksichtigt zwar noch nicht die JHWH-Erkenntnis der anderen Völker wie dies 1 Kön 8,60 tut, bleibt aber dafür offen. Dtn 4,35 (und ebenso V.39) schließt aus der auf Israel beschränkten Horeb- und Ägypten-Erfahrung jedenfalls nicht, dass JHWH als der einzige Gott nur für Israel dieser Gott ist.⁷¹

Der zweite Teil des Rückblicks in die Vergangenheit wechselt von rhetorischen Fragen zu einem in Stil und Aussage gesteigerten, preisenden Bekenntnis. In ihm interpretieren die *Vers* 36-38 die ganze Volksgeschichte Israels, wie sie der Fiktion der Abschiedsrede Moses entspricht, als abschließliches Handeln JHWHs. Sie ist ein gnadenhaftes und persönlich engagiertes Wirken für sein Volk.⁷² Dabei wird das Wortpaar „Himmel“ – „Erde“, mit dem schon V.32 den Untersuchungsraum konstituiert, von V.36 aufgegriffen, um den visuellen und akustischen Aspekt der Horeb-Offenbarung zu beschreiben. Es findet sich nochmals in *Vers* 39, der JHWH als den einzigen Gott „im Himmel droben und auf der Erde unten“ bestimmt. Dieser zweifellos gezielte Gebrauch der beiden Termini kann nicht nur Rückverweis auf die Theophanieerfahrung am Horeb sein, wie V.36 sie beschreibt. Dann blieben die dazwischen stehenden V.37-38 mit der Herausführung aus Ägypten, ihrem syntaktischen und theologischen Zentrum, für die JHWH-Erkenntnis funktionslos.⁷³ Man muss zur Erklärung von „Himmel und Erde“ noch über die V.36-38, ja die V.32-38 zurückgehen. V.39 nimmt nämlich durch die beiden Wörter vor allem die Schlüssel-

71 Gegen N. MacDonald, „Monotheism“ (s.o. Anm. 15), 85: „The statements in Deuteronomy 4 are the culmination of an argument based on the experience of Israel at Egypt and Sinai. They are a call to Israel to recognize and acknowledge that YHWH is unique, and thus the only god for them.“

72 Das unterstreichen die auf Israel bezogenen enklitischen Personalpronomina: Vgl. die Belegzahl in den Geschichtsrückblicken der V.33-34 – nur 1mal am Ende (*l'ênâkâ*, V.34) – und der V.36-38 – 9mal. Die Hifil-Formen der Wahrnehmungsverben in V.36 heben den Offenbarungscharakter der Horebereignisse hervor, die V.37-38 betonen den persönlichen Einsatz JHWHs von der Erwählung bis zur Vernichtung der feindlichen Völker.

73 Gegen N. MacDonald, „Monotheism“ (s.o. Anm. 15), 195f, der die Offenbarung JHWHs als Gott im Himmel und auf Erden mit dem Hinweis auf die Horebereignisse erklärt. Sie bildeten auch „the basis of contrast with other gods“ (ebd. 196). Er werde in den V.15-20 beschrieben, die zugleich „the most extended reflection upon the *Bilderverbot*“ seien (ebd.). Die Abgrenzung unterscheidet nicht zwischen dem Verbot, Kultbilder herzustellen (V.16-18), und dem auch syntaktisch davon abgehobenen Verbot, sich vor Himmelkörpern „niederzuwerfen und ihnen zu dienen“, sie also göttlich zu verehren (V.19). Wie V.15 mit der Horeb-Theophanie das Bilderverbot begründet, so V.20 das Astralgötterverbot mit der Herausführung Israels aus Ägypten und seiner Stellung als JHWHs Volk und Erbesitz. Erst gegen Ende der Exegese von 4,15-20 und ohne weitere Erklärung erwähnt MacDonald auch die Himmelskörper und den Exodus: „The presence of YHWH in heaven above and on the earth below ... is shown by his unique revelation at Horeb and leads to the demand that Israel acknowledge him as יְהוָה אֱלֹהֵינוּ in heaven above and on the earth below. The corollary of this acknowledgement is the *Bilderverbot*, for YHWH is superior to the other gods because he is not a god who can be made 'present' by images or by celestial objects. YHWH's uniqueness as יְהוָה אֱלֹהֵינוּ , and his presence in heaven above and on earth below cannot, however, be detached from the particularity of Israel's experience at the exodus and Horeb.“ Ebd. 197).

ausdrücke von V.16b-18 und 19 auf und spielt durch sie auf die ganze Welt menschengemachter und vorfindlicher „Bilder“ an. Denn die Bereiche der anthropomorphen und theriomorphen Lebewesen – Luftraum, Land und Meer – werden durch die Stichwörter *bā'āræš*, „auf der Erde“ (V.17) und *taḥat lā'āræš*, „unter der Erde“ (V.18) gerahmt, die Orte der Himmelskörper und des Astralkultes hingegen durch *haššāmāym[ā]*, „[zum] Himmel“ bzw. *taḥat kāl haššāmāyim*, „unter dem ganzen Himmel“ (V.19). Die Horeb-Theophanie (V.15), die das Kultbilderverbot begründet, und die Astralreligion, die JHWH den Völkern⁷⁴ zugewiesen, Israel aber untersagt hat, weil es durch den Exodus zu seinem Volk geworden ist, sind Ausdruck des Alleinverehrungsanspruchs JHWHs. Er gestattet für den irdischen und den himmlischen Kosmos keine „Festlegung seiner himmlischen ‚Gestalt‘ auf eine Form irdischer Repräsentation“⁷⁵. V.39 spitzt diesen Ausschließlichkeitsanspruch gegenüber Israel mit letzter theologischer Konsequenz auf das ausschließliche Gottsein JHWHs zu.⁷⁶ Damit hat das Kapitel seinen Höhepunkt erreicht.

Israel soll *hayyôm*, „heute“ erkennen – das heißt: Es soll im Kontext des Verbots von Kultbildern (V.16-18) und des Gestirnediensts (V.19)⁷⁷, vor allem aber im Blick auf seine Situation im Exil und den strafweisen Kult von Götterstatuen, die „Machwerke von Menschenhand sind“ (V.28)⁷⁸, *sich klar machen*⁷⁹: JHWH ist der

74 Zur Exegese von *kol hā'ammîm* in 4,19 s. N. MacDonald, „Monotheism“ (s.o. Anm. 15), 172 Anm. 91.

75 F. Hartenstein, Die unvergleichliche „Gestalt“ JHWHs (s.o. Anm. 31), 72.

76 Der Merismus „im Himmel droben und auf der Erde unten“ kann also nicht von V.36 her als Synthese von irdischer Immanenz und himmlischer Transzendenz interpretiert werden, so dass sich JHWH in den geschichtlichen Rettungsaktionen immanent, bezüglich seiner Person aber zugleich absolut transzendent erweisen würde – gegen St. A. Geller, Fiery Wisdom. The Deuteronomic tradition, in: Sacred Enigmas. Literary Religion in the Hebrew Bible, London – New York 1996, (30-61) 55. Geller hält V.36 für „the very heart of the religious endeavor, as Dt 4 conceives it“ (ebd. 42). Seiner Auffassung nach „in a religious context, ‚heaven‘ stands for transcendence, ‚earth‘ for the opposed notion of immanence.“ (Ebd. 40). In den V.32-40 brächten gerade die „Leitwörter“ Himmel und Erde Ordnung in das „Durcheinander“ von Aussagen über die göttliche Immanenz in der Geschichte (V.32-34 und 37-38) und seine kategorisch transzendente Überlegenheit (V.35-36 und 39) (ebd. 53-55).

77 Dass die Gestirne entgöttlicht sind, zeigt ein Vergleich mit 17,3: 4,19 schweigt bei den Gestirnen bewusst von *lohim* *herim*. Damit ist der polytheistische Rahmen wie auch sonst in Kapitel 4 beseitigt – gegen U. Mauser, Die Bibel: Das Buch der werdenden Einzigkeit Gottes, in: H. Hübner – B. Jaspert (Hg.), Biblische Theologie. Entwürfe der Gegenwart, BThSt 38, Neukirchen-Vluyn 1999, (125-142) 137.

78 Obwohl N. MacDonald, „Monotheism“ (s.o. Anm. 15), 201, V.28 vor dem Hintergrund von V.39 interpretiert – allerdings ohne diesen zu nennen –, blendet er V.28 später aus dem Diskurs um das Gottsein JHWHs völlig aus. Meine Exegese von 4,19 und 28 bestätigt jüngstens H. Hübner, Wer ist der biblische Gott? Fluch und Segen der monotheistischen Religionen, BThSt 65, Neukirchen-Vluyn 2004, 92f.

79 J. G. Botterweck interpretiert die beiden Verben zwar: „Das ‚Erkennen JHWHs‘ meint ein ‚Sich-zu-Herzen-nehmen‘, ein Hören und Befolgen der göttlichen Gebote“ (Art. עָרַף in: ThWAT III, [479-512] 505). Was aber Israel in seinem „Herzen“ – dem Organ, das Wahrge-

einzig Gott „im Himmel droben und auf der Erde unten“.⁸⁰ Dass dabei wiederum die Apposition „dein Gott“ (vgl. 7,9) fehlt, unterstreicht nochmals den allgemeinen Charakter dieser Einsicht, deren Gültigkeit nicht auf Israels Verhältnis zu diesem Gott beschränkt ist.

Deuteronomium 4, diese theologisch programmatische Leseanleitung für die deuteronomische Tora, proklamiert mit den V.32-40 in der Tat die „*Mosaische Unterscheidung*“⁸¹ zwischen wahr und falsch – zwischen JHWH, dem einzigen Gott, und den vielen Göttern samt ihren Bildern.⁸² Aber der Gottesbeweis aus den Erfahrungen der Menschheit und ihren Religionen entmythologisiert die Wirkmächtigkeit und negiert die Existenz aller anderen verehrten Gottheiten, und zwar nicht nur innerhalb, sondern auch außerhalb Israels (V.35.39).⁸³ Der wahre Gott JHWH transzendiert in seinem Weltengagement den von ihm geschaffenen Kosmos ebenso wie die Gesetze der universalen Menschheitsgeschichte (V.32). Dafür kommt Israel eine

nommenes zur Einsicht verarbeitet und eine Entscheidung trifft – erwägen soll, sind die Geschichtstaten JHWHs, nicht die Gebotsbeobachtung. Die Wendung *hāšib 'æl lebāb* hat zunächst eine rational diskursive Konnotation und meint „überlegen, durchdenken“ – vgl. Dtn 30,1 und 1 Kön 8,47 (vgl. F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Rom 1968, 826: „*in mentem revocare, vel iterum percogitare*“).

- 80 Der konsequent monotheistische Sprachgebrauch von Deuteronomium 4 und die betonte Einzigkeit JHWHs als Gott verbietet es – trotz der rhetorischen Fragen nach einem vergleichbaren „*lohim*“ in den V.7, 33 und 34 – zumindest für dieses Kapitel, von einer „*conception religieuse d'un dieu doublement transcendant*“ zu sprechen, „*transcendant par rapport au monde des mortels, mais transcendant aussi par rapport aux dieux immortels eux-mêmes*“ – gegen A. Schenker, *Le monothéisme israélite* (s.o. Anm. 29), 174.
- 81 Vgl. dazu J. Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung* (s.o. Anm. 2), 59-64 (Monotheismus als Anti-Kosmotheismus) und 64-71 (Monotheismus als Politische Theologie: Ethik, Gerechtigkeit, Freiheit).
- 82 Dass mit der Idolatrie das Herzstück des biblischen Ein-Gott-Glaubens erreicht ist, zeigt U. Mauser, *Εἷς θεός und Μόνος θεός*, in: *Einheit und Vielfalt Biblischer Theologie*, JBTh 1, 1986, (71-87) 72f: „Das Gebot der alleinigen Verehrung Jahwes ist, teils einfach faktisch, an wichtigen Stellen aber auch ganz explizit, mit dem Bilderverbot verknüpft. Das ist keineswegs selbstverständlich, und erst diese Verknüpfung gibt der Gottesverehrung Israels unverwechselbare Eigenart. Da die Götterbilder der Antike grundsätzlich alle Mächte von den äußersten Höhen der Himmel bis in die tiefsten Gründe der Erde vorstellbar vertreten konnten, kommt Israels Alleinverehrung des bildhaft unvorstellbaren Jahwe die Kraft eines Göttersturzes zu, der keine Potenz der vom Menschen erlebten Welt unangetastet läßt. Der bildlos einzige Gott Israels ist die grundsätzliche Bestreitung der Welt als Trägerin göttlicher Bedeutsamkeit und Mächtigkeit, zugunsten eines sich selbst fort und fort neu an Israel erweisenden Richter- und Retterwillens, der sich zuerst und zuletzt als das unableitbare, aller Kreaturdynamik transzendente Reden Jahwes mit seinen Erwählten enthüllt. Dieser Wort-Gott ist der Einzige, weil sich seiner redend schenkenden Selbstmitteilung gegenüber das Schweigen der Bilder als Erweis einer letzten Machtlosigkeit entpuppt.“ Von Dtn 4,32-40 her wäre noch Analoges bezüglich des Handelns JHWHs zu ergänzen.
- 83 Gegen J. Assmanns eingangs zitierte Behauptung (*Die Mosaische Unterscheidung* [s.o. Anm. 2], 57f).

einzigartige Zeugenfunktion zu (V.33-34). JHWH expliziert seine Wahrheit und lässt seine göttliche Einzigkeit an ihren gesellschaftlich-politischen Wirkungen erkennen: an der Belehrung Israels mit dem Dekalog am Horeb (V.36) – konkretisiert von der sozial gerechtesten Gesellschaftsordnung, der deuteronomischen Tora (V.13f und 8) –, und in der Befreiung aus dem Sklavenstaat Ägypten zu einem erfüllten Leben im verheißenen Land (V.37-38, vgl. V.40). Im Übrigen ist in Deuteronomium 4 von einer Gewalttätigkeit Israels nach innen oder außen wegen seines Ein-Gott-Glaubens und dessen universalen Ausschließlichkeitsanspruchs nichts zu merken.

Wie soll man dieses theologische Phänomen benennen? Es geht erstens – wie bereits die Redeform „Faktum – Erkenntnis – Appell“ verdeutlicht – um eine streng rationale Beweisführung, die mit *yd'* eine *intellektuelle Einsicht* aufgrund der Basiserfahrungen Israels fordert. Das Bekenntnis zu JHWH als dem einzigem Gott ist das Ergebnis eines vernunftgemäßen Umgangs mit der tradierten Religionsgeschichte und der eigenen Gotteserfahrung, das Resultat eines verstehenden Glaubens und die logische Konklusion einer argumentativ reflektierenden Theologie.⁸⁴ Dieses Bekenntnis ist – zweitens – grundsätzlich allgemein einsichtig und gültig. Sein *universalen Anspruch* verträgt sich nicht nur mit der *Erwählung* Israels zum „Erbbesitzvolk“ (*am nah^a lâ* V.20 und ähnlich 1 Kön 8,53) Gottes (Dtn 4,37), sondern benötigt seine Zeugen- und Mittlerschaft, „damit alle Völker der Erde erkennen, dass niemand Gott ist als JHWH allein“ (1 Kön 8,60)⁸⁵.⁸⁶ Drittens zeigt die syntaktische Formulierung des Erkenntnisinhalts in Nominalsätzen, dass mit der Einzigkeit JHWHs als Gott eine *Wesensaussage* intendiert ist. Sie resultiert kognitiv aus den Rettungs- und Befreiungserfahrungen Israels mit diesem Gott.⁸⁷

84 Gegen N. MacDonalds erste These, mit der er den Monotheismus-Begriff als ungeeignet zur Beschreibung dessen kritisiert, „what is meant in Deuteronomy by affirming that ‚YHWH is one‘ or something similar“ („Monotheism“ [s.o. Anm. 15], 210): „... the intellectualization implicit in the use of ‚monotheism‘ is not found in Deuteronomy.“ Dagegen bestätigt sich in 4,32-40 genau genommen nicht, dass „the recognition of YHWH’s oneness is a call to love YHWH, a love expressed in obedience and worship“, und noch weniger, dass „the demand to show exclusive loyalty to YHWH depends, for its rhetorical effectiveness, on a common recognition that other gods exist and represent a serious challenge to Israel’s commitment to YHWH.“ (Ebd.). Zum Verhältnis des „Wirklichen an sich“ und des „Wirklichen für uns“, in diesem Fall Israels, s. z.B. O. J. Wiertz, Das Christentum und die anderen Religionen. Kritische Anmerkungen zu Perry Schmidt-Leukels Buch „Theologie der Religionen“, ThPh 79, 2004, (99-106) 104f.

85 1 Kön 8,53 und 60 gehören wahrscheinlich auch literarkritisch zu gleichen Schicht wie Dtn 4,1-40 – s. dazu G. Braulik, Spuren (s.o. Anm. 69), 46f.

86 Gegen N. MacDonalds zweite These („Monotheism“ [s.o. Anm. 15], 213): „... it is evident that ‚universalism‘ is considered concomitant with ‚monotheism‘. ... The emphasis on Israel’s election in Deuteronomy cuts across such theologizing“.

87 Gegen N. MacDonalds dritte These („Monotheism“ [s.o. Anm. 15], 215): „We might say, to use the language of theological discourse, that YHWH’s claim to be God is not primarily an

Diese Beobachtungen müssten MacDonald wohl doch dazu zwingen, die Aussagen von 4,35 und 39 über die Einzigkeit Gottes gegen seine Begriffskritik⁸⁸ schlicht mit dem traditionellen Terminus als „*monotheistisch*“ bezeichnen.

ontological claim, but more a soteriological one (though such a claim carries with it ontological implications).“

88 „The analysis of the meaning of ‚monotheism‘ indicates that Deuteronomy’s claim that ‚YHWH is one‘ for Israel cannot be circumscribed by the term ‚monotheism‘. Indeed, at many points the two are irreconcilable.“ („Monotheism“ [s.o. Anm. 15], 221).