

# „Monotheismus“ als Kategorie der alttestamentlichen Wissenschaft Erkenntnisse und Interessen

*Marie-Theres Wacker*

Für die alttestamentliche Wissenschaft war und ist die Frage nach dem Monotheismus der Bibel zunächst eine histori(ographi)sche: es geht um Zeitpunkt und Dynamik seiner Entstehung, um rekonstruierbare altisraelitische Vorstufen und entwickelte Formen im frühen Judentum. Gleichsam hinter (wenn nicht vermittelt) dieser historisch-religionsgeschichtlichen Fachdiskussion jedoch verläuft ein hermeneutischer Diskurs um tragende – grundlegende bzw. gegenwartsrelevante – Bestimmungen des biblischen Monotheismus. Wenn im folgenden der Gebrauch der Kategorie „Monotheismus“ in der alttestamentlichen Wissenschaft anhand von maßgebend gewordenen Beiträgen deutschsprachiger christlicher ExegetInnen<sup>1</sup> nachgezeichnet wird, dann in dem Interesse, diesen Bestimmungen auf die Spur zu kommen und darüber Tragweite und Grenzen der Rede von „Monotheismus“ im Umgang mit der dem Judentum und Christentum gemeinsamen Bibel und ihrer Welt kritisch zu evaluieren.

## *Monotheismus: Vom Ethnos zur Ethik*

Um die These denken zu können, daß der Monotheismus Israels nicht am Anfang seiner Geschichte stehe, d.h. nicht den Kindern Israels am Sinai durch Mose vermittelt wurde, sondern ein späteres Stadium darstelle, brauchte es den evolutionsgeschichtlichen Blick etwa eines David Hume im ausgehenden 18. Jh., der die Religionsgeschichte der Menschheit nicht mehr auf der Basis der biblisch geoffenbarten Geschichte, sondern der „Naturgeschichte“ schrieb, und brauchte es die Quellenkritik eines Jean Astruc, eines Baruch Spinoza und der historischen Kritik des 19. Jh.s insbesondere am Pentateuch, die dessen mosaische Autorschaft in Frage stellte, ja, seine Quellschriften insgesamt erst ab der Königszeit Israels entstanden sein ließ. Die Frage nach dem Monotheismus der Bibel ist damit in ihren Ursprüngen eine Frage der kritischen Vernunft, die die Entwicklung des Gottesglaubens Isra-

---

<sup>1</sup> Die Beschränkung auf deutschsprachige Literatur – und darüber hinaus auf solche AutorInnen, die über einen längeren Zeitraum und mit eigenen Thesen die Diskussion befördert haben – ist eine rein pragmatische. Für die historisch-exegetische Debatte in Nordamerika vgl. Robert Gnuse, *No Other Gods. Emergent Monotheism in Israel*. JSOT.S 241, Sheffield 1997, der seinerseits jedoch die deutschsprachige Diskussion kaum zur Kenntnis nimmt. Die Beschränkung auf Stimmen christlicher ExegetInnen trägt dem Umstand Rechnung, daß im vorliegenden JPTh jüdische Interpretationen selbst zu Wort kommen. – Eine kompakte Einführung ins Thema bietet Fritz Stolz, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt 1996 (im folgenden: Einführung).

els zu rekonstruieren sucht, wie sie sich einer historisch-genetischen Relecture der Bibel erschließt.<sup>2</sup>

Einer der profiliertesten Vertreter des sich in der liberal-protestantischen Bibelwissenschaft des ausgehenden 19. Jh.s aus solchem Ansatz ergebenden neuen Bildes der Religionsgeschichte Israels – und wohl sein rhetorisch brilliantester Verfechter – ist Julius Wellhausen<sup>3</sup>. Ihm gilt die theologisch entscheidende Wende in Israels Gottesverhältnis aufs engste mit dem Auftreten der sog. Schriftpropheten ab dem 8. vorchr. Jh. verbunden. Schon das vorprophetische Israel besaß eine besondere Beziehung zu JHWH: sie bestimmte sich über die genealogische Zugehörigkeit zum Volk JHWHs, die als von Gott her gewissermaßen unerschütterliche Basis galt und im Kult ratifiziert wurde. Die Propheten aber hätten diese Volksreligion auf die Stufe des „ethischen Monotheismus“<sup>4</sup> gehoben. Für sie ist JHWH zuvörderst

„der Gott der Gerechtigkeit, Gott Israels nur insofern als Israel seinen Ansprüchen genügt; sie kehren die hergebrachte Anordnung dieser beiden Fundamentalartikel des Glaubens um. ... Dies ist der sogenannte ethische Monotheismus der Propheten; sie glauben an die sittliche Weltordnung, an die ausnahmslose Geltung der Gerechtigkeit als obersten Gesetzes für die ganze Welt“<sup>5</sup>.

Der älteste Schriftprophet, Amos, predigt diesen „reformatorischen“<sup>6</sup> Umbruch bereits in völliger Klarheit, indem er angesichts des drohenden Untergangs Samarias sein Volk Israel mit JHWH als den Gerechtigkeits einfordernden Herrn der Völker, der auch sein eigenes Volk gewogen und zu leicht befunden hat, konfrontiert. In einer dramatischen politischen Krise nimmt er den „Begriff der Welt“<sup>7</sup> in die Religion auf, insofern er JHWHs Wirkungsraum auch auf die Völker ausdehnt und das Kriterium von JHWHs Handeln als ein allgemeingültiges, nicht mehr israelspezifisches bestimmt. Unter dem jüdischen König Joschija wird im ausgehenden 7. Jh. versucht, dem ethi-

<sup>2</sup> Die Vermittlungsschritte zwischen der offenbar erstmaligen Verwendung bzw. Prägung des Begriffs „Monotheismus“ im England des 17. Jh.s und seiner Verwendung in der historisch-kritischen Bibelwissenschaft des 19. Jh.s sind m.W. noch nicht erforscht. Vgl. nach wie vor Reinhold Hülses, Art. Monotheismus, in: *Histor. Wörterb. d. Philos* 6 (1984) 142-146. Stolz, Einführung, 4f weist darauf hin, daß der Begriff bei den Cambridge Platonists das christliche Gotteskonzept gerade gegenüber deistischen Konzepten unterscheiden will, ihm also von vornherein auch kritische Differenz nach außen eignet.

<sup>3</sup> Vgl. v.a. Julius Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin <sup>3</sup>1897 (im folgenden: IJG), und ders., *Geschichte Israels* (1880) sowie ders., *Israelitisch-jüdische Religion* (1905), in: ders., *Grundrisse zum Alten Testament*, Theolog. Bücherei 27, München 1965 (im folgenden: GI bzw. IJR).

<sup>4</sup> Diesen Begriff hat Wellhausen von dem Leidener Alttestamentler Abraham Kuenen (1828-1891) übernommen, mit dem er in langem und freundschaftlichem Austausch stand. Kuenen nimmt in seiner Monographie „*Volksreligion und Weltreligion*“ (Berlin 1883) seinerseits bei diesem Thema auf Wellhausen Bezug (vgl. a.a.O. 121-124).

<sup>5</sup> Wellhausen, IJG 111.

<sup>6</sup> Vgl. nur die Kapitelüberschrift „Die prophetische Reformation“ in IJG 125; GI 57 und IJR 92.

<sup>7</sup> GI 48; IJG 109. Vgl. Kuenen, *Volksreligion und Weltreligion*, 124, der hier die Beschreibung Wellhausens aufnimmt.

schen Monotheismus auf staatspolitischer Ebene Rechnung zu tragen, indem das Deuteronomium – mit seiner Kombination von Kultzentralisation auf den JHWHtempel in Jerusalem und Sozialgesetzgebung – als Gesetz JHWHs erlassen wird. Diesem Projekt aber ist keine durchschlagende oder lange Dauer beschieden; es siegt vorerst die volkstümelnd-synkretistische „Gegenreformation“, wie sie insbesondere mit dem jüdischen König Manasse verbunden ist (vgl. 2 Kön 21) – und wie sie im übrigen von Wellhausen unübersehbar in den Farben des nachtridentinischen Katholizismus gezeichnet wird<sup>8</sup>. Angesichts des Untergangs Jerusalems jedoch zieht der Prophet Jeremia in neuer Konzentration des Reformatorischen die Konsequenz, daß nicht das Volk Subjekt der Religion sein kann, sondern nur das Herz, die Gesinnung des Einzelnen<sup>9</sup>. Jeremia hat damit die Zeichen der Zeit verstanden und den Schritt zur entschlossenen Individualisierung von Religion vollzogen.

Für Wellhausen und viele seiner Zeitgenossen zeigte sich im faktischen Verlauf der Geschichte Israels die göttliche Vernunft selbst am Werk, wenn Israels nationaler Eingottglaube zunächst – im Angesicht Assurs, der ersten Weltmacht der Weltgeschichte, die das Nordreich zerstört – ethisiert und darin universalisiert und sodann – im Angesicht der Zerstörung auch des Südreiches Juda – individualisiert, zur Herzensreligion umgeprägt wurde und damit jene Gestalt erhielt, die den ethischen Monotheismus der Bibel als zukunftsweisende Religion auch des liberalen Protestantismus der Gegenwart erscheinen ließ. Amos und Jeremia sind die biblisch-prophetischen Protagonisten dieser Religion. Mose repräsentiert – unbeschadet seiner Leistung als des „Mäeuten“ von Israels Gemeinbewußtsein, das in der tendenziell ausschließlichen Bindung an JHWH auf der Ebene des Gesamtverbandes Israel zugleich Ziel und Ursprung sah<sup>10</sup> – bestenfalls seine Vorstufe, die der nationalen Gebundenheit von Israels Religion; für ihn kann Wellhausen deshalb die Kategorie des Monotheismus ausscheiden<sup>11</sup>. Aber auch der von der exegesischen Forschung „Deuterocesaja“ genannte Prophet am Ausgang des Exils, der zum ersten Mal in der Geschichte Israels JHWH sagen läßt „Ich bin Gott – keiner sonst“<sup>12</sup>, wird nicht eigens als monotheistischer Prophet qualifiziert: er formuliert offenbar in der Sicht Wellhausens gewissermaßen nur einen Nebengedanken der bereits seit Amos vollzogenen Universalisierung.

<sup>8</sup> Vgl. etwa die Zeichnung der Zeit Manasses in GI 58f und ähnlich in IJG 128f. Zum Stichwort „Gegenreformation“ vgl. GI 59.

<sup>9</sup> GI 64.

<sup>10</sup> Vgl. GI 16f.; IJR 79.

<sup>11</sup> Vgl. IJG 33: „Es führt zu wunderlichen Konsequenzen, wenn man Mose als den Stifter des Monotheismus ansieht (...)“ und a.a.O. 34: „Die israelitische Religion hat sich aus dem Heidentum erst allmählich emporgearbeitet; das eben ist der Inhalt ihrer Geschichte.“

<sup>12</sup> Vgl. bes. Jes 43,10f; 45,5f.14; 46,9.

Hier zeigt sich in aller Deutlichkeit: in der Bestimmung der Religion der Propheten als „ethischem Monotheismus“ geht es nicht primär um die Bestreitung des Gottseins anderer Götter, sondern um die universalisierende Öffnung des Gottesbekenntnisses Israels auf die Welt hin. Diese Öffnung aber wird als Schritt vom ethnisch zum ethisch begründeten Gottesglauben beschrieben; der „ethische Monotheismus“ ist damit im Grunde die Überwindung der Religion Israels (die Wellhausen ihrerseits bereits historisch vom Judentum abgetrennt hat)<sup>13</sup>; er bedeutet die christliche Enteignung ihres vermeintlich Kostbarsten im Namen einer Religion der Vernunft<sup>14</sup>. Die von diesem Ansatz her sich stellende Grundfrage an die christliche Theologie ist die, ob es gelingen kann, die Bestimmung des Monotheismus als an „Gerechtigkeit“ geknüpft in der Weise festzuhalten, daß hier ein universaler Maßstab sichtbar bleibt, ohne daß sich bei dessen Formulierung oder Umsetzung eine Religion über die andere erhebt.

### *Heilsgeschichte statt Monotheismus*

Für die Dialektische Theologie und Exegese, die sich schon während des Ersten Weltkriegs in bewußter Absetzung von den liberal-protestantischen Ansätzen zur Zeit des Kaiserreiches herauszubilden begann, hatte sich das Konzept einer Religion der Vernunft gründlich selbst ad absurdum geführt. Es war vielmehr neu zu hören auf das Wort der Schrift, in dem sich Gott selbst offenbart, und historische Kritik hatte sich vorzugsweise auf die großen innerbiblischen Themen, zumal der Gottesrede, zu konzentrieren. Dafür nahm die diesem theologischen Programm verpflichtete Exegese zwischen den beiden Weltkriegen die Methode der Formgeschichte in Dienst, um, aufbauend auf den Resultaten der Quellenscheidung, den mündlichen Vorstufen der Texte mit ihren spezifischen Formen bzw. Gattungen nachzugehen. Der wohl bekannteste Vertreter der neu sich profilierenden Biblischen Theologie dieser Jahrzehnte ist der Heidelberger protestantische Alttestamentler Gerhard von Rad. Seine 1960 erschienene und vielfach neu aufge-

---

<sup>13</sup> Das nachexilisch sich neu als Theokratie formierende Judentum wird in seinem Geschichtsbild als Religion, die auf ihr schließliches Scheitern zuläuft, konstruiert (vgl. LJR 107f). Damit war auch über das zeitgenössische Judentum des 19. Jh.s das intellektuelle Urteil gesprochen – außer, es reformierte sich selbst zu einer „Religion der Vernunft“. Zur Rezeption des Konzepts vom ethischen Monotheismus auf reform-jüdischer Seite bei Vertretern der „Wissenschaft des Judentums“, insbesondere Hermann Cohen und seiner Monographie „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“ (1919) (vgl. den Beitrag von David Patterson im vorliegenden JPTh).

<sup>14</sup> Sowenig Wellhausen den verbreiteten antijüdischen Ressentiments seiner Zeit mit dieser Einschätzung entgegenwirkte, so sehr hat er sich gegenüber einem rassistisch begründeten Antisemitismus doch deutlich abgegrenzt (vgl. nur LJR 82).

legte zweibändige Theologie des Alten Testaments<sup>15</sup>, Essenz und zugleich Weiterführung von mehr als drei Jahrzehnten eigener exegetischer Arbeit, zeigt, daß dieser Ansatz die alttestamentliche Bibelwissenschaft bis weit in die Zeit auch nach dem Zweiten Weltkrieg bestimmt hat.

Nach Gerhard von Rad ist gleichsam der rote Faden in der großen Fülle der alttestamentlichen Überlieferungen, angefangen von den ältesten kleinen Formeln bis hin zu den episch breiten Erzählwerken, aber auch der prophetischen Literatur, das Bekenntnis Israels zum „fortgesetzte(n) göttliche(n) Wirken (JHWHs) in der Geschichte“<sup>16</sup>. Dieses Bekenntnis hat Israel entfaltet in Rückbindung an die tradierten heilsgeschichtlichen Setzungen JHWHs von der Väterzeit bis zur Landgabe bzw. bis zur Erwählung Davids und des Zion, aber zugleich in sensibler Reaktion auf die je neuen geschichtlichen Bedingungen, die, wie im Fall des deuteronomistischen Geschichtswerks, dazu führen können, das Gericht JHWHs über Israel auszusprechen oder, wie im Fall der exilischen Propheten, den Abbruch des Bisherigen und den Anbruch von etwas Neuem, das aber in Analogie zu den Heilssetzungen des Anfangs beschrieben wird. Ein zentrales – wenn auch nicht das einzige<sup>17</sup> – Kriterium nun, an dem sich Israel in seinen Überlieferungen selbst mißt, ist das der von JHWH geforderten Ausschließlichkeit seiner Verehrung. Sie gehört nicht nur der alttestamentlichen Darstellung nach in die Anfänge Israels zurück, sondern auch historisch-kritisch kann es „keinem Zweifel unterliegen, daß jener Koeffizient schneidender Intoleranz dem Jahwekult von Anfang an eigen war“<sup>18</sup>, d.h. bereits dem später sogenannten „Haus Joseph“, das JHWH als kenitischen Berggott kennenlernte und in seine Verehrung eintrat, in dieser Weise begegnete. Als sich dann an der Schwelle zur Seßhaftwerdung, beim „Landtag zu Sichem“ (vgl. Jos 24), der Zwölf-Stämme-Verband „Israel“ konstituierte, da konstituierte er sich – hier greift von Rad auf die entsprechende Hypothese Martin Noths zurück<sup>19</sup> – als Amphiktyonie JHWHs, da übernahm dieses Volk Israel feierlich die Verpflichtung, JHWH allein zu dienen. Die weitere Religionsgeschichte Israels kann dementsprechend als Folge je neuer Konkretionen dieser monolatrischen oder henotheistischen<sup>20</sup> Selbstverpflichtung aufgefaßt werden, angefangen in der

<sup>15</sup> Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*. Bd. 1: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München 1960 (im folgenden zitiert als ThAT 1 nach der 10. Auflage, Gütersloh 1992); Bd. 2: *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München 1960 (im folgenden zitiert als ThAT 2 nach der 10. Auflage, Gütersloh 1993).

<sup>16</sup> ThAT 1, 118.

<sup>17</sup> So behandelt von Rad etwa die Entwicklung des israelitischen Rechts bzw. der Ethik oder auch das Verhältnis zu politischer Macht als eigene Themen, ihrerseits unter der Dynamik je neuer geschichtlicher Herausforderungen stehend.

<sup>18</sup> ThAT 1, 216.

<sup>19</sup> ThAT 1, 30ff. Vgl. Martin Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*. BWANT 52, Stuttgart 1930.

<sup>20</sup> Vgl. für die Begriffe Henotheismus und Monolatrie ThAT 1, 223. Wie wenig sich von Rad für religionsgeschichtliche Fragen interessiert, zeigt sich etwa darin, daß er diese beiden Begriffe lediglich *de facto* synonym benutzt, aber weder einführt noch klärt.

Zeit der Selbsthaftigkeit mit ihren noch großen kultischen Freiheiten auf der Ebene der Einzelstämme oder der Lokalkulte und der in dieser Zeit notwendigen „Kanaanaisierung“ JHWHs, d.h. der Adaptation eines nomadischen Berggottes an die Gegebenheiten des Kulturlandes, über die Staatenbildung mit neuen und intensiven Kontakten zu kanaanäischen Bevölkerungsgruppen, durch die eine rückläufige Bewegung der vehementen Unterscheidung JHWHs von „Baal“ ausgelöst wird (dafür stehen hier bes. Elija und Hosea), bis hin zu den Berührungen mit assyrischer bzw. neubabylonischer Götterwelt und den Auseinandersetzungen damit.

Die Frage nach dem Monotheismus Israels trifft nach von Rad nichts, wofür Israel selbst ein Interesse aufgebracht hätte, spricht es doch in seinen Glaubenszeugnissen nicht davon. Weder geht es ja in den erzählenden oder prophetischen Büchern der hebräischen Bibel um eine spekulative bzw. begriffliche Annäherung an die Einheit des Göttlichen im Sinne einer „Idee“, aus der dann wiederum weitere Konzepte deduziert würden, noch inhaltlich etwa im Sinne des „ethischen Monotheismus“ um ein „allgemeine(s) sittliche(s) Gott-Mensch-Verhältnis“<sup>21</sup>. Zwar präsentiert von Rad Deuterosejas Gottesbekenntnis als „nun auch der theologischen Reflektion bewusst gewordenen Monotheismus“, insofern dieser Prophet andere Götter neben JHWH grundlegend bestreitet<sup>22</sup>. Solchen Monotheismus aber sieht von Rad als nicht nur zeitlich, sondern vor allem sachlich sekundär gegenüber der spezifischen Dynamik des Gottesglaubens Israels von Anfang an, dem Ringen mit JHWHs Ausschließlichkeitsanspruch unter je neuen historischen Bedingungen, das an die glaubwürdige Bezeugung derer, die JHWH bekennen, rückgebunden bleibt.

Die Abwehr der Kategorie des „Monotheismus“ für die Arbeit an einer Theologie des Alten Testaments stellt sich auf diesem Hintergrund dar als die Abwehr eines Eintrags ihnen fremder philosophischer Spekulationen in die biblischen Texte, aber weitergehend auch als Abwehr einer Theologie, die sich über die Philosophie mit ihren spezifischen Denkformen und Geltungsansprüchen dem in der Schrift bezeugten Wort Gottes entfremdet. Von Rads Insistieren auf einer heilsgeschichtlichen Lektüre der hebräischen Bibel kann verstanden werden als Plädoyer für eine christlich-reformatorische Theologie, die sich ihrerseits in die großen Traditionen Israels hineinstellt und sie für ihre Gegenwart neu prägt, und die als Theologie die Sprachformen des Hymnus, des Bekenntnisses und besonders der Nacherzählung neu erprobt<sup>23</sup>.

Daß dies nicht den Verzicht auf jegliche reflexive Anstrengung bedeuten kann, demonstriert von Rad mit seinem exegetischen Werk zur Genüge. Daß

<sup>21</sup> ThAT 2, 195.

<sup>22</sup> Vgl. ThAT 1, 225.

<sup>23</sup> Vgl. dazu bes. ThAT 1, 124f und 134f.

eine so scharfe Scheidung zwischen heilsgeschichtlich bewegtem Denken (als theologisch angemessen) und geschichtlich nicht mehr irritierbaren Kategorien (als verfehlt) allerdings seine eigene Problematik hat, ist ebenfalls bereits hier abzulesen: von Rads Urteil über das spätere nachexilische Judentum, es habe das Gesetz zu einer zeitlos gültigen Größe hypostasiert und dadurch die Heilsgeschichte über sich zum Stillstand gebracht<sup>24</sup>, legt unversehens die liberalprotestantische Dichotomie zwischen zukunftsweisender Religion Israels und erstarrter Religion des Judentums wieder auf. Dadurch aber gerät implizit auch der Monotheismus des Judentums, seit Deuterocesaja reflexiv erreicht, in der Begegnung mit hellenistischem Denken präzisiert, mithin für das spätere nachexilische Judentum vorzusetzen, unter dieses Verdikt. Die Intention, das alttestamentliche Wort Gottes in der christlichen Theologie neu zur Geltung zu bringen, bleibt verbunden mit massiver Abwertung des spezifisch Jüdischen. Die Diskussion der 70er Jahre um die Relevanz gerade der Traditionen jüdischen Erzählens für eine christliche „narrative Theologie“<sup>25</sup> hätte von Rad wohl eher überrascht.

### *Koordinaten der „Neuen Frage“ nach dem Monotheismus der Bibel*

„Wahrscheinlich müssen die von der älteren Forschung anvisierten Fragen eines Tages, wenn auch unter anderen theologischen Voraussetzungen, wieder aufgenommen werden“ hatte Gerhard von Rad schon 1960 in Bezug auf die Bedeutung der Propheten für die Geschichte des Gottesglaubens Israels festgehalten<sup>26</sup>. Als anfangs der 80er Jahre die Frage nach dem Monotheismus der Bibel hierzulande neu aufbrach, hatten sich nicht nur die theologischen Voraussetzungen tiefgreifend gewandelt – für den katholischen Raum ist nur an das II. Vaticanum zu erinnern, das die Bibelwissenschaft aus dem Diktat einer neuscholastischen Fundamentaltheologie und Dogmatik entließ und ihr allererst den Anschluß an die exegetischen Diskussionen in der protestantischen Theologie ermöglichte –, sondern es bestimmten auch neue biblisch-literaturhistorische und archäologische sowie zeitgenössisch-gesellschaftliche Voraussetzungen die Debatte.

Für die Annahme einer vorstaatlichen JHWH-Amphiktyonie war zunehmend die Plausibilität der biblischen Textbasis und auch der von Noth he-

<sup>24</sup> Vgl. ThAT 1, 104f, wo der Weg vom Gesetzesverständnis des Deuteronomium, das noch auf eine bestimmte geschichtliche Stunde hin expliziert war, hin zum Gesetzesverständnis seit Esra beschrieben und schließlich der Judentumhaß Israel selbst angelastet wird. Dagegen ist das Neue Testament (wieder) Dokument einer kreativen Neugestaltung des Überlieferten und steht insofern in der Tradition des genuin israelitisch-Heilsgeschichtlichen (vgl. ThAT 2, 342ff).

<sup>25</sup> Vgl. Johann Baptist Metz, Kleine Apologie des Erzählens (erstmalig 1972/3), zitiert nach: ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Mainz <sup>3</sup>1992, 197-210, 199f.

<sup>26</sup> ThAT 2, 310.

rangezogenen griechischen und italischen Analogien zerfallen. Seitdem ist der alttestamentlichen Wissenschaft keine frühe, vorstaatliche Institution mehr in den Blick gekommen, die mit dem Beginn einer (normativen) JHWHmonolatrie auf der Ebene eines Verbandes „Israel“ verknüpft werden könnte. Die Redaktions- und Kompositionskritik löste die als gesichert geltenden Quellenschriften J und E in kleinere Erzähleinheiten auf, deren Zusammenwachsen bis hin zum vorliegenden Pentateuch bzw. erst recht dem großen Erzählwerk von Genesis bis zum Ende des 2. Königsbuches neu zu beschreiben und entlang eines längeren und komplexen Prozesses zu rekonstruieren war. Dadurch kann die geographische, zeitliche, gruppenspezifische Vielfalt der biblischen Traditionen über religiöse Verhältnisse anders als unter den vereinheitlichenden Vorzeichen der großen Geschichtswerke wahrgenommen werden: vor allem gehört sie zeitlich nicht nur, wie in der Formgeschichte vorausgesetzt, in die allerfrüheste Zeit Israels, sondern reicht bis weit in die Königszeit hinein. In der Prophetenforschung erwiesen sich der Weg vom Prophetenbuch zurück zur großen Prophetenpersönlichkeit – und damit Aussagen über das historische Wirken von Propheten – zunehmend als schwieriger. Immer mehr tendierte man in der Datierung biblischer Texte und Traditionen zu jüngeren Ansätzen. Die biblische Archäologie hatte inzwischen ein neues Bild der sog. „Landnahmezeit“ entworfen, ausgehend von der Identifizierung mehrerer hundert dörflicher Siedlungen im judäischen und ephraimitischen Gebirge der frühen Eisenzeit, deren Bevölkerung nicht neu eingewandert, sondern eher von einer seminomadischen zu einer sesshaften Lebensform übergegangen sein dürfte. Die Anfänge Israels liegen damit im Land selbst, und die Religion Israels wäre dementsprechend in Kontinuität und Diskontinuität zugleich zu Israels „kanaanäischer“ Umwelt zu zeichnen. Dies wird auch durch die inzwischen fast unübersehbar vielen ikonographischen Dokumente gestützt, die Einblicke eigener Art in die Alltagsreligiosität des Alten Israel vermitteln und das Bewußtsein für die Unterscheidung verschiedener Ebenen der religiösen Praxis – der official religion des Hofes bzw. am Haupttempel, der Dorf- bzw. Regionalkulte, der Familienreligion und der persönlichen Frömmigkeit – geschärft haben. Neue theologische Voraussetzungen sind gegeben vor allem durch eine größere Sensibilisierung der christlichen Theologie nach der Shoah gegenüber ihren eigenen antijüdischen Vorurteilen, durch ihre Öffnung hin zu einem Dialog mit den Weltreligionen, insbesondere mit Judentum und Islam als den „monotheistischen“ Nachbarn und nicht zuletzt auch durch die Entwicklung unterschiedlicher kontextueller Theologien wie der feministischen Theologie in ihren inzwischen vielfältigen Spielarten, die die geschlechtsspezifischen Beschränkungen der Auslegungsgeschichte wie schon der biblischen Traditionsgeschichte selbst zu sehen gelehrt hat.

Auf dem Hintergrund dieser vielfach verschobenen Koordinaten wundert es nicht, daß die „Neue Frage“ nach dem Monotheismus der Bibel innerhalb der christlichen alttestamentlichen Wissenschaft mit divergierenden Interessen und Fragerichtungen verfolgt wird.

*Monotheismus: Durchsetzung eines minoritären Konzepts*

Für einen der Initiatoren der deutschsprachigen Diskussion, den Paderborner katholischen Alttestamentler Bernhard Lang<sup>27</sup>, steht der geradezu pathetisch formulierte Bruch mit den Paradigmen der Biblischen Theologie im Gefolge von Rads<sup>28</sup> und die entschiedene Rückkehr zu den Perspektiven der religionsgeschichtlichen Exegese, allerdings versehen mit methodisch geschärftem Instrumentarium, am hermeneutischen Anfang. Die Frage nach der Entstehung des biblischen Monotheismus tritt ja als eine der großen offenen Fragen entgegen, wenn man nur die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen, auf denen auch von Rad basiert, beim Wort nimmt: denn auch von Rads Israel war über weite Strecken de facto keineswegs ein monolatrisches; der Exeget muß seine eigene Voraussetzung einer von Anfang an gegebenen kultischen Intoleranz der JHWHverehrung beständig suspendieren oder modifizieren, um den historischen Gegebenheiten gerecht zu werden. Und ohne das Kollektivsubjekt der „JHWH-Amphiktyonie“ ist es vollends nicht mehr möglich, die von Israel selbst gezeichnete Glaubensgeschichte mit einer historisch als Abfallgeschichte von einem „reinen“ JHWHglauben rekonstruierten Religionsgeschichte konvergieren zu lassen.

Lang geht von der Voraussetzung aus, daß die Religion Israels bis weit in die Königszeit hinein unumwunden als polytheistisch zu bezeichnen ist: so hätte man, um nur einige auf Polytheismus weisende Phänomene zu benennen, etwa noch in spätvorexilischer Zeit JHWH von El als dem Schöpfergott unterschieden, zumindest zeitweise eine göttliche Partnerin JHWHs verehrt und Totenkult praktiziert. Diese religiösen Überzeugungen und Praktiken wurden als vereinbar angesehen mit der Anerkennung JHWHs als des Gottes Israels - wobei JHWH zum Gott Israels vielleicht unter David wurde, der

---

<sup>27</sup> Vgl. schon Bernhard Lang, Vor einer Wende im Verständnis des israelitischen Gottesglaubens?, in: ThQ 160 (1980) 53-60 und dann v.a. den grundlegenden Beitrag „Die Jahwe-allein-Bewegung“, in: ders. (Hrsg.), Der einzige Gott, München 1981 sowie seine Bilanz nach zehn Jahren in: ders., Art. „Monotheismus“, in: NBL 2 (1991) 834-844. Vgl. sodann die Darstellung seiner Position in ders., Der eine Gott im Weltbild der Bibel. Ein Versuch, den Monotheismus zu verstehen, in: Hölischer, Andreas/Kampling, Rainer (Hrsg.), Glauben in Welt. Berlin 1999, 9-28 und seine Einbettung des alttestamentlich-religionsgeschichtlichen Befundes in eine umfassende religionswissenschaftliche Darstellung des Problemzusammenhangs in ders., Art. „Monotheismus“, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe IV (Stuttgart 1998) 148-165.

<sup>28</sup> Vgl. Lang, Der einzige Gott, 49f und besonders die rhetorische Frage: „Aber dürfen zeitgeschichtliche Meriten wissenschaftliches Fragen behindern?“ (50)

JHWH, seinen persönlichen Schutzgott, zum Gott in Jerusalem und zum Gott Israels, dh zum „Nationalgott“<sup>29</sup>, erhob. Der Umbruch dieser historischen Konstellationen ist mit minoritären Gruppen zu verbinden, die eine Verehrung JHWHs allein zu fordern beginnen<sup>30</sup>. Erste Spuren sind in der Zeit des Elija und damit im Nordreich Israel zu verzeichnen und werden nach 722 im Südreich deutlicher; die Beweggründe dieser Gruppen sind, anders als es das auf Götzendienst fixierte Bild insbesondere des deuteronomistischen Geschichtswerkes vermittelt, nicht auf eine einzige Linie zu bringen. An Elija, Hosea und Hiskija macht Lang Schübe einer JHWH-allein-Verehrung fest, in denen jeweils unterschiedliche Motive eine Rolle spielten: bei Elija (9. Jh.) geht es um einen politisch-prophetischen Kampf gegen den tyrischen Baal auf der Ebene der official religion des Nordreiches unter Ahab und Isebel (vgl. bes. 1 Kön 18); bei Hosea (8. Jh.) sowohl bzgl. der official religion wie dörflicher Religionsformen um bestimmte auf „Fruchtbarkeit“ bezogene Praktiken und Konzepte; unter dem Südreichkönig Hiskija (ausgehendes 8. Jh.) richtet sich der Kampf gegen Formen der Verehrung JHWHs selbst, insbesondere gegen ein schlangengestaltiges Kultobjekt (vgl. 2 Kön 18,4). Unter dem etwa ein Jahrhundert später regierenden Joschija sei eine erste intentionale Bündelung und politisch wirksame Koordinierung dieser Impulse zu beobachten, aber auch hier noch zunächst ohne dauerhaften Erfolg. Gegen Ende des Exils wird, vor allem bei Deuterocesaja, erstmals ein Bekenntnis zu JHWH als dem einzigen Gott und Schöpfer der Welt hörbar, das gleichzeitig die Existenz anderer Gottheiten bestreitet und damit auch im neuzeitlichen Sinn monotheistisch zu nennen wäre. Erst zur Zeit des Zweiten Tempels der persischen Zeit scheint die JHWH-allein-Bewegung politisch-religiös etabliert und auf breiter Ebene auch im Volk rezipiert.

Langs sehr skizzenhafte und v.a. in ihrer ersten Fassung fast essayistisch gehaltene Geschichte der JHWH-allein-Bewegung hat mancherlei Kritik en detail erfahren und anfangs geradezu provokativ gewirkt<sup>31</sup>, aber womöglich auch deshalb die Debatte nachhaltig in Gang gebracht. Gegenüber der älteren religionsgeschichtlichen Forschung, der es letztlich in der Tat um die „Idee“ des ethischen Monotheismus zu tun war, insistiert Lang auf Institutionen oder doch zumindest Trägerkreisen, an die die Umbrüche der Gottesvorstellung und des Kultes JHWHs rückzubinden sind. Es geht um „Revolutionen“<sup>32</sup> und Interessen. Die Propheten erhalten jedoch ihre entscheidende, allerdings auch entscheidend anders konturierte Rolle in der Geschichte der

<sup>29</sup> Diesen Terminus benutzt Lang durchgehend, um die Verehrung JHWHs auf der Ebene der official religion zu bezeichnen.

<sup>30</sup> Für diese These bezieht sich Lang auf Morton Smith; vgl. dessen Beitrag „Religiöse Parteien bei den Israeliten“, in: Lang, *Der einzige Gott* 9-46.

<sup>31</sup> Vgl. nur den von Ernst Haag herausgegebenen Tagungsband: *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel*. QD 104, Freiburg 1985.

<sup>32</sup> Vgl. Lang, *Der einzige Gott* 83.

JHWHreligion zurück. Gegenüber dem Modell der kultischen Intoleranz JHWHs als von ihren Anfängen an die Religion Israels bestimmend setzt Lang eine lange Phase der unpolemischen, zunächst polytheistischen, dann zumindest auf der Ebene der official religion monolatrischen, aber nach wie vor inkludierenden JHWHverehrung Israels an, die erst ab Elija polemisch-exkludierende Züge annimmt<sup>33</sup> und vorzugsweise mit kultischen und staatspolitischen Forderungen verbunden wird, die also in deutlicher Distanz insbesondere zu theologisch-heilsgeschichtlichen Motiven profiliert erscheint. Nicht zuletzt dadurch wird die Differenz der religionsgeschichtlichen zur biblisch-theologischen Perspektive in aller Schärfe markiert.

Der Durchbruch des monotheistischen Bekenntnisses v.a. bei Deuterojesaja stellt nach Lang keinen Endpunkt dar, sondern ist Ansatz zur Ausbildung mehrerer unterschiedlicher Konkretionsformen, die ihrerseits etwa – als „absoluter“ Monotheismus, in der Form des Insistierens auf einem bilderlosen Kult des transzendenten Gottes – stärker die exkludierende oder – als „monarchischer“ Monotheismus, der dem Gott Israels einen „himmlischen Hofstaat“ beläßt und mit „Zwischenwesen“ der Vermittlung zwischen Gott und der Welt bzw. Israel rechnet – die unpolemisch-inkludierende Linie fortsetzen, zumal mit letzterem wenn auch keine kultische, so doch rhetorische Toleranz den Göttern anderer Völker gegenüber verbunden ist<sup>34</sup>. Diese Differenzierung macht implizit deutlich, daß die Ausführungen Langs, genau besehen, zwei hermeneutische Spitzen haben. Zum einen scheint es um den Aufweis zu gehen, daß der entscheidende Umbruch in der Religionsgeschichte Israels im Grunde nicht der Monotheismus ist, sondern das Aufkommen der intoleranten JHWH-Monolatrie. Diese „erste Unterscheidung“<sup>35</sup> wird in ihrer innovativen Kraft, aber auch mit ihrem Gewaltpotential – so spricht Lang durchaus von „Jahwe-allein-Fanatismus“<sup>36</sup> – sichtbar gemacht und dadurch auf ihre (historische wie wirkungsgeschichtliche) Ambivalenz verwiesen<sup>37</sup>. Zum anderen aber wird die Kategorie des Monotheismus bzgl.

<sup>33</sup> Diese Terminologie benutzt Lang selbst nicht; sie wird durchgehend verwendet bei Fritz Stolz, Einführung, bes. 4f. 95ff).

<sup>34</sup> So Lang, Art. Monotheismus 838, in Weiterführung seiner älteren Arbeiten. – Eine gerade auch für die neutestamentliche Christologie spannende Spur, der jedoch hier nicht weiter nachgegangen werden kann, verfolgt Lang mit seiner These eines israelitisch-frühjüdischen „Duotheismus“ (vgl. dazu: ders., Der monarchische Monotheismus und die Konstellation zweier Götter im Frühjudentum: Ein neuer Versuch über Menschensohn, Sophia und Christologie, in: Walter Dietrich/Hans-Martin Klopfenstein, Ein Gott allein? Fribourg/Göttingen 1994, 559-564, und ders., Neue Probleme in der Erforschung des biblischen Monotheismus, in: A. Deurloo/B. J. Diebner (Hrsg.), YHWH – KYRIOS – ANTITHEISMUS (Diehlheimer Blätter Beiheft 14), Heidelberg 1996, 29-41).

<sup>35</sup> Dieser Terminus von Jan Assmann zur Kennzeichnung von Echnatons Monotheismus scheint geeignet auch zur Bezeichnung des Typs der polemischen JHWH-allein-Bewegung, wie sie Lang rekonstruiert.

<sup>36</sup> Vgl. Lang, Der einzige Gott 63 („Jahwe-allein-Fanatismus“) und 71 („Fanatismus“).

<sup>37</sup> Lang reflektiert in seinem Beitrag selbst weder solche Implikationen noch auch die Wahl seiner Sprache, sondern scheint zunächst in bewußt pointierter Zeichnung neue Weichen stellen zu wollen. Daß er mit der Rede von „Fanatismus“ den Verächtern der jüdischen Bibel in die Hände spielt, scheint er in Kauf zu nehmen. Die Frage, wie mit gewalthaltigen Texten und Traditionen des Alten Testaments umzugehen

der Religionsgeschichte Israels gleichsam in Bewegung gebracht: Der Monotheismus der Bibel ist nicht monolithisch; er stellt sich ad intra, für das eigene Bekenntnis, und ad extra, im Blick auf das Bekenntnis der anderen, in unterschiedlichen Formen dar. Wer ihn beansprucht oder kritisiert, wird genauer bestimmen müssen, wovon die Rede ist.

### *Erstes Gebot statt Monotheismus*

Einer der vehementesten gegenwärtigen Kritiker der leitenden Kategorien und Perspektiven in der neueren exegetischen Monotheismusdebatte ist der Bonner evangelische Alttestamentler und profunde Kenner des Alten Orients Werner H. Schmidt<sup>38</sup>. Mit von Rad insistiert er darauf, daß für die Innensicht des Alten Testaments die Frage des Monotheismus wenig Relevanz besitzt. Von Rad präzisierend hält er dafür, daß der materiale Leitfaden, an dem entlang alle Textgattungen der hebräischen Bibel in Bezug auf die Gottesfrage aufgeschlüsselt werden können, schärfer noch: der Maßstab, an dem das Alte Testament selbst die Glaubensgeschichte Israels messe, das Erste Gebot darstelle. Dies gelte aber nicht bloß rein innertextuell etwa im Sinne eines hermeneutischen Schlüssels einer kanonischen Lektüre, sondern lasse sich – über von Rad hinausgehend und darin die Herausforderung durch die neue religionsgeschichtliche Forschung aufnehmend – auch in diachroner Rekonstruktion der Kette der biblischen Textzeugnisse als historischer Gang der Religions-, besser Glaubensgeschichte Israels nachzeichnen. Denn deren Dynamik könne man sich nicht anders vorstellen als unter dem Antrieb des Ersten Gebots, verstanden als Chiffre für die „Ausschließlichkeit des Glaubens“<sup>39</sup> Israels<sup>40</sup>. Methodisch schreitet Schmidt von den auch in der neueren Diskussion unbestritten monotheistischen Texten des Alten Testaments aus der frühnachexilischen Zeit, die das Erste Gebot gewissermaßen maximal verstehen (v.a. Deuterocesaja), nach rückwärts und sucht zu zeigen, daß auch jeweils davorliegende Texte und Textstufen ohne eine vorauszusetzende Geltung des Ersten Gebots nicht verständlich seien. Die Kette der für

---

ist, ohne sie entweder apologetisch zu beschönigen oder undialektisch abzuurteilen, ist nach wie vor eine der großen offenen Fragen der christlichen Exegese und Theologie.

<sup>38</sup> Vgl. schon Werner H. Schmidt, *Das erste Gebot. Theol. Existenz heute* 165, München 1969; dann ders., „Jahwe und...“ Anmerkungen zur sog. Monotheismus-Debatte, in: Erhard Blum u.a. (Hrsg.), *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn* 1990, 435-447; ders., *Erwägungen zur Geschichte der Ausschließlichkeit des alttestamentlichen Glaubens*, in: J. A. Emerton (Hrsg.), *Congress Volume Paris 1992, VT.S LXI, Leiden* 1995, 289-314; ders., Art. „Monotheismus (II.)“, in: *TRE XXIII* (1994) 237-248; ders., „Monotheismus“ und Erstes Gebot, in: *ThLZ* 122 (1997) 1081-1092.

<sup>39</sup> So formuliert etwa in: Schmidt, *Monotheismus und Erstes Gebot*, 1086. Dadurch schafft sich Schmidt die Möglichkeit, die Datierungsprobleme des Ersten Gebots zu relativieren.

<sup>40</sup> So kann er etwa von Rad zitieren: „Ein Jahwekultus ohne das erste Gebot ist wirklich nicht vorstellbar“. (*ThAT* 1, 39, bei Schmidt z.B. in: „Jahwe und...“, 442 und in: *Erwägungen*, 307f).

Schmidt sicher zu datierenden Texte reiht sich auf von Deuterocesaja (6. Jh.) und monotheistisch klingenden Passagen des Deuteronomiums (z.B. Dtn 4) über Jeremia (7. Jh.) zu Hosea als dem ältesten datierbaren Zeugnis für das Erste Gebot (8. Jh.) und Elijatraditionen (9. Jh.) bis hin zum frühstaatlichen Bundesbuch und den noch älteren Rechtssätzen Ex 22,19 und 34,14, die die Ausschließlichkeit JHWHs fordern, sowie dem vorstaatlichen Kern des Deboraliedes und den ältesten Exodus-Traditionen, in denen jeweils de facto nur JHWH als an Israel handelnd erscheint<sup>41</sup>.

In religionsgeschichtlicher Perspektive bzw. Terminologie läuft dies wie bei von Rad auf die Annahme einer JHWH-Monolatrie seit vorstaatlicher Zeit hinaus, deren unterschiedliche bekenntnishafte Füllung zu beschreiben Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft wäre und deren monotheistische Zuspitzung in nachexilischer Zeit nur eine bestimmte Weise ist, in der die Ausschließlichkeit des Glaubens Israels sich artikuliert. Innerhalb dieses Rahmens kann Schmidt weitere religionsgeschichtliche Differenzierungen anbringen: so mag etwa die früheste Form des JHWHglaubens noch nicht explizit-polemisch gegen andere Gottheiten gerichtet gewesen sein, sondern hätte erst später diese verschärfend-intolerante Form angenommen. Hier geschehe aber nichts entscheidend Neues gegenüber der grundlegenden ausschließlichen Bindung JHWHs an Israel und Israels an JHWH, wie sie schon die ältesten Traditionen belegen. Umgekehrt zeigt sich nach Schmidt, daß diese Grundkonstellation auch schon früh und immer wieder in die diversen Lebensbereiche der Gesellschaft des Alten Israel hineingewirkt und nicht zuletzt auch das Leben des Einzelnen bestimmt haben muß<sup>42</sup>.

Schmidt hält es für möglich, auf der Basis der Rede von der „Ausschließlichkeit“ JHWHs weiterhin Biblische Theologie und Religionsgeschichte Israels zusammenzuhalten. Die historische Tiefenschärfe erreicht er über die Datierung entsprechender biblischer Texte und Traditionen bis weit in die vorstaatliche Zeit hinein, allerdings ohne noch mit der selbstverständlichen methodischen Unterstützung der klassischen Form- bzw. Traditionsgeschichte rechnen zu können. Um – ohne eine frühe gesamtisraelitische Institution – die Annahme einer weit zurückreichenden normativen Vorgabe des Ausschließlichkeitsbekenntnisses abzusichern, wird die Unterscheidung zwischen einer minoritären „Orthodoxie“ und breiteren „heterodoxen“ Strömungen erwogen<sup>43</sup>, allerdings ohne näher auszuweisen, inwieweit dieser

<sup>41</sup> Die hier genannten Datierungen finden sich in: „Jahwe und...“, 439-441 und in: Erwägungen, 291-304. Im jüngsten Beitrag „Monotheismus“ und Erstes Gebot (1997) wird auf eine absolute Datierung der vohoseanischen Texte und Traditionen verzichtet, aber an einem relativen „früher“ festgehalten.

<sup>42</sup> Vgl. z.B. Schmidt, Erwägungen, 300.

<sup>43</sup> In Schmidt, Erwägungen, 306 mit der Formulierung, einen „offiziellen“ breiteren Strang von einem wohl nur kleineren Kreis zu unterscheiden, der das Bekenntnis zu dem einen Gott trug. In ders., „Jahwe und...“, 443 in zwar behutsam-fragender Form, aber mit der Terminologie „Heterodoxie“ versus „Orthodoxie“.

Maßstab selbst historisch vermittelt ist. Gewissermaßen gegen die Intention Schmidts scheint über seinen Ansatz eher die große Spannung deutlich zu werden, in der die Anliegen Biblischer Theologie und Religionsgeschichte zueinander stehen – eine Spannung, die im Interesse kritischer Exegese auch gar nicht aufgelöst werden sollte. Denn nur so könnten die Perspektiven einer Biblischen Theologie auf die Texte immer wieder in produktive Anfragen an die Angemessenheit religionsgeschichtlicher Rekonstruktion überführt werden, könnten umgekehrt aber auch die religionsgeschichtlichen Perspektiven die Biblische Theologie von vorschneller Apologetik zurückhalten.

### *Monotheismus: Transformationen und Synkretismus*

Während Langs Interesse vor allem darauf gerichtet ist, die Etappen der JHWH-allein-Bewegung ab dem 9. Jh. bis hin zum Durchbruch des Monotheismus in Israel zu rekonstruieren, und er zur Deskription bzw. Erhellung der damit verbundenen Prozesse den Nachbardisziplinen von Altorientalistik und Religionswissenschaft Vergleichsmaterial und Kategorien entnimmt<sup>44</sup>, geht der zweite Initiator der exegetischen Monotheismus-Diskussion im deutschen Sprachraum, der Fribourger katholische Alttestamentler Othmar Keel<sup>45</sup>, gewissermaßen den umgekehrten Weg. Das Spezificum der von ihm begründeten Forschungsrichtung, die Arbeit an einer umfassenden Ikonographie des sogenannten fruchtbaren Halbmondes und der angrenzenden Gebiete<sup>46</sup>, läßt ihn die Religionsgeschichte Israels im Kontinuum einer gesamt-altorientalischen Religionsgeschichte von Ägypten über Mesopotamien und Kleinasien bis in den Mittelmeerraum hinein sehen, die auch zeitlich weit gestreckt ist und vom ausgehenden 3. Jahrtausend bis an die Schwelle der hellenistischen Zeit reicht und die von der materialen Grundlage her – Bildträger, vorwiegend Siegel und Amulette – andere Blicke auf die Religion dieser Kulturen erlaubt, als sie von einer reinen Textbasis her möglich wären.

Ausgangspunkt auch der aus Fribourg kommenden Denkanstöße ist zunächst die These, daß das Phänomen „Monotheismus“ nicht „durch allmäh-

<sup>44</sup> Diesem Duktus folgen im wesentlichen auch die beiden anderen Autoren des von B. Lang herausgegebenen Sammelbandes „Der einzige Gott“, Morton Smith und Hermann Vorländer.

<sup>45</sup> Vgl. Othmar Keel (Hrsg.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*. Fribourg 1980, mit dem Keel seinerseits die Diskussion eröffnete und der Beiträge aus der Altorientalistik (Giovanni Pettinato für Ebla, Benedikt Hartmann für Mesopotamien allgemein), der Ägyptologie (Erik Hornung) und der alttestamentlichen Wissenschaft (Hans-Peter Müller und, mit einem stark religionswissenschaftlich geprägten Zugang, Fritz Stolz) enthält.

<sup>46</sup> Statt vieler Einzeltitel sei hier auf die Reihe „Orbis Biblicus Orientalis“ verwiesen, in der eine ganze Anzahl wichtiger Studien zur Ikonographie des Alten Vorderen Orients und Israels erschienen sind.

liche Addition von ‚Tendenzen‘ in dieser Richtung‘ (entsteht)<sup>47</sup>, sondern Umbrüche, Revolutionen voraussetzt, und deswegen der Terminus „Monotheismus“ am besten einer Religionsform mit antipolytheistischer Stoßrichtung vorbehalten bleiben sollte<sup>48</sup>. Das faktische Interesse des ikonographischen Ansatzes aber – neben Keel seien Christoph Uehlinger in Fribourg und Silvia Schroer in Bern als bekannteste VertreterInnen genannt – richtet sich eher darauf, die Verschiebungen bzw. Transformationen zu erfassen, wie sie sich für die bildlichen Darstellungen und damit auch Vorstellungen insbesondere der Götter und Göttinnen des „fruchtbaren Halbmondes“ ergeben.

Angeregt nicht zuletzt durch feministische Anfragen an den „Gott der Väter“, in dessen Namen die Verehrung weiblicher Gottheiten im Alten Israel verdrängt worden sei, haben Keel und Uehlinger einen großangelegten Längsschnitt vorgelegt, der den Spuren der „Götter, Göttinnen und Gottessymbole“<sup>49</sup> im Gebiet des biblischen Israel über rund ein Jahrtausend nachgeht. Ist, so die Quintessenz dieses materialreichen Durchgangs, um die Mitte des 2. vorchr. Jt., die Zeit der autochthonen kanaanäischen Stadtstaaten, die Ikonographie von Gott und Göttin deutlich durch erotische und naturbezogene Topoi geprägt, so tritt in der sich anschließenden Spätbronzezeit kriegerische Motivik – auch für die Göttinnenikonographie – in den Vordergrund. Ab der frühen Eisenzeit bis ins 1. Jt. hinein scheinen nicht-gynomorphe Repräsentationen der Göttin, vor allem der Baum und das säugende Muttertier, an Stelle der Göttin in menschlich-weiblicher Gestalt in den Vordergrund getreten zu sein. Hiermit läßt sich die Ascheren-Polemik der hebräischen Bibel korrelieren: sie trifft dann die Kultsymbole der Göttin und indiziert den Kampf gegen Göttinnen-Verehrung im Namen JHWHs. Werden im perserzeitlichen Juda dann nicht nur Darstellungen weiblicher Gottheiten äußerst rar, sondern anthropomorphe Repräsentationen des Göttlichen überhaupt, kann dies als Indiz einer jetzt Boden gewinnenden bilderlosen Verehrung JHWHs<sup>50</sup>, der in Texten aus dieser Zeit nun durchweg als der Einzige gilt, gewertet werden. Gleichzeitig, so hat v.a. Silvia Schroer in Vertiefung und Weiterführung dieses Befundes gezeigt<sup>51</sup>, wird in den nachexilisch-weisheitlichen Schriften des Alten Testaments (Spr, Sir, Weish) über die literarische Figur der göttlichen Weisheit Göttinnen-Motivik integriert – in der Weise reflektierter Mythologie, die dem Gott Israels eine weiblich-göttliche Gestalt an die Seite stellt. Die Gewinn- und Verlustrechnung ist auf dem

<sup>47</sup> Erik Hornung, Monotheismus im pharaonischen Ägypten, in: Keel, Monotheismus, 83-97, hier 91.

<sup>48</sup> Dies das Plädoyer von Fritz Stolz, Monotheismus in Israel, in: Keel, Monotheismus, 143-184, hier 151ff.

<sup>49</sup> Othmar Keel/Christoph Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. QD 134, Freiburg 1992.

<sup>50</sup> Zum gegenwärtigen Stand der exegetischen Diskussion um das biblische Bilderverbot vgl. v.a. Karel van der Toorn (Hrsg.), *The Image and the Book*, Leuven 1997.

<sup>51</sup> Vgl. ihre gesammelten dazu einschlägigen Beiträge in: Silvia Schroer, *Die Weisheit hat ihr Haus gebaut*, Mainz 1996.

Hintergrund dieses komplexen Befundes differenziert aufzumachen. Einerseits hebt Silvia Schroer darauf ab, daß die integrative Kraft des biblischen Gott-Redens, wie es sich in den Weisheitsschriften zeigt und seine deutlichen Spuren auch in das Neue Testament hineinlegt, für das monotheistische Bekenntnis wiederzugewinnen sei<sup>52</sup>. Zum anderen haben Keel und sie gemeinsam auf die „schmerzlichen Beziehungen zwischen Christentum, Judentum und kanaanäischer Religion“<sup>53</sup> hingewiesen, d.h. eine strukturelle Analogie aufgezeigt zwischen der Abwertung des Judentums im Christentum und der Abwertung des Kanaanäischen in vielen Schriften der hebräischen Bibel, eine Abwertung, in die nicht zuletzt auch die Wahrnehmung des Weiblichen hineingezogen wurde. Diese Struktur sei zu durchschauen und zu überwinden<sup>54</sup>.

Das hier sichtbar werdende Interesse, der Integrationsfähigkeit des biblischen Monotheismus zugleich mit seinen ausgrenzenden Impulsen auf die Spur zu kommen, zeigt sich auch an der Bearbeitung eines spezifischen Motivbereichs, dem weitreichende Bedeutung für das „Bild“ JHWHs zugemessen wird. Aus religionsgeschichtlicher Perspektive, so ist in der exegetischen Forschung vielfach festgehalten worden, zeigt JHWH charakteristische Züge eines Wettergottes, die wohl bis in die vorstaatliche Zeit Israels zurückgeführt werden können. Im Zusammenhang der Eroberung Jerusalems wären die Israeliten mit der Verehrung des dortigen Hauptgottes, einer solar geprägten Gottheit, konfrontiert worden. Das Tempelweihgebet Salomos, das auf eine sehr alte Tradition zurückgehen müsse, lasse in seiner LXX-Fassung noch erkennen, daß der Einzug JHWHs in seinen Tempel aufgefaßt worden wäre als Vertreibung der Sonnengottheit und Thronbesteigung JHWHs statt ihrer (vgl. 1 Kön 8,12f/LXX: 8,53). Die Solarisierung JHWHs, wie sie für die Königszeit ikonographisch und durch vielfältige Textbelege in der hebräischen Bibel nachzuvollziehen ist, hätte also in den vorisraelitischen Jerusalemer Kultrationen einen wichtigen frühen Haftpunkt und dem Hauptgott Israels eine zusätzliche Kontur vermittelt, die ihn fortan als außerordentlich machtvolle Gottheit erscheinen ließ. Zieht man die beiden Bestimmungen des kämpferisch-kriegerischen Wettergottes und des über die Gerechtigkeit

<sup>52</sup> Silvia Schroer, *Zeit für Grenzüberschreitungen. Die göttliche Weisheit im nachexilischen Monotheismus*, in: *BiKi* 49 (1994) 103-107; dies., *Der israelitische Monotheismus als Synkretismus. Einblicke in die Religionsgeschichte Israels/Palästinas auf der Basis der neueren Forschung*, in: Anton Peter (Hg.), *Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft. Erfahrungen – Theologische Reflexionen – Missionarische Perspektiven*, Imensee 1996, 268-287.

<sup>53</sup> Silvia Schroer/Othmar Keel, *Von den schmerzlichen Beziehungen zwischen Christentum, Judentum und kanaanäischer Religion*, in: *Neue Wege* 88 (1994) 71-78

<sup>54</sup> So sehr der Intention zuzustimmen ist, die Gewalttätigkeit derjenigen biblischen Texte insbes. der dtr Tradition, die die Vernichtung der Völker des Landes fordern, nicht zu beschönigen oder zu verschweigen, so sehr wäre es jedoch auch notwendig, explizit deutlich zu machen, daß der Aufweis einer analogen Struktur der Abwertung und Ausgrenzung in hebräischer Bibel und in Christentum nicht bedeutet, daß wieder einmal das Gewaltpotential des Christentums seiner jüdischen Wurzel angelastet werden soll. Gegen dieses Mißverständnis ist der Beitrag zu wenig abgesichert.

wachenden richtenden Sonnengottes auf JHWH zusammen, so zeigt sich sein geschichts-, gesellschafts- und gerechtigkeitsbezogener Grundzug. Für den Aufstieg JHWHs zum einzigen Gott dürfte jedoch weniger die konkret-politisch erwartete Macht des Wettergottes relevant geworden sein als vielmehr die mit der Sonnengott-Tradition verknüpfte Schöpfergott-Vorstellung (vgl. Ps 104). Dann aber hätte JHWH seine Integrationsfähigkeit „von der Jerusalemer Sonnengottheit geerbt“. Und solche „inkludierende Integrationsfähigkeit allein läßt uns heute einen – mit dem Monotheismus notwendigerweise gegebenen – Universalitätsanspruch akzeptabel erscheinen“.<sup>55</sup>

Mit religionsgeschichtlich-ikonographischer Sonde werden bei Keel, Uehlinger und Schroer Transformationen der Dar- bzw. Vorstellung JHWHs nachgezeichnet (und in Korrelation mit biblischen Texten gebracht), die die exkludierende wie auch die inkludierende Dynamik der Verehrung JHWHs<sup>56</sup> nachvollziehbar machen. Eine eher konservative Datierung biblischer Texte kann dabei Hand in Hand gehen mit neuen und provokativen religionsgeschichtlichen Thesen. Das hermeneutische Plädoyer geht eindeutig dahin, das integrative Potential des JHWHglaubens – wie etwa in der biblischen, aber am internationalen „Diskurs“ partizipierenden Weisheitstradition oder in der gemeinorientalischen Sonnengott-Tradition gegeben – aufzuspüren und weiterzuentwickeln, auch und gerade gegenüber den Anliegen der (klassischen, vor-dekonstruktiven) feministischen Theologie, und dabei auf Universalitätsansprüche nicht zu verzichten, die sich nicht zuletzt auf die Gestaltung gerechter gesellschaftlicher Verhältnisse beziehen. Der Ansatz sucht auf seine Weise zu vermitteln zwischen politisch-befreiungstheologischen Optionen und den Herausforderungen des interreligiösen Gesprächs und bietet den Monotheismus Israels – verstanden eben in seiner Fähigkeit, diese Optionen bzw. Herausforderungen zu integrieren – als dafür tragfähiges Konzept an. Ein Gespräch zwischen diesem Ansatz und Konzepten einer von den biblischen Texten herkommenden Biblischen Theologie allerdings hat noch kaum begonnen. Es hätte Fragen wie die nach dem Verhältnis von Wort und Bild, von Universalem und Partikularem, von Selbstdefinition und Fremddefinition aufzuwerfen und käme möglicherweise zu neuen theologischen Bewertungen bezüglich der exkludierenden bzw. inkludierenden Impulse des biblischen Gottesglaubens.

Insgesamt, so bleibt auch nach zwei Jahrzehnten der „Neuen Frage“ nach dem biblischen Monotheismus in der alttestamentlichen Wissenschaft zu konstatieren, ist die exegetische Diskussion noch kaum für die systematische

<sup>55</sup> Vgl. Othmar Keel/Christoph Uehlinger, *Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem*, in: Dietrich/Klopfenstein, *Ein Gott allein?*, 269-306 (die Zitate finden sich a.a.O., 303) und Othmar Keel, *Sturmgott - Sonnengott - Einziger*, in: *BiKi* 49 (1994) 82-92.

<sup>56</sup> Die Redeweise bei Keel und Uehlinger, die JHWH des öfteren zum Subjekt solcher Dynamik macht, ist im religionsgeschichtlichen Sprachspiel ungewohnt und wird deshalb hier durch die nächste Meta-Ebene ersetzt.

Theologie fruchtbar gemacht<sup>57</sup>. Es fehlen einläßliche Reflexionen zu ihren Implikationen etwa für die christliche Trinitätslehre, aber auch für die christlich-theologische Reflexion des Judentums – jenseits der bekannten und fatalen Dichotomien etwa eines Erik Peterson – und für eine christliche Theologie der Religionen. Womöglich sähe, angesichts des ausgebreiteten exegetisch-hermeneutischen Befundes, auch die Neue Politische Theologie Anlaß, ihre Beanspruchung des Monotheismus Israels neu zu präzisieren.

---

<sup>57</sup> Merkwürdigerweise interessiert sich auch die neutestamentliche Wissenschaft bisher kaum für das Thema, obwohl die Weisen, in denen die ntl. Schriften die Gestalt Christi mit dem Einen Gott der Heiligen Schriften und des gelebten Bekenntnisses vermitteln, sich im einzelnen bekanntermaßen sehr unterschiedlich darstellen, und es reizvoll und ergiebig wäre (vgl. etwa oben Anm. 34!), die ntl. Christologien unter den gegenwärtigen exegetischen und theologischen Bedingungen erneut auf die Frage des Monotheismus des Neuen Testaments zu beziehen.