

Jahwe allein!

Israels Weg zum Monotheismus und dessen theologische Bedeutung

Seit Beginn der 80iger Jahre ist das Thema des Monotheismus in der Alttestamentlichen Wissenschaft zum Dauerbrenner geworden. Ich erinnere nur an die älteren Sammelbände von O. Keel (1980), B. Lang (1981) oder E. Haag (1985). Inzwischen sind weitere wichtige Untersuchungen und Sammelbände hinzugekommen und zeigen die nach wie vor bestehende Brisanz des Themas; ich verweise nur auf die wichtigen Arbeiten von J. H. Tigay (1986; 1987) und M. Smith (1990), den Aufsatz von M. Weippert (1990) und den Sammelband von W. Dietrich/M. A. Klopfenstein (1993/94), der auf ein internationales Kolloquium in Bern zurückgeht.¹ 1997 erschien das Buch von R. K. Gnuse »No Other Gods«.

Kurz zusammenfassen läßt sich die kontroverse Debatte wie folgt: Während die Ausschließlichkeit der Jahwe-Verehrung Israels in der älteren Forschung wenn nicht gar als Stiftung des Mose (Baumgärtel 1960), so doch weithin als Erbe einer – meist nomadisch vorgestellten – Frühzeit Israels galt, das in den Krisen der Landnahme und Staatenbildung angesichts drohender »kanaanäischer« Überfremdung schrittweise zur ausdrücklich gebotenen Monolatrie und schließlich im Exil zum theoretischen Monotheismus ausformuliert wurde,² stellten vor allem B. Lang/H. Vorländer und M. Weippert die schroffe Gegenthese auf, daß die Religion Israels während ihrer ganzen vorexilischen Phase »eine polytheistische Religion« gewesen sei.³ Die Propagierung der alleinigen Jahwe-Verehrung habe erst spät, frühestens bei Elia im 9.Jh., eigentlich aber erst bei Hosea im 8.Jh. eingesetzt und sei nur das Anliegen kleiner Opposi-

1 Vgl. die immer noch instruktiven Darstellungen der Forschungsdiskussion von N. Lohfink 1985 und B. Lang 1980; 1983; 1989.

2 So z.B. B. Balscheit 1938, 25ff.; 135ff.; G. v. Rad 1962, 216-225; R. Knierim 1965, 32ff.; W. H. Schmidt 1969, 1ff.

3 So B. Lang 1981, 53; ähnlich M. Weippert 1990, 151; H. Vorländer 1981, 98ff.; in ähnlicher Richtung, wenn auch gemäßiger im Urteil F. Stolz 1981, 174ff.; M. S. Smith 1990, 145ff.

tionsgruppen gewesen. Durchgesetzt habe sich der Monotheismus erst in exilischer, wenn nicht sogar erst in nachexilischer Zeit.

1. Problematische Vorurteile in der religionsgeschichtlichen Debatte

So erfrischend diese neue Debatte ist, so sehr scheint sie mir von untergründig wirksamen dogmatischen Vorurteilen belastet zu sein. Die Verteidiger früher monotheistischer oder monolatrischer Wurzeln verfallen nicht selten in einen apologetischen Tonfall, so als gelte es, einen Grundpfeiler des jüdisch-christlichen Glaubens zu verteidigen. Apodiktisch hieß es schon bei G. v. Rad: »Der Ausschließlichkeitsanspruch des Jahweglaubens hat ... von Anfang an kein friedliches Nebeneinanderexistieren der Kulte geduldet. Ein Jahwekultus ohne das erste Gebot ist wirklich nicht vorstellbar.«⁴ Und auf dieser Linie werden selbst noch heute die in dieses Idealbild nicht passenden angeschwollenen Belege für die Verehrung anderer Götter neben Jahwe kaum ernsthaft gewürdigt oder leichthin in irgendeinen inoffiziellen Winkel (»Volksfrömmigkeit« oder gar »Heterodoxie«) abgeschoben.⁵

Bedenklich scheint mir zu sein, wenn E.-J. Waschke jüngst in der Festschrift für Siegfried Wagner gegen mein Plädoyer für die Religionsgeschichte Israels die Existenzberechtigung der Theologie des Alten Testaments u.a. mit dem Argument verteidigen will, daß diese auf die Frage nach möglichen – und selbstverständlich immer nur hypothetisch rekonstruierbaren – Vorstufen zum alttestamentlichen Monotheismus bewußt verzichten könne: »Während die Religionsgeschichte die verschiedenen Stufen und Stadien dieser Entwicklung zu sondieren ... hat, kann die Theologie des Alten Testaments derartige Spannungen nur in Bezug zur Einzigartigkeit des Gottes Israels und unter dem Bekenntnis des einzigen Gottes zur Sprache bringen.«⁶ Er begründet das mit der eigenartigen These, es gäbe »innerhalb des Alten Testaments keinen Text, der darauf zielt, einer der möglichen Vorstufen des JHWH-Glaubens oder dessen synkretistischen Ausläufern Geltung zu verschaffen.«⁷ Damit wird die religi-

4 1962, 39.

5 So typisch W. H. Schmidt 1990, 442ff., und in seinem Referat »Überlegungen zu der Geschichte der Ausschließlichkeit des alttestamentlichen Glaubens«, das er am 24.7.92 auf dem IOSOT-Kongreß in Paris gehalten hat.

6 1995, 70.

7 Ebd.

onsgeschichtliche Entwicklung zwar nicht geleugnet, aber doch für theologisch irrelevant erklärt. Und man fragt sich, warum so viele Texte im Alten Testament, angefangen von den Elia-Erzählungen bis hin zu den Deuteronomisten dem Umstand solche Aufmerksamkeit widmen, daß die alleinige Verehrung Jahwes in Israel keineswegs selbstverständlich war, sondern erst gegen erhebliche Widerstände durchgekämpft werden mußte. Sollte das alles theologisch bedeutungslos sein, nur weil man der Meinung ist, daß das, was als Theologie des Alten Testaments zu gelten habe, sich allein an der redaktionsgeschichtlichen Letztgestalt orientieren dürfe?

Noch bedenklicher ist es, wenn H.-C. Schmitt in Verteidigung einer Disziplin Theologie des Alten Testaments gegen mich schlichtweg leugnet, daß es in Israel überhaupt eine Entwicklung zum Monotheismus gegeben habe. Er beruft sich dabei auf einen – nicht weiter belegten – »religionsphänomenologischen Befund für nahezu alle uns bekannten Hochreligionen . . . , daß eine Religion nur dann lebensfähig bleibt, wenn sie am Grundimpuls ihrer Ursprungszeit festhält. Die Auffassung, daß die Forderung der Alleinverehrung Jahwes sich erst im Zusammenhang der Exils Erfahrung Israels durchgesetzt habe, wie dies die Vertreter eines konsequent religionsgeschichtlichen Verständnisses des Alten Testaments voraussetzen –, muß daher als religionsphänomenologisch eher unwahrscheinlich angesehen werden.«⁸ Also doch wieder mosaischer Monotheismus? Schmitt meint, sich zur Begründung seiner erstaunlichen These auf Tiggay berufen zu können. Dabei übersieht er allerdings, daß dessen Untersuchungen zu den Personennamen ja nur einen kleinen Ausschnitt aus der religionsgeschichtlichen Entwicklung darstellen und selber nicht frei von apologetischen Einschätzungen sind. Leider scheint sich wieder einmal mein Verdacht zu bestätigen, daß die Orientierung an der fragwürdigen Disziplin »Theologie des Alten Testaments« die nüchterne Wahrnehmung historisch-kritischer Befunde offenbar unmöglich macht.

Aber auch die Exegeten, die Monolatrie und Monotheismus als späte Entwicklungen nachweisen möchten, tun dies in einer merkwürdig provokant vorgetragenen Argumentation, so als sei die Bestreitung eines frühen israelitischen Monotheismus schon ein emanzipatorischer Akt. Bei M. Weippert heißt es holzschnittartig zur traditionellen Religion der vorexilischen Zeit: »Diese Religion war polytheistisch«,⁹ ohne Wenn und Aber; und B. Lang stellt darüber hinaus auch noch fest, daß sie »sich von den

8 1995, 53.

9 1990, 151.

Religionen ihrer Umwelt nicht unterscheidet.«¹⁰ In einer solch' aufgeladenen Atmosphäre endet dann die Debatte immer wieder recht schnell in einem fruchtlosen Schlagabtausch. Zu einer sachgerechten Rekonstruktion des Weges Israels zum Monotheismus kann es nur kommen, wenn sowohl prokirchliche Apologetik als auch antikirchliche Provokationslust bewußt hintangestellt werden. Meiner Meinung nach hat der religionsgeschichtliche Prozeß sehr wohl theologische Relevanz; aber nach dieser muß gesondert, erst nachdem jener möglichst vorurteilslos rekonstruiert worden ist, gefragt werden.

2. Die religionsgeschichtliche Entwicklung zum Monotheismus in Israel

Die Montheismuskussion krankt darüber hinaus daran, daß der jeweilige gesellschaftliche Kontext religiöser Phänomene nicht genügend beachtet wird. Viele gegensätzliche Einschätzungen, wie etwa die zwischen Tigay und Lang erklären sich daraus. Erst eine Berücksichtigung des sozial bedingten religionsinternen Pluralismus ermöglicht eine differenzierte Klärung; sie wird deutlich machen, daß die Entwicklungen zwischen Poly- und Monotheismus auf den drei Ebenen: Familienreligion, Ortsreligion, Staats-/Volksreligion¹¹ durchaus unterschiedlich – wenn auch nicht unabhängig voneinander – verlaufen sind:

2.1 Die Entwicklung auf der Ebene der Familienreligion

Entsprechend der eindeutigen und wenig differenzierten Lebensbedürfnisse der Familie (Beistand, Schutz, Segen) beschränkt sich auf dieser Ebene die religiöse Beziehung auf wenige Götter¹² und Geister (Ahnen/

¹⁰ 1981, 53.

¹¹ Zur Begründung dieser Einteilung vgl. R. Albertz 1992, 40-43.

¹² Belegt sind in der Vätergeschichte verschiedene El-Gestalten ('*el šaddaj*, '*el 'ōlām*), dazu das schwer deutbare theophore Element (*paḥad*); typisch scheint die personale Zuordnung solcher Familiengötter als »Gott des Vaters« gewesen zu sein, vgl. dazu R. Albertz 1992, 49-57. In den Personennamen sind neben den vergöttlichten Verwandtschaftsbezeichnungen ('*āb*, '*āḥ*, '*am*, '*ḥam*) frühe nomadische Familiengötter (*šaddaj*, '*sur*), der syrisch-kanaanäische Hochgott El, die kanaanäischen Götter bzw. Göttereipitheta *šālem*, *māwet*, *jam* (?), *melek*, '*ādōn*, *ba'al* und *gad* sowie die Nationalgötter Jahwe, Baal und Qaus belegt; in aufgenommenen ausländischen Namen

Totengeister).¹³ Der praktischen »Henolatrie« fehlt auf familiärer Ebene jedoch von Hause aus jede Abgrenzung und Exklusivität. Der Gottesbegriff ist funktional, d.h. die göttlichen Funktionen bleiben konstant, auch wenn die Götter wechseln.¹⁴ In der Wahl ihrer Götter passen sich die Familien ihrem kultischen und religiösen Umfeld an¹⁵ und folgen den Entwicklungen auf der Orts- und Staatsebene erst mit einigem Abstand.¹⁶ Es dauerte bis zum Ende der Königszeit, bis Jahwe selbstverständlich auch Familiengott wurde;¹⁷ bis dahin war es möglich, in den Familien andere Götter zu verehren (Jer 2,27), ohne daß dies den Betroffenen zum Problem geworden wäre (unbewußter Synkretismus).

Einfluß der Ortsreligion mit ihrer Kultsymbolik (Mazzebe, Aschere) scheint es zu sein, den Familiengott durch eine göttliche Begleiterin zu komplettieren.¹⁸ Dabei trat an die Stelle älterer Paarungen (El/Jahwe-Aschera)¹⁹ unter assyrisch-aramäischem Einfluß Adad-Milki/Jahwe-Him-

begegnen die ägyptischen Götter Horus, Isis und Bes; vgl. zum ganzen R. Albertz 1992, 147f.

- 13 Vielleicht können die *tērāpīm* (Gen 31,19.34f. u.ö.) als figürliche Darstellung solcher Ahnen- bzw. Totengeister angesehen werden. Sie gehörten zum familiären Hauskult (Ri 17,5), sind aber nicht mit den Familiengöttern identisch (Gen 31,53); man schrieb ihnen Wahrsage- (Ri 18,14; Ez 21,26; Sach 10,2) und Heilfunktionen zu (1. Sam 19,13.16); zu Resten des Totenkults s. R. Albertz 1992, 63-67; größere Bedeutung weisen ihm M. S. Smith 1990, 126-132, und E. Bloch-Smith 1992 zu.
- 14 Vgl. R. Albertz 1992, 56f.; besonders zeigt sich dieser rein funktionale Gottesbegriff in den Personennamen, in denen die Prädikate weitgehend konstant sind, die theophoren Elemente aber variabel, vgl. R. Albertz 1978, 71-74; 1992, 148-150.
- 15 Vgl. den hohen Anteil an Namen mit Baal in den Samaria-Ostraka, der in der phönizischen Namengebung eine ähnlich prominente Rolle spielte wie Jahwe in Israel, und das Vorkommen von Namen mit Qaus im edomitischen Grenzgebiet (Arad, Aroer).
- 16 Insofern ist das Vorhaben von M. Rose 1975, 171f., fraglich, den hohen Anteil der *jāhū*-Namen in den Lachiš-Briefen auf ein so kurzfristiges Ereignis wie die josianische Reform zurückführen zu wollen, zumal der Befund, wie J. H. Tigay 1986, 15f., mit Recht herausgestellt hat, alles andere als eindeutig ist.
- 17 In der frühen Königszeit macht der Anteil der jahwe-haltigen Namen nur 25% aus, erst in der späten Königszeit steigt der Anteil auf 70% (Siegel) bis 80% (Bibel).
- 18 So deute ich den Befund von *Kuntillet 'Ajrūd* und *Hirbet el-Qōm*, der einerseits in seiner Formulierung »Jahwe und seine Aschera« auf die Kultsymbolik der örtlichen »Höhenheiligtümer« zurückweist, an denen neben familiären Riten auch der Großkult des Ortes vollzogen wurde, der aber andererseits private Segenswünsche enthält, die in die persönliche Frömmigkeit gehören.
- 19 Die häufig als Problem angesehene Zuordnung Ascheras zu Jahwe war infolge des frühen Jahwe-El-Synkretismus in der vorstaatlichen Zeit (vgl. Gen 33,20; »Israel«) ohne weiteres möglich: Jahwe erbt von El auch dessen Frau. Die Vermutung von M. Weippert 1990, 156f., daß diese Zuordnung schon ein zweites Stadium sei, während ursprünglich die Göttin Anat als Begleiterin Jahwes gegolten habe, ist mehr als frag-

melskönigin/Ischtar (Jer 44,15-19).²⁰ Wie weit dieser männlich-weibliche Dyotheismus ging, ist allerdings nicht sicher, da Personennamen mit Göttinnen fehlen.²¹ Erst die dtn. Reformbewegung band die familiäre Religiosität fester in die Jahwereligion ein und bereitete sie darauf vor, ab der Exilszeit zu einem wesentlichen Träger und Promotor ausschließlicher Jahwe-Verehrung in einer fremdreligiösen Umwelt zu werden (Beschneidung, Sabbat, Speisegebote),²² was aber erneute Anpassungen an das jeweilige kulturell-religiöse Klima nicht ausschloß.²³

2.2 Die Entwicklung auf der Ebene der Lokalreligion

Auf der Ortsebene, auf der es vor allem um die Fruchtbarkeit von Acker und Vieh und die Sicherung des gerechten Interessenausgleichs ging, herrschte in vorexilischer Zeit offenbar ein Dyotheismus von El/Jahwe-Aschera vor, wobei der Göttin nach Ausweis der Segenswünsche von *Kuntillet 'Ajrūd* und *Ḥirbet el-Qōm* die Funktion einer Segensmittlerin zukam.²⁴ Ob synkretistisch mit älteren Göttern der Region vereinigt

lich. Denn erstens ist dieses angeblich frühere Stadium erst sehr viel später aus den Elephantine-Texten belegt (5.Jh.), und zweitens setzt die These die ebenfalls fragliche Annahme M. Weipperts voraus, Jahwe und Baal seien ursprünglich identisch gewesen (158). Wenn DtrG Ri 3,7; 6,25-28.30 Aschera (neben Aschart Ri 2,13; 10,6) an der Seite von Baal nennt, dann hängt das damit zusammen, daß letzterer seit Hosea zum Synonym für »Fremdgötter« geworden ist (vgl. den teilweise gebrauchten Plural).

20 Vgl. den 2. Kön 17,31 durch die aramäischen Sepharwiten importierten Gott »Adrammelek« (aus Adad-melek), mit dem auch der sog. »Molek-Kult« zusammenhängt. Als seine Begleiterin wird 2. Kön 17,31 »Anammelek« (aus Anat-melek) genannt, doch ist dieser Göttinnenname schon wegen des maskulinen *melek* unsicher; in assyrischen Vertragstexten des 9.-7.Jhs. ist die Göttin *Bēlet Šēri* bzw. Ischtar als Begleiterin von Adad-milki belegt. Zum ganzen vgl. R. Albertz 1992, 300-303.

21 Mit ein bis zwei Ausnahmen (Isis, 'dt »Herrin«), s. J. H. Tigay 1986, 13f. Mag sich das Fehlen von Göttinnen in der hebräischen Namengebung aus dogmatischen Korrekturen erklären, so ist doch das Fehlen der unverdächtigen (göttlichen) Verwandtschaftsbezeichnung 'em »Mutter« auffällig; vgl. dagegen die vielen *ummi*-Namen im Akkadischen, s. AHw 1416f.

22 Vgl. R. Albertz 1992, 327-337; 422-427.

23 Vgl. das Auftauchen von babylonischen Namen unter den Exilierten, etwa *šawaš-šar-ušur* (IEJ 15, 228), und die Verwendung polytheistischer Grußformeln in Briefen der hellenistischen Zeit, etwa im Schreiben des Tobias an den »Wirtschaftsminister« Apollonius: »Den Göttern sei vielmals Dank!«, vgl. R. Albertz 1992, 596.

24 R. Albertz 1992, 132f.; zur erheblichen Bedeutung, die der weiblichen Religiosität offenbar gerade auf dieser Ebene zukam, vgl. M.-Th. Wacker 1991a.

oder nicht, als Spender des Segens und Hüter der Gerechtigkeit²⁵ besaß Jahwe auf dieser Ebene nur wenig spezifisch israelitische Eigenschaften.²⁶ Statt dessen nahm er Lokalkolorit an und differenzierte sich nach regionalen Kultorten. Belegt sind in der Bibel als lokale Sonderformen Jahwes »Jahwe Zebaoth in Silo« (1. Sam 1,3); Jahwe in Hebron (2. Sam 15,7) und aus *Kuntillet 'Ajrūd jhwh šmrn*, was wohl als *status constructus* anzusehen und mit »Jahwe von Samaria« wiederzugeben ist.²⁷ Diese regionalen Sonderentwicklungen der Jahwereligion auf der Ortsebene (»Polyjahwismus«) wurden erst durch die hiskianische und dtn. Reform bekämpft (Ex 20,24; Dtn 12);²⁸ die Zerstörung der meisten Heiligtümer im Zuge der Exilierungen entzog ihnen endgültig den Boden.²⁹ Hiskianische und dtn. Reform banden die Lebensbereiche Fruchtbarkeit und Recht in eine spezifisch israelitische Religion ein. Der Übergang zur Buchreligion, der mit der dtn. Tora beschränkt war, sicherte die einheitliche religiöse Entwicklung trotz mehrerer lokaler Zentren.

25 Zum Ortsgott als Hüter der Gerechtigkeit s. B. Lang 1983; R. Albertz 1992, 140f.

Vgl. den Grundsatz von *mišpāt ūšēdāqā* »Recht und Gerechtigkeit« Jes 5,7; Am 5,7,24; 6,12; vgl. Mi 3,1.8.9, den Gott sichert, sowie den Vergeltungsgrundsatz, hinter dem er steht, den er aber auch begrenzt (Ex 23,4f.; Prov 20,22; 25,21).

26 Vgl. die weithin übernommenen Ackerbaufeste, die erst sukzessive mit den besonderen religiösen Befreiungstraditionen Israels verbunden wurden (Ex 23,14; 34,18; Lev 23,42f.), den unspezifischen Charakter der älteren israelitischen Spruchweisheit (Prov 10ff.*) und der ältesten Teile des Bundesbuches (Ex 21,28-22,16).

27 Vgl. zur Diskussion R. Albertz 1992, 130. Ob hinter dem in *Kuntillet 'Ajrūd* ebenfalls belegten *jhwh [h]tmn* »Jahwe von Teman« eine lokale Kultgestalt Jahwes steckt, ist unsicher; es kann auch ein alter Titel sein, der auf seine Herkunft aus dem Süden weist (vgl. Hab 3,3).

28 Vgl. R. Albertz 1992, 286; 321ff.; auch die berühmte Reformparole Dtn 6,4 »Höre Israel, Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einer« richtet sich zumindest auch, wenn nicht zuerst gegen den Polyjahwismus: Jahwe ist für ganz Israel ein und derselbe Gott, er kann nicht in verschiedene Kultformen aufgespalten werden.

29 Die babylonische Gola hat – aufgrund des Protestes Ezechiels – auf die Errichtung eines Heiligtums verzichtet (Ez 20,32), während die ägyptische den Sonderweg zur Errichtung eines eigenen Heiligtums auf der Nilinsel Elephantine beschritt (vor 525, vielleicht in der Exilszeit). Von den späteren Tempelgründungen auf dem Garizim, in Leontopolis und *'Arāq el-'Emīr* hat nur die erste zu einer religiösen Sonderentwicklung (Abspaltung der Samaritaner) geführt.

2.3 Die Entwicklung auf der Ebene der Volks- und Staatsreligion

Die entscheidenden Triebkräfte, die schließlich zur Durchsetzung des Monotheismus führten, stammen aus der offiziellen Ebene der Volks- und Staatsreligion. Die familiäre Henolatrie hat sie nicht angestoßen,³⁰ und die desintegrativen Entwicklungen auf der Ortsebene haben sie nicht entscheidend provoziert.

Wo diese Triebkräfte zeitlich und sachlich anzusiedeln sind, ist – wie wir gesehen haben – kontrovers. Ein Vorteil der alten Monotheismus-Hypothese war es, daß sie einen klaren Grund aus der Entstehungssituation der israelitischen Religion angeben konnte, warum es gerade und nur bei ihr zur besagten Sonderentwicklung kam. Dabei ging sie sicher zu naiv vor, indem sie das Ende der Entwicklung einfach in die Anfänge projizierte. Diese Sicht darf heute angesichts der neuen archäologischen Funde als widerlegt gelten. Aber auch die neueren Entwürfe, welche von einer mehr oder minder langen polytheistischen Phase in der Religion Israels ausgehen, bleiben unbefriedigend, weil sie keine hinreichende Erklärung dafür geben, warum es überhaupt zu der israelitischen Sonderentwicklung zum Monotheismus kommen konnte.

Wenn Israels Religion von Haus aus ein Polytheismus wie jeder andere gewesen ist, werden nun aber folgende Fragen unabweislich? Warum protestierte Elia gegen die Verehrung des phönizischen Baal an der Seite JHWHs, wenn ein solcher diplomatischer Synkretismus sonst allseits akzeptiert war? Was trieb Elisa und Jehu, den Baalskult in Samaria mit mörderischer Gewalt auszurotten, wo doch der Polytheismus normalerweise überhaupt keine Schwierigkeiten hat, fremde Kulte in die eigene Religion zu integrieren? Warum gingen Hiskia und Josia sogar den Weg der Stilllegung oder Zerstörung von Heiligtümern, um für die Reinheit des JHWH-Kults garantieren zu können,³¹ eine Maßnahme, die in der antiken Welt als ein Sakrileg galt? Wie konnte Deuterojesaja auf die für die damalige Zeit verrückte Idee kommen, alle anderen Götter außer JHWH zu leugnen? Die riesigen babylonischen Tempelanlagen und die glanzvollen Götterprozessionen bewiesen doch geradezu deren Existenz. Und wie konnte ein solcher exklusiv monotheistischer Glaube überhaupt in der jüdischen Bevölkerung durchgesetzt werden, wenn so mächtige Menschen

30 Gegen H.-P. Müllers Versuch, im Sinne A. Alts die »Väterreligion« zu einer Art Vorstufe der ausschließlichen Jahwe-Verehrung zu machen (1980, 126ff.).

31 Archäologisch ist diese durch die Stilllegung des Heiligtums von Arad belegt, die entweder in das 7. oder 8. Jh. v.Chr. datiert wird, vgl. Z. Herzog u.a. 1984, 18-25.

wie der ägyptische Pharaos Echnaton oder der babylonische König Nabonid bei viel bescheideneren Bestrebungen in dieser Richtung kläglich scheiterten?

Will man nicht mit unerklärlichen »Mutationen« in der kulturellen Evolution der Menschheit rechnen, muß man nach Anlagen in der Religion Israels suchen, die diese erstaunliche Sonderentwicklung erklärbar machen. Ganz zweifellos trug die vorexilische Religion Israels deutliche polytheistische Züge, aber vielleicht war sie doch nicht ein Polytheismus wie jeder andere. Der Begriff Polytheismus, der als polemischer Gegenbegriff zum Monotheismus gebildet wurde, ist viel zu unspezifisch, die Besonderheiten und Unterschiede nicht-monotheistischer Religionen zu beschreiben. Die griechischen Religionen unterscheiden sich z.B. fundamental von den vorderorientalischen, obgleich wir sie beide unter der Kategorie »polytheistisch« einordnen. Es muß also sehr viel genauer hingeschaut und differenziert werden, um das Rätsel des israelitischen Monotheismus zu lösen.

Es sind nach meiner Sicht vor allem zwei Merkmale der Religion Israels, welche die Möglichkeit einer späteren Entwicklung zum Monotheismus in sich bargen: Das erste hängt mit dem Gott JHWH selber zusammen: Von seinem Ursprung her als ein Gott der nordarabischen Bergwüste war JHWH solitär; es ermangelte ihm eine göttliche Familie, er war nicht fest in ein Pantheon eingefügt. Dies hatte zur Folge, daß er selbst dann, als er zuerst als Gott der israelitischen Stämme dem Götterkönig El untergeordnet (Dtn 32,8f.) und spätestens als Gott des davidischen Großreiches mit diesem gleichgesetzt wurde und von ihm dessen Frau Aschera und dessen himmlischen Hofstaat erbte, immer doch eine gewisse Sonderstellung behielt. Das Pantheon, dem er vorstand, war nur wenig differenziert; nur wenige individuelle Göttergestalten, wie Baal, Schamsch, Schalem, Zädäk, Mot und Aschera, lassen sich identifizieren. Meist bleibt der Hofstaat JHWHs namenlos und wird pauschal mit dem Terminus Zebaot »Heerscharen« bezeichnet (Jes 6,5 u.ö.). Jahwe hatte einen Großteil der göttlichen Personalität der ihm zugeordneten Götter quasi in sich aufgesogen. Nie werden die Götter des Pantheons »Söhne JHWHs« genannt, sie blieben Söhne Els bzw. Eljons (Ps 29,1; 82,6); d.h. die ursprüngliche Kinderlosigkeit JHWHs wirkte nach, auch nachdem er mit El identifiziert worden war. Diese nie vergessene solitäre Stellung aus der Frühzeit ermöglichte es, JHWH in der späten Königszeit wieder aus seinem polytheistischen Rahmen herauszuheben, ohne ihm etwas von seiner Majestät zu nehmen, die ihm als Götterkönig zugewachsen war.

Das zweite Merkmal hängt mit einer Eigentümlichkeit des Gottesverhältnisses zusammen. Anders als in den anderen vorderorientalischen Religionen steht im Zentrum der Religion Israels ein personal strukturiertes Verhältnis Jahwes zu einer Großgruppe.³² Jahwes häufigstes Epitheton lautet »Gott Israels«, so schon im alten Debora-Lied Ri 5,3.5. Das heißt, er wurde über die Menschengruppe, den Stammeverband oder das Volk, zu der er in einer Beziehung stand, definiert. Ein personales Gottesverhältnis kennen die übrigen vorderorientalischen Religionen nur in Bezug auf Kleingruppen und das Königshaus als »persönlicher Gott« oder »Dynastiegott«. Im politischen Bereich sind die Götter auf bestimmte Städte oder Länder bezogen; vorherrschend ist hier ein Sachbezug, der allerdings über den Personalbezug zum König vermittelt wird: Über den König halten die Götter ihren Besitz in Ordnung. Diese Differenz gilt übrigens auch für die syrisch-palästinischen »Nationalgötter« des 1. Jts., mit denen Jahwe gerne verglichen wird:³³ So heißt es bezeichnenderweise vom moabitischen Nationalgott in der Mešastele: »*Kamoš* zürnte seinem *Land*« (KAI 181,5f.), nicht »seinem *Volk*«³⁴, während Jahwes Zorn regelmäßig gegen sein Volk entbrennt (Num 11,1.11 u.ö.). Jahwe ist dagegen nicht in gleicher Weise Territorialgott, sondern ist dies nur sekundär über das Wohngebiet seines Volkes *auch* geworden (vgl. 1. Sam 26,19; 2. Kön 5,17 u.ö.).³⁵

Eigenartiger Weise wird auch dieses Merkmal zumindest von dem ersten entschiedenen Promoter für die Alleinverehrung Jahwes, dem Propheten Hosea, auf die Frühzeit Israels zurückgeführt, nämlich auf den Exodus:

32 Diese entscheidende sozialgeschichtliche Spezifizierung hat W. H. Schmidt 1990, 441ff., der im übrigen die jetzigen – meist späten – Gestaltungen der Exodustradition viel zu direkt auswertet, nicht erkannt. Wenn N. Lohfink 1977, 134, die »Eifersucht Jahwes« schon aus Ägypten herleiten will, dann projiziert er vorschnell eine wahrscheinlich junge Vorstellung zurück (zur Datierung von Ex 34,14 vgl. Anm. 10). Dennoch ist die für Jahwe später so typische »Leidenschaftlichkeit« (128ff.) in dem personalen Gottesverhältnis der Exodusgruppe angelegt.

33 Vgl. etwa B. Lang 1981, 54; M. Weippert 1990, 151.

34 Das Akkadische kennt bekanntlich gar kein Wort für »Volk«, statt dessen meint *nišū* »Bevölkerung des Landes«, die im Laufe der Geschichte wechseln konnte, ohne daß sich seine Götterwelt grundlegend veränderte; vgl. zum ganzen R. Albertz 1992, 76–101.

35 S. dazu R. Albertz 1987, 372f.

Hos 13,4 Aber ich bin Jahwe, dein Gott von Ägypten her.
Einen Gott außer mir kennst du nicht.
Einen Helfer außer mir gibt es nicht.

Auch wenn sicher damit zu rechnen ist, daß Hosea hier ein idealisiertes Bild der Frühzeit entwirft, so würde es meiner Meinung nach zu weit gehen, seiner Sicht jede sachliche Berechtigung abzusprechen. Bei allen Problemen, die sich einer historischen Verifikation der Exodustradition entgegenstellen, aus religionssoziologischer Perspektive ist es gut vorstellbar, daß das personale Gottesverhältnis Israels aus einem revolutionären Befreiungsprozeß entstanden ist, wie er für die Mosegruppe berichtet wird. Dem personalen Gottesverhältnis einer gegen eine politische Übermacht um ihre Befreiung kämpfenden Großgruppe wohnte nun aber – anders als dem familiärer Kleingruppen – eine Tendenz zu gruppeninterner Solidarisierung und gruppenexterner Abgrenzung, d.h. zu einer gewissen Exklusivität inne. Diese hatte noch nichts mit Monotheismus und auch noch wenig mit einer bewußten Monolatrie zu tun, doch ermöglichten diese besonderen Merkmale der Jahwereligion eine Entwicklung in diese Richtung.³⁶

Doch damit war die Entwicklung zum Monotheismus keineswegs zwangsläufig vorgezeichnet,³⁷ im Gegenteil, sie lief erst einmal in entgegengesetzte Richtung. Ich kann den komplizierten Verlauf hier nur skizzieren:

Die Vereinigung der Exodusgruppe mit der sich emanzipierenden Landbevölkerung Palästinas führte zu einem ersten El-Jahwe-Synkretismus.³⁸ Die Entwicklung wurde uneinheitlich: Auf der einen Seite blieb Jahwe religiöses Symbol für die Solidarisierung nach innen und den Befreiungskampf nach außen; auf der anderen Seite wuchsen ihm neue Funk-

36 Zwei ähnliche Merkmale nennt R. K. Gnuse 1997, 194-199. Allerdings sieht er die Besonderheit der Beziehung Israels zu Jahwe darin, daß Jahwe für die entstehende Identität Israels bedeutsam wurde. Gnuse hält dabei am Konzept N. Gottwalds von einem »mono-Yahwism« fest, »for it characterizes a people who had many gods, but one was truly significant for their emerging identity« (199), und leitet es aus der vorstaatlichen Siedlungsphase her. Die Exoduserfahrung wird von Gnuse – auf der Linie G. Mendenhalls – vorwiegend als Erinnerung an die Absetzbewegung aus der Küstenebene interpretiert (195f.).

37 Mit dieser Feststellung unterscheide ich mich grundsätzlich von der älteren, noch durch W. H. Schmidt 1990 repräsentierten Richtung.

38 Vgl. den Namen »Isra-el« (»El herrscht«) und die Bezeichnung des Altares in Gen 33,20: »El, der Gott Israels«; im einzelnen s. R. Albertz 1992, 117ff.; ähnlich auch M. S. Smith 1990, 7ff.

tionen zu (z.B. Sicherung von Fruchtbarkeit), die nahelegten, ihn wie El mit einer Göttin zu komplettieren.³⁹ Die abgrenzende Tendenz der Jahwereligion war in vorstaatlicher Zeit noch nicht auf religiösem, sondern auf politischem Felde wirksam.

Die veränderten gesellschaftlichen Bedingungen seit der Etablierung des Königtums drängten auf einen synkretistisch-polytheistischen Ausbau der Jahwereligion. Entsprechend der Ausdifferenzierung der Gesellschaft wurde Jahwe in Jerusalem König eines Pantheons.⁴⁰ Die Jerusalemer Königstheologie rückte die personale Beziehung Jahwes zum Herrscher in den Vordergrund und drängte die traditionelle Bindung Jahwes an das ganze Volk beiseite.⁴¹ Die Jerusalemer Tempeltheologie stellte – wie im Vorderen Orient üblich – die lokale Bindung Jahwes an seine Stadt in den Mittelpunkt.⁴² Wie sehr dieser die ursprüngliche Struktur verändernde Umbau der israelitischen Religion echten gesellschaftlichen Bedürfnissen entsprach, wird daran erkennbar, daß diese staatlichen Synkretismen gelangen und auch in der Folgezeit nicht mehr grundsätzlich in Frage gestellt wurden.

Im Zuge der Großreichbildung und der diplomatischen Verflechtungen wurden Jahwe Götter anderer Staaten unter- und zugeordnet (*Ašarte, Milkom, Kamoš, Ba'al*).⁴³ Die unter Aufnahme von El- und Baaltraditionen vollzogene Erhebung des »Gottes Israels« zum König der Götter und der Völker (Ps 47,9; 95,3) und seine in der Depotenzierung aller übrigen Götter nachwirkende Einzelstellung gaben der israelitischen Staatstheologie einen verschärften imperialistischen Charakter.⁴⁴ Dennoch ist sie unverzichtbare Voraussetzung für die spätere Ausformulierung eines universalen Monotheismus.

Wenn diese »ganz normale« religionsgeschichtliche Entwicklung nicht in einem Polytheismus endete, so deswegen, weil sich in Israel Oppositionsgruppen gegen desintegrative gesellschaftliche und assimilierende re-

39 Inschriftlich belegt erst aus dem 9./8.Jh., nach Meinung der Dtr aber schon eine Erscheinung der vorstaatlichen Zeit (Ri 3,7). Daß Aschera Jahwe auch auf der Ebene der offiziellen Religion zugeordnet wurde, beweisen 1. Kön 15,13; 2. Kön 23,4.

40 Im einzelnen dazu s. R. Albertz 1992, 200ff.

41 Dazu und zu den interessantesten Gegenpositionen und Vermittlungsversuchen s. R. Albertz 1992, 174-190.

42 Vgl. dazu R. Albertz 1992, 200-212.

43 1. Kön 11,5.7.33; 2. Kön 23,13; 1. Kön 16,32; 2. Kön 10,18ff.

44 Vgl. im einzelnen dazu R. Albertz 1992, 181f.; 204f.; darauf, daß auch schon das mythische Chaoskampfmotiv im Vorderen Orient handfeste politische Legitimationsfunktion hatte, macht M. S. Smith 1990, 56ff., aufmerksam.

ligionspolitische Erscheinungen auf die alten, nie ganz in Vergessenheit geratenen, nach innen solidarisierenden und nach außen abgrenzenden, religiösen Befreiungstraditionen berufen konnten.

Gegen den staatlich verordneten diplomatischen Synkretismus der Omriden setzten Elia und Elisa im 9.Jh. eine Oppositionsbewegung in Gang,⁴⁵ die mit einer blutigen Ausrottung des Baalkultes von Samaria endete.⁴⁶ Die Alleinverehrung Jahwes zeigte unter den Bedingungen der Staatlichkeit fanatische Züge und grausame Konsequenzen und stürzte das Nordreich in die außenpolitische Isolierung.

Im 8.Jh. wurde der Kampf um die ausschließliche Gottesverehrung Israels zu einem Kampf gegen das Auseinanderfallen der Gesellschaft in Klassen und gegen ihre Überfremdung von außen. Dabei wurde »Baal« von Hosea als Chiffre für alles benutzt, was er als unvereinbar mit der »wahren« Jahweverehrung ansah.⁴⁷ Nicht akzeptable Gegenpositionen in der israelitischen Gesellschaft wurden als »fremde« Einflüsse abgestempelt und damit ausgegrenzt.

Der Untergang des Nordreiches und die massiven assyrisch-aramäischen Einflüsse im Süden stimulierten schließlich breitere offizielle Reformbewegungen,⁴⁸ die die drohende Auflösung Judas durch Rückbesinnung auf das nun als exklusiv interpretierte Gottesverhältnis der Frühzeit aufhalten wollten: Die immer konsequentere Durchsetzung der Mo-

45 Vgl. im einzelnen R. Albertz 1992, 226-244.

46 2. Kön 9,1-10,27; die berühmte Erzählung vom Götterwettstreit auf dem Karmel (1. Kön 18,21-40) halte ich für einen exilischen Text, der aber von der historischen Auseinandersetzung noch soviel erkennen läßt, daß es um die Entscheidung zwischen den Parolen »Jahwe und Baal« (so Ahab) und »Jahwe oder Baal« (so Elia) ging. Mit dem religionspolitischen Konflikt war wahrscheinlich auch ein sozialer verbunden (vgl. 1. Kön 21,1-20a), auch wenn die Verankerung Elias in dieser Geschichte nicht über alle Zweifel erhaben ist.

47 Vgl. schon die promiske Verwendung von »Baal« im Singular (Hos 2,10.18; 13,1; vgl. 9,10) und im Plural (2,15.19; 11,2; vgl. 2,7.14); den Nachweis, daß Hosea nicht gegen Einflüsse einer »kanaanäischen Religion«, sondern gegen Elemente polemisiert, die seit Jahrhunderten Bestandteil der israelitischen Religion waren, habe ich 1992, 271f., geführt.

48 Daß es durchaus eine hiskianische Reform gegeben hat, meine ich 1992, 280ff., nachgewiesen zu haben. Mit dieser bringe ich das »Bundesbuch« in Verbindung. Zur breiten Trägerschaft der »josianischen« Reform s. meine Erwägungen a.a.O., 313-327. Die unkritische Übernahme des Begriffs der »Jahwe-allein-Bewegung« von M. S. Smith hat verhindert, die gesellschaftlichen Gruppen, die die Exklusivität der Jahwe-religion vorantrieben, zu benennen und in ihrer Unterschiedlichkeit wahrzunehmen.

nolatrie (Ex 20,24; 22,19; 23,13; Dtn 5,6f.; 6,4f.; 12; 13; 17,2-7)⁴⁹ zielte zugleich auf eine soziale und religiöse Solidarisierung nach innen (Ex 22,20-23,9; Dtn 14,22ff.; 15; 16 u.ö.) und eine schroffe politische Abgrenzung nach außen (Dtn 7; 20).⁵⁰ Wohl scheiterte dieser Versuch auf der politischen Ebene mit dem frühen Tod Josias, doch bereitete er die Basis, auf der Israel nach dem Verlust der staatlichen Einheit seine Identität religiös sichern konnte.

Angesichts des unauflösbaren Widerspruchs von Weltherrschaftsansprüchen und Isolationismus, in den die aus der vorstaatlichen Zeit ererbte Sonderstellung Jahwes Israel unter den Bedingungen der Staatlichkeit trieb, verwundert es nicht, daß die monotheistische Tendenz der Jahwe-religion erst nach dem Zusammenbruch des Staates voll zum Durchbruch kommen konnte.⁵¹ Ohne den Verlust der Staatlichkeit, der die Israeliten direkt unter die Abhängigkeit fremder Götter brachte, wäre die Jahwereligion wahrscheinlich bei der Monolatrie stehengeblieben. Nun aber bekam die Behauptung der alleinigen universalen Geschichtsmächtigkeit Jahwes und der Nichtigkeit aller übrigen Götter, die Deuterocesaja im Exil verkündete, für die ohnmächtigen Exulantengruppen in ihrer fremdreligiösen Umwelt eine neue befreiende Funktion.⁵² Mit der Potenzierung Jahwes zum einzigen Gott der Welt war kein Machtzuwachs Israels mehr verbunden, wohl aber eine Depotenzierung des Unterdrückers Babylon (Jes 46,1f.; 47). Der behauptete universale Monotheismus hob die exklusive Gottesbeziehung Israels nicht auf, gab ihr aber eine dienende Aufgabe für alle Völker (42,1-4; 49,1-6).⁵³

Die mit dem Kampf um Monolatrie und Monotheismus einhergehende Eliminierung einer Göttin an Jahwes Seite wurde in der exilisch-nache-

49 Konsequenter stößt dann auch die dtn./dtr. Tradition zu monotheistischen Aussagen durch: Dtn 4,35.39; 2. Sam 7,22; 1. Kön 8,60.

50 Zu den Inhalten der hiskanischen und deuteronomischen Reformbewegung s. R. Albertz 1992, 286-290; 321-360.

51 Dies gilt auch, wenn G. Braulik 1985, 152ff., recht haben sollte, daß die monotheistischen Formulierungen der dtn./dtr. Tradition (Dtn 4,35.39; 2. Sam 7,22; 1. Kön 8,60) älter als Deuterocesaja sind.

52 Das ist die rhetorische Funktion der sog. Gerichtsreden gegen die Völker (Jes 41,1-5.21-29; 43,8-13; 44,6-8; 45,20-25), in denen der Monotheismus nicht »nüchtern gelehrt«, sondern die Aufdeckung der Nichtigkeit der anderen Götter immer wieder »nacherlebbar« vollzogen wird.

53 Zum ganzen und speziell zur Dialektik von Partikularismus und Universalismus vgl. R. Albertz 1992, 436-442. Meiner Meinung nach ist der Monotheismus der Deuterocesaja-Gruppe nicht aus spätbabylonischen oder zoroastrischen Einflüssen zu erklären (gegen H. Vorländer 1981, 103-106), s. a.a.O., 435f.

xilischen Zeit dadurch kompensiert, daß in Anlehnung an die persönliche Frömmigkeit weibliche Züge in Jahwe entdeckt wurden. Angesichts des drohenden Abbruchs der Gottesbeziehung Israels wurde Jahwe jetzt auch mit einer Frau und Mutter verglichen, deren kreatürliche Bindung an ihr Kind letztlich unzerstörbar ist (Jes 46,3f.; 49,15; 66,13). Darüber hinaus schuf in nachexilischer Zeit die Personifizierung der Weisheit als weibliche Mittlergestalt die Möglichkeit, den alltäglichen Lebensbereich – und damit auch und gerade den Lebensbereich der Frauen – erneut fester in die monotheistische Jahwereligion einzubinden.⁵⁴

Für die längste Zeit der nachexilischen Epoche war die Verehrung von Fremdgöttern kein Thema mehr. Vielmehr verlagerte sich der Streit um die Alleinverehrung Jahwes in der sozialen Krise der persischen Zeit vom religiösen auf den ökonomischen Bereich. Die Bekenntnisfrage lautete nun: Hatte man wie die Frevler, die sich nur um das eigene Fortkommen und nicht um das Elend der Armen scherten, den Besitz zum letzten Vertrauensgrund gemacht (Ps 49,7; 52,9; 62,11; Hi 31,24f.) und damit »Gott in der Höhe verleugnet« (Hi 31,28), oder gründete man sich weiter auf den alleinigen Gott und nahm auch seine sozialen Gebote ernst? Der Monotheismus wurde damit zum persönlichen Glaubensbekenntnis in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung und gewann eine scharfe soziale Stoßrichtung gegen die ungerechten Zustände.

3. Die theologische Bedeutung der religionsgeschichtlichen Entwicklung

Wir hatten gesehen, daß dogmatische Vorurteile erst einmal zurückgestellt werden müssen, um die Entwicklung der Religion Israels zum Monotheismus unverstellt wahrnehmen zu können. Dennoch geschieht eine solche religionsgeschichtliche Rekonstruktion – sofern sie von einem Theologen innerhalb der wissenschaftlichen Theologie getan wird – mit der Absicht, etwas zum Diskurs der Theologie beizutragen.⁵⁵ Ich plädiere ja nicht für die Abschaffung der theologischen Auslegung des Alten Testaments, sondern nur für die Abschaffung der Disziplin Theologie des

⁵⁴ Vgl. dazu S. Schroer 1991, 163ff.

⁵⁵ H. Spieckermann 1998, 37-39, meint mir »Unklarheit über den konzeptionellen Unterschied zwischen einer Religionsgeschichte Israels und einer Theologie des Alten Testaments« vorwerfen zu müssen. Vielleicht können die folgenden Überlegungen zu einem besseren Verständnis meiner Sicht beitragen.

Alten Testaments als zusammenfassende Disziplin des Faches. Bibeltheologische Abhandlungen zu einzelnen Themen wie Schöpfung, Sünde, Erwählung usw. halte auch ich für sinnvoll, wenn deren Autoren sich dabei im Klaren sind, daß ihr Standort dabei die Gegenwart ist und ihr erkenntnisleitendes Interesse sich aus Gegenwartsproblemen speist. Der Standort des Religionsgeschichtlers ist dagegen an der Seite der damaligen israelitischen Menschen. Wegen dieser hermeneutischen Differenz plädiere ich für eine klare Unterscheidung zwischen religionsgeschichtlicher Rekonstruktion und theologischer Interpretation und ich halte es für gefährlich für die weitere Entwicklung der Alttestamentlichen Wissenschaft, wenn einflußreiche Forscher wie H. Spieckermann (1998) heute diese Differenz bewußt vernebeln und die historische Bibelauslegung zugunsten einer die Verbindlichkeit des Alten Testaments berücksichtigenden theologischen Auslegung beiseitedrängen wollen.

Anders als für manche Alttestamentler, die den theologischen Ertrag der hebräischen Bibel in einer Theologie des Alten Testaments scheinbar historisch zusammenstellen wollen und dabei nicht selten ihre Privatdogmatik vertreten, ist für mich der Begriff Theologie notwendig auf die gegenwärtige Kirche bezogen. Um ein berühmtes Votum K. Barths zu zitieren: »In der Theologie gibt die Gemeinde sich selbst und der auch hier mithörenden Welt kritisch Rechenschaft über die Angemessenheit oder Unangemessenheit ihres Gotteslobes, ihrer Predigt, ihres Unterrichts, ihrer Evangelisation und Mission, aber doch auch ihres von dem allen nicht zu trennenden Handelns und also ihres Zeugnisses im ganzen, umfassenden Sinn dieses Begriffs in dessen Verhältnis zu seinem Ursprung, Gegenstand und Inhalt.«⁵⁶ Diese Aufgabe der Theologie hat die Kirche nur teilweise an die Universitätstheologen deligiert! Theologische Arbeit darf sich darum nicht im inneruniversitären Diskurs erschöpfen, sondern muß, sofern sie wirklich Theologie sein will, auf die gegenwärtige Kirche, auf ihre Verkündigung, auf die Praxis, auf die Herausforderungen, denen sie sich stellen muß, bezogen sein.

Was haben also die religionsgeschichtlichen Erkenntnisse über die Entstehung des Monotheismus im ersten Gottesvolk Israel zum klärenden Diskurs über die rechte Verkündigung und Praxis des zweiten Gottesvolkes hier und heute beizutragen? Ich will daher abschließend, ohne daß ich jetzt meine hermeneutischen Grundmuster explizieren kann, über einige theologische Folgerungen aus meinen religionsgeschichtlichen Einsichten nachdenken.

⁵⁶ KD IV/3, 1959, 1007.

3.1 Eine Revision des Offenbarungsbegriffs

Die Einsicht, daß so eine wesentliche Aussage des jüdischen und christlichen Bekenntnisses wie die alleinige Göttlichkeit des biblischen Gottes nicht mit einem Mal »vom Himmel gefallen« ist, sondern sich in einem langen und komplizierten Prozeß entwickelt hat, zwingt meiner Meinung zu einer kritischen Revision des landläufig verwendeten Offenbarungsbegriffs: Offenbarung braucht kein Einzelereignis, sondern kann ein ganzer Prozeß sein. Und was noch wichtiger ist: Sie vollzieht sich als Wechsengeschehen zwischen Gott und seinem Volk. Am Offenbarungsprozeß sind Menschen unleugbar mitbeteiligt. Wohl ist es Jahwe, der diesen Prozeß mit der Befreiung aus Ägypten in Gang setzt und ihn immer wieder mit weiteren geschichtlichen Herausforderungen vorantreibt. Doch Offenbarung werden diese meistens mehrdeutigen Ereignisse erst, indem Menschen sie von Gott her zu verstehen suchen und auf ihn hin auslegen. Deswegen läuft der Offenbarungsprozeß auch nicht quasi »automatisch« ab, und keineswegs notwendig immer in die richtige Richtung. Es bedarf einzelner Menschen und Gruppen, die, von Gott getrieben, sich für die als richtig erkannte theologische Interpretation der geschichtlichen Ereignisse einsetzen und für sie – gegen mögliche andere – harte Überzeugungsarbeit leisten. Offenbarung ist somit letztlich die geglückte Konsensbildung in einem theologischen Klärungsprozeß, wie sie sich im Fall des Monotheismus schrittweise in der hiskianischen und josianischen Reform und schließlich im Exil vollzog.

3.2 Die bleibende Bedeutsamkeit der Zwischenphasen

Erste Konsequenz dieses Offenbarungsverständnisses ist es, daß im Gegensatz zu Waschkes Konzeption einer Theologie des Alten Testaments, die nur noch am erreichten Endergebnis interessiert ist, der gesamte Klärungsprozeß mit allen seinen Vor- und Zwischenstufen für uns seine theologische Bedeutsamkeit behält. Damit will ich nicht einer polytheistischen Revision des biblischen Monotheismus das Wort reden, wie es zur Zeit modisch geworden ist. In seinem Gefälle ist der Prozeß eindeutig und damit irreversibel. Wohl aber meine ich, daß nur die Vergegenwärtigung des ganzen Weges und das Durchdenken der theologischen Entscheidungen, die auf ihm gefallen sind, das monotheistische Bekenntnis vor Einseitigkeiten und Verfälschungen sichern können. Ich will das an drei Beispiele erläutern:

Theologisch bedeutsam bleibt die Zwischenstufe der Monolatrie. Der entscheidende Kampf ist um die alleinige Verehrung Jahwes durch Israel geführt worden, nicht um die Leugnung anderer Götter und Religionen. Es geht im Kern des monotheistischen Bekenntnis um die ausschließliche existentielle Bindung des ganzen Gottesvolkes an den einen Gott, die der besonderen personalen Bindung Jahwes an sein Volk angemessen ist. Es muß darum auch den Kirchen primär darum gehen, wie der ungeteilten personalen Bindung der gesamten Christenheit an den einen dreieinigen Gott angesichts der theologischen, politischen und ökonomischen Gespaltenheit der Kirchen und den vielfältigen Arrangements, auf die sie sich eingelassen haben, glaubwürdiger Ausdruck verschafft werden kann. Eine primäre Verwendung des monotheistischen Bekenntnisses zum Kampf gegen andere Religionen wäre eine einseitige Verfälschung.

Theologisch bedeutsam bleibt auch, daß es in Israel – vor allem in der lokalen und familiären Religiosität – eine göttliche Begleiterin Jahwes gegeben hat. Diese wurde zwar zugunsten der Konzentration der gesamten Gottesbeziehung auf Jahwe geopfert. Doch daß der Monotheismus nicht als männliche Vereinnahmung Jahwes gemeint war, zeigt schon die Tatsache, daß genau zu der Zeit, als er voll ausformuliert wurde, weibliche Wesenszüge in Jahwe entdeckt wurden. Und mit der Schaffung der weiblichen Mittlergestalt der Weisheit wurde auch später noch versucht, der Gefahr des Realitätsverlustes, die der Monotheismus gegenüber der weiblichen Hälfte der Realität in sich barg, zumindest ein Stück weit zu wehren. Ich würde daraus folgern, daß es auch heute eine theologische Aufgabe bleibt, dem patriarchalischen Mißbrauch des Monotheismus entgegenzuwirken und ernsthaft über Möglichkeiten nachzudenken, wie – vor allem im Bereich der häuslichen und ortsgemeindlichen Religiosität – weibliche Gotteserfahrungen deutlicher als bisher in die Symbolik des christlichen Gottesbildes und Gottesdienstes eingebunden werden können.

Für theologisch bedeutsam halte ich auch die Beobachtung, daß die persönliche Gottesbeziehung auf der familiären Ebene eine weit geringere Tendenz zur religiösen Abgrenzung hat als auf Großgruppenebene. Der Monotheismus der persönlichen Frömmigkeit trägt stark integrative Züge. Ich halte es deswegen theologisch für bedenklich, gerade die Familien zum Feld konfessioneller und religiöser Abgrenzungskämpfe zu machen, wie dies lange Zeit in kirchlichen Trauordnungen geschehen ist. Vielmehr sollte die Kirche gemischt-religiöse Ehen auch als Chance betrachten, wo neue Möglichkeiten des Zusammenlebens über Bekenntnis- und Religionsgrenzen hinweg entdeckt und erprobt werden können.

Zweite Konsequenz daraus, daß sich Offenbarung als Wechselspiel zwischen Gott und seinem Volk vollzieht, ist es, daß die geschichtlichen Konstellationen, unter denen die monotheistische Klärung der Religion Israels erfolgte, beim heutigen Nachsprechen und Ausdeuten des monotheistischen Bekenntnisses weiter mitbedacht werden müssen. Aus der Geschichte Israels ist ablesbar, daß, verquickt mit politischen Machtinteressen, die Erhöhung Jahwes über alle Götter bzw. seine alle anderen Götter ausschließende Verehrung fast zwangsläufig zu gefährlichen imperialistischen und brutalen fanatischen Konsequenzen führt. Angesichts vergleichbarer Irrwege in der Kirchengeschichte bleibt es darum notwendig, sich ständig daran zu erinnern, daß die strenge Ausformulierung des Monotheismus, die den Göttern der Völker jede Existenz bestritt, aus einer tiefen Ohnmachtssituation Israels heraus erfolgt ist. Nur wo die Allmacht des einzigen Gottes bewußt von jeder politischen Macht seines Volkes, sei es nun Israel oder die Kirche, getrennt wird, nur wo die Unverfügbarkeit dieses universalen Gottes gegen alle Versuche der politischen Instrumentalisierung sichergestellt ist, bleibt die Legitimität des Monotheismus als theologischer Aussage gewahrt. Erst wo das monotheistische Bekenntnis – wie ursprünglich bei Deuterocesaja – *gegen* den Absolutheitsanspruch der politischen Macht formuliert wird, gewinnt es seine volle theologische Schärfe und seine klärende und befreiende Kraft. Es stimmt nachdenklich, daß diese herrschaftskritische Funktion des biblischen Monotheismus in der Kirche kaum zum Tragen gekommen ist.⁵⁷ Ich habe sie von meinem Vater gelernt, der mir erzählte, wie er in der Zeit der Bekennenden Kirche immer wieder nur schlicht über das 1. Gebot gepredigt habe, um den Punkt des Widerstandes der christlichen Gemeinde gegen Adolf Hitler zu benennen. Offensichtlich haben die individualistischen Auslegungen des 1. Gebots im Heidelberger und Lutherischen Katechismus dazu beigetragen, daß diese politische Dimension des biblischen Monotheismus weiterhin in Vergessenheit geriet. Um so wichtiger bleibt es, die ursprünglichen geschichtlichen Situationen, in denen er entdeckt wurde, im Gedächtnis zu bewahren.

57 M.-Th. Wacker 1991b, 47, hat darauf hingewiesen, daß es vor allem Sozialwissenschaftler und Philosophen jüdischer Herkunft im Umkreis der »Frankfurter Schule« waren, die an das eminent herrschaftskritische Moment der biblischen Monotheismustradition erinnert haben.

3.3 Die heutige Entscheidung: Gott oder der Mammon

Die direkteste Analogie der geschichtlichen Situationen besteht heute allerdings zur nachexilischen Auseinandersetzung: Ein sozialer Konflikt, der heute weltweite Dimensionen angenommen hat, eine geistige Lage, in der nicht mehr fremde Götter, sondern vergötzte weltliche Mächte die eigentliche religiöse Gefahr darstellen. Hier bleibt es theologisch bedeutsam, daß unsere Vorväter im Glauben sich nicht davor scheuten, das monotheistische Bekenntnis auf die Frage des Umgangs mit Geld und Besitz zuzuspitzen. Wer ist der letzte Vertrauensgrund für den einzelnen und die Gesellschaft, Gott oder der Reichtum? Der Pfarrer der Thomaskirche Christian Wolff schrieb mir angesichts seiner Erfahrungen mit dem ökonomischen Wildwuchs und der gnadenlosen Verdrängung, die über Leipzig seit der Vereinigung hereinbrachen, in seinem Weihnachtsbrief: »Die Allmacht des Geldes ist *die* Infragestellung des 1. Gebots.« Und ich würde hinzufügen: Das erste Gebot halten, heißt heute, sich der allgegenwärtigen Vergötzung ökonomischer Sachzwänge und Marktgesetze nicht zu beugen. Mir scheint, daß diese klärende und befreiende Wirkung des monotheistischen Bekenntnisses in wirtschaftlichen Zusammenhängen heute sowohl vom einzelnen Christen in seiner persönlichen Lebensführung als auch von der Kirche in ihren Verlautbarungen zu ökonomischen Problemen und in ihrem eigenen wirtschaftlichen Gebaren erst wieder entdeckt und ausformuliert werden muß.

Ich will hier meine theologische Reflexion über Israels Weg zum Monotheismus abrechnen; sie müßten im Gespräch mit Vertretern der anderen theologischen Disziplinen und denen, die in der Kirche Verantwortung tragen, weiter durchdacht und entfaltet werden. Ich hoffe aber, es ist deutlich geworden, daß mein Plädoyer für eine saubere historische Erforschung der Religion Israels nicht etwa von der Theologie abführt, sondern sehr wohl Klärendes und Weiterführendes zum theologischen Diskurs hier und heute beizutragen hat.

Literaturverzeichnis

- G. W. Ahlström, *Aspects of Syncretism in Israelite Religion*, Lund 1963 (HSoed V).
 R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*, Stuttgart 1978 (CTM A9).
 R. Albertz, *Israel. I. Altes Testament: TRE XVI*, 1987, 369-379.

- R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Bd. I: Von den Anfängen bis zur Königszeit; Bd. II: Vom Exil bis zu den Makkabäern, Göttingen 1992 (GAT 8/1+2).
- R. Albertz, *Der Ort des Monotheismus in der israelitischen Religionsgeschichte*: W. Dietrich/M. A. Klopfenstein (Hg.), *Gott allein?, JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Fribourg/Göttingen 1994 (OBO 139) = 13. Kolloquium der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften 1993, Fribourg 1994, 77-96.
- R. Albertz, *Das Rätsel des israelitischen Monotheismus: Welt und Umwelt der Bibel* 11, 1999, 3-5.
- B. Bälscheit, *Alter und Aufkommen des Monotheismus in der israelitischen Religion*, Berlin 1938 (BZAW 69).
- K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/3, Zollikon/Zürich 1959.
- F. Baumgärtel, *Monotheismus. II. Im AT*: RGG³ IV, 1960, 1113-1115.
- A. Bertholet, *Wörterbuch der Religionen*, Stuttgart ²1962.
- E. Bloch-Smith, *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*, Sheffield 1992 (JSOTS 123).
- E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, Berlin 1990 (BZAW 189).
- G. Braulik, *Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus*: E. Haag (Hg.), *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel*, Freiburg 1985 (QD 104), 115-159.
- A. Brelich, *Der Polytheismus: Numen* 7, 1960, 123-136.
- F. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992.
- W. Dietrich/M. A. Klopfenstein (Hg.), *Gott allein?, JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Fribourg/Göttingen 1994 (OBO 139) = 13. Kolloquium der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften 1993, Fribourg 1994.
- J. D. Fowler, *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew. A Comparative Study*, Sheffield 1988 (JSOTS 49).
- R. K. Gnuse, *No Other Gods. Emergent Monotheism in Israel*, Sheffield 1997 (JSOTS 241).
- E. Haag (Hg.), *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel*, Freiburg 1985 (QD 104).
- J. Halbe, *Das Privileg Jahwes Ex 34,10-26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit*, Göttingen 1975 (FRLANT 114).
- B. Halpern, »Brisker Pipes than Poetry«. *The Development of Israelite Monotheism*: J. Neusner/B. A. Levine/E. S. Frerichs, *Judaic Perspective on Ancient Israel*, Philadelphia 1987.
- B. Hartmann, *Monotheismus in Mesopotamien?: O. Keel (Hg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, Fribourg 1980 (Biblische Beiträge 14), 49-81.
- Z. Herzog/M. Aharoni/A. F. Rainey/S. Moskovitz, *The Israelite Fortress at Arad*: BASOR 254, 1984, 1-34
- H.-D. Hoffmann, *Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung*, Zürich 1980 (AthANT 66).

- F.-L. Hoßfeld, Einheit und Einzigkeit Gottes im frühen Jahwismus: M. Böhnke/H. Heinz (Hg.), Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie, FS W. Breuning, Düsseldorf 1985, 57-74.
- O. Keel (Hg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt, Fribourg 1980 (Biblische Beiträge 14).
- O. Keel/C. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, Freiburg 1992 (QD 134).
- R. Knierim, Das erste Gebot: ZAW 77, 1965, 20-39.
- B. Lang, Vor einer Wende im Verständnis des israelitischen Gottesglaubens?: THQ 160, 1980, 53-60 = Ders., Wie wird man Prophet in Israel? Aufsätze, Düsseldorf 1980, 149-161.
- B. Lang (Hg.), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981.
- B. Lang, Die Jahwe-allein-Bewegung: ders. (Hg.), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981, 47-83.
- B. Lang, Monotheism and the Prophetic Minority. An Essay in Biblical History and Sociology, Sheffield 1983 (SWBAS 1).
- B. Lang, Neues über die Geschichte des Monotheismus: THQ 163, 1983, 54-58.
- B. Lang, Persönlicher Gott und Ortsgott. Über Elementarformen der Frömmigkeit im alten Israel: M. Görg (Hg.), Fontes atque Pontes, FS H. Brunner, Wiesbaden 1983, 271-301 (ÄAT 5).
- B. Lang, Zur Entstehung des biblischen Monotheismus: THQ 166, 1986, 135-142.
- B. Lang, Segregation and Intolerance: M. Smith/R. J. Hoffmann (Hg.), What the Bible Really Says, Buffalo 1989, 115-135.
- N. Lohfink, Gott. Polytheistisches und monotheistisches Sprechen von Gott im Alten Testament: ders., Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, Freiburg/Basel/Wien 1977, 127-144.
- N. Lohfink, Zur Geschichte der Diskussion über den Monotheismus im Alten Israel: E. Haag (Hg.), Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel, Freiburg 1985 (QD 104), 9-25.
- H.-P. Müller, Gott und die Götter in den Anfängen der biblischen Religion. Zur Vorgeschichte des Monotheismus: O. Keel (Hg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt, Fribourg 1980 (Biblische Beiträge 14), 99-142.
- H. Niehr, Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religionen des 1. Jahrtausends v.Chr., Berlin 1990 (BZAW 190).
- A. de Pury, Le monotheisme est-il dangereux? Quelques réflexions à propos des origines de la religion biblique: Zofingia 130, 1990, 493-507.
- G. von Rad, Theologie des Alten Testaments I, München ⁴1962.
- M. Rose, Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit, Stuttgart 1975 (BWANT 106).
- W. H. Schmidt, Das erste Gebot. Seine Bedeutung für das Alte Testament, München 1969 (TEH 165).
- W. H. Schmidt, »Jahwe und...«: E. Blum/C. Macholz/E. W. Stegemann (Hg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte, FS R. Rendtorff, Neukirchen 1990, 437-447.

- H.-C. Schmitt, Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?: D. Vieweger/E.-J. Waschke (Hg.), Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments, FS S. Wagner, Neukirchen-Vluyn 1995, 45-64.
- A. van Selms, Temporary Henotheism: M. A. Beek/A. A. Kampman/C. Nijland/J. Ryckmans (Hg.), *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae*, FS F. M. T. de Liagre Böhl, Leiden 1973, 341-348.
- S. Schroer, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament, Fribourg/Göttingen 1987 (OBO 74).
- S. Schroer, Die Göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus: M.-Th. Wacker/E. Zenger (Hg.), Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie, Freiburg 1991 (QD 135), 151-182.
- M. S. Smith, *The Early History of God. Yahwe and the Other Deities in Ancient Israel*, San Francisco 1990.
- H. Spieckermann, Die Verbindlichkeit des Alten Testaments. Unzeitgemäße Betrachtungen zu einem ungeliebten Thema: JBTh 12, 1997 [1998], 25-51.
- F. Stolz, Jahwes Unvergleichlichkeit und Unergründlichkeit: WuD 14, 1977, 9-24.
- F. Stolz, Monotheismus in Israel: O. Keel (Hg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt, Fribourg 1980 (Biblische Beiträge 14), 143-189.
- J. H. Tigay, *You Shall Have No Other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*, Atlanta 1986 (HSS 31).
- J. H. Tigay, *Israelite Religion: The Onomastic and Epigraphic Evidence*: P. D. Miller/P. D. Hanson/S. D. McBride (Hg.), *Ancient Israelite Religion*, FS F. M. Cross, Philadelphia 1987, 157-194.
- H. Vorländer, Der Monotheismus Israels als Antwort auf die Krise des Exils: B. Lang (Hg.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München 1981, 84-113.
- M.-Th. Wacker, Aschera oder die Ambivalenz des Weiblichen. Anmerkungen zu einem Beitrag von Georg Braulik: Dies./E. Zenger (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie*, Freiburg 1991 (QD 135), 137-150 (= 1991a).
- M.-Th. Wacker, Feministisch-theologische Blicke auf die neuere Monotheismus-Diskussion: Dies./E. Zenger (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie*, Freiburg 1991 (QD 135), 17-48 (= 1991b).
- E.-J. Waschke, Zur Frage nach einer alttestamentlichen Theologie im Vergleich zur Religionsgeschichte Israels, D. Vieweger/Ders. (Hg.), *Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments*, FS S. Wagner, Neukirchen-Vluyn 1995, 65-81.
- H. Weippert, *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, München 1988 (Handbuch der Archäologie, Vorderasien II,1).
- M. Weippert, Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel: J. Assmann/D. Harth (Hg.), *Kultur und Konflikt*, Frankfurt am Main 1990, 143-179.
- J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin ⁹1958.
- U. Winter, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Testament und dessen Umwelt*, Fribourg/Göttingen 1983 (OBO 53).

- E. Zenger, Das jahwistische Werk – ein Wegbereiter des jahwistischen Monotheismus: E. Haag (Hg.), Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel, Freiburg 1985 (QD 104), 26-53.
- E. Zenger, Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Ex 17-34, Altenberge²1985.