
MANFRED HUTTER

DAS WERDEN DES MONOTHEISMUS
IM ALTEN ISRAEL

Bemerkungen
zur neueren Diskussion

In den letzten Jahren sind einige Sammelbände erschienen, die die Diskussion über den Monotheismus in Israel wieder neu haben aufleben lassen. So hat O. Keel eine Aufsatzsammlung zum "Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt" herausgegeben, B. Lang nennt ein von ihm veröffentlichtes Sammelwerk "Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus", und der von E. Haag herausgegebene Tagungsband trägt den Titel "Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel". Dies zeigt wohl, daß die Entwicklung des Monotheismus in Israel noch lange nicht völlig geklärt ist; gleichzeitig bekundet das Interesse an dieser Thematik, daß hier Fragen angesprochen sind, die auch für die Theologie des ausgehenden 20. Jh. noch von immenser Bedeutung sind. Wenn daher im folgenden einige Notizen zur Entwicklung der Gotteslehre dargeboten werden, so ist - vor dem Hintergrund der Hochkonjunktur, die dieser Teil der israelitischen Religionsgeschichte erlebt - kaum mit gravierend Neuem aufzuwarten. Dennoch hoffe ich, daß der vorliegende Beitrag das Wohlwollen des Jubilars finden möge, da das Fragen nach dem "einen Gott" letztlich den Ansatzpunkt seines vielfältigen Forschens als Exeget, aber auch einen grundlegenden gemeinsamen Nenner für einen ökumenischen Dialog bildet.

* * *

Da das Alte Israel in vielen Punkten an der vorderasiatischen Kultur, Geschichte und Religionsgeschichte Anteil hat, ist es gut, die folgende Skizze zum Monotheismus mit einigen Ausführungen über den "Polytheismus" in Israels Umwelt einzuleiten, wobei auf-

grund der notwendigen Beschränkung lediglich Beispiele aus Mesopotamien angeführt werden. Dabei muß festgehalten werden, daß das Schema "Monotheismus" - "Polytheismus" weit weniger kontradiktorisch ist, als es der erste Eindruck erwecken mag, zumal in den verschiedenen vorderasiatischen Religionen immer wieder Tendenzen sichtbar werden, die zeigen, daß im Hintergrund trotz aller vielfältigen Erscheinungsformen des Göttlichen das Wissen um eine Einheit des Göttlichen letztlich durchscheint bzw. daß versucht wird, die Vielfalt auf *ein* Göttliches hinzuordnen.¹

Als erstes kann dabei mit einem durch W. von Soden² geprägten Ausdruck von der babylonischen "Gleichsetzungstheologie" gesprochen werden. Hierin ist das Ergebnis jenes theologischen Bemühens zu sehen, das seit dem Ende des 3. Jt. dahinging, einerseits akkadische Götter durch Gleichsetzung mit den althergebrachten sumerischen ins Pantheon zu integrieren, andererseits aber auch wesensverwandte Götter verschiedener Städte oder Bezirke miteinander oder mit jenem Gott, der besondere Verehrung genoß, zu identifizieren bzw. kleinere Götter zu bloßen Hypostasen der großen Götter zu reduzieren. Den literarischen Höhepunkt hat diese Tätigkeit im 12. Jh.³ in der zweisprachigen Götterliste AN = *Anum* gefunden; in ihrer linken Spalte sind die Götter(namen) angeführt, die in Beziehung zu dem Gott in der rechten Spalte stehen, dessen Name oft über viele Zeilen gleich bleibt. Als ein Beispiel sei ein Auszug über den Gott Nergal zitiert, worin versucht wird, das komplexe Wesen Nergals als Gott der Unterwelt, der Seuchen und Krankheiten auf einen Nenner zu bringen.⁴

^dNe-iri₁₁-gal (ist) Nergal (in bezug auf) Seuche
^dU-gur (ist) Nergal (in bezug auf) Überwachen
^dHuš-ki-a (ist) Nergal (in bezug auf) Seuche
^dMaš-mušen-na (ist) Nergal (in bezug auf) Zorn
^dxxx-dun-ga (ist) Nergal (in bezug auf) Hautkrankheit

Als ähnliches Beispiel kann der entsprechende Abschnitt über Marduk in der Liste erwähnt werden,⁵ der mit den 50 Namen im Epos

1 Vgl. Lohfink: Gott und die Götter 54-56; ders.: Gott 131-134.

2 von Soden: Leistung 56.

3 von Soden: Einführung 144; ders.: Leistung 52f.

4 CT 24,41:66-70; vgl. auch Weiher, E.von: Der babylonische Gott Nergal, Neukirchen-Vluyn 1971.

5 Vgl. den Textabschnitt bei Hartmann: Monotheismus 64; siehe zum folgenden auch Sommerfeld, W.: Der Aufstieg Marduks, Neukirchen-

Enūma Eliš (Tf. 6 und 7) im großen und ganzen übereinstimmt. Wenn Marduk dabei im *Enūma Eliš* 50 Namen erhält, dürften hinter diesen Namen ursprünglich "kleine" Götter zu sehen sein, die völlig von der Mardukverehrung aufgesogen wurden. Dabei sind die ehemals eigenständigen Aufgabenbereiche dieser Götter nur noch Funktionen Marduks, der als Held des *Enūma Eliš* de facto alle göttliche Macht übernimmt.

Trotz aller Einschränkung der Anzahl der Götter, die die Gleichsetzungstheologie mit sich brachte, blieb das Pantheon polytheistisch. Insofern konnte die theologische Spekulation im 1. Jt. noch einen Schritt weitergeführt werden, indem man auch die im Kult anerkannten Götter nur noch als Hypostasen jenes Gottes betrachtete, auf den der Beter primär sein Vertrauen setzte. Ein Beispiel einer solchen Gleichsetzung, die beinahe schon über die Grenzen des guten Geschmacks hinausgeht, ist jener Hymnus, der die einzelnen Götter nur noch als Körperteile Ninurtas betrachtet.⁶ Die Augen sind Enlil und Ninlil, die Lippen Anu und Antu, die Ohren Ea und Damkina etc. Der Text ist nur fragmentarisch erhalten, doch besteht kaum ein Zweifel daran, daß Ninurta in dieser Spekulation vom Scheitel bis zur Sohle mit anderen Göttern gleichgesetzt worden ist. Allerdings führte weder dieses Beispiel der Gleichsetzung noch jene Textzeugnisse, die nur noch von "dem Gott" oder "der Göttin" schlechthin sprachen, zur Leugnung anderer Götter. Eine solche letzte gedankliche Konsequenz, die einem Durchbruch zum Monotheismus gleichkäme, wurde in der babylonischen Priesterschaft nicht vollzogen; denn das sehr in der Tradition verhaftete Priestertum kam über eine umdeutende Erläuterung der Überlieferung nicht hinaus.⁷

Vluyt 1982,175f und Bottéro, J.: Les Noms de Marduk, l'Écriture et la "Logique" en Mesopotamie ancienne, in: GS Finkelstein, Hamden 1977, 5-28.

6 Neueste Übersetzung bei Seux, M.J.: Hymnes et Prières aux Dieux de Babylonie et d'Assyrie, Paris 1976, 131-133 mit weiterer Literatur; vgl. von Soden: Einführung 173 und Hartmann: Monotheismus 61f.

7 Vgl. von Soden: Leistung 59; die hier lediglich aus dem babylonischen Bereich gegebenen Ausführungen sollen nicht den Eindruck erwecken, daß eine solche "Gleichsetzungstheologie" und gegebenenfalls ein gewisser Synkretismus auf diesen Raum beschränkt ist. Man kann z.B. für Syrien auf die Götterlisten aus Ugarit (vgl. z.B. Healey: Pantheon List 118f) oder aus Ebla (vgl. Pettinato: Polytheismus 39-41; Lambert: Section 395f) verweisen, für Kleinasien muß in diesem Zusammenhang der Hinweis auf das Gebet der Puduhepa an die Sonnengöttin von Arinna reichen, wenn sie mit Hapat gleich-

Als weitere Möglichkeit, mit einem polytheistischen Pantheon zu leben, ist die von A. van Selms aufgezeigte Existenz eines "zeitweiligen Henotheismus"⁸ anzuführen. Von einzelnen Stellen im *Atramhasīs-Mythos*⁹ ausgehend zeigt er, daß in Krisenzeiten konkrete Maßnahmen gesetzt wurden, um einen Gott für einen bestimmten Zeitraum ausschließlich allein zu verehren, ohne daß deshalb die Existenz anderer Götter geleugnet würde. Sobald die Not vorüber ist, werden die anderen Götter wieder in die allgemeine Verehrung einbezogen, wie aus den durch van Selms herangezogenen Stellen deutlich wird.

Schließlich ist als dritte Form die Vorstellung vom persönlichen Gott¹⁰ zu nennen. War der Weg theologisch-priesterlicher Spekulation, das offizielle Pantheon zu reduzieren, keineswegs jedem Babylonier nachvollziehbar, so war hier eine Möglichkeit gegeben, daß auch der "Mann von der Straße" Zugang zu den großen Göttern finden konnte, indem er sich einen als "persönlichen Gott" erwählte, was sich in der Terminologie häufig als "Mein Gott" niederschlägt. So steht im schon erwähnten *Atramhasīs-Mythos* der Held Atramhasīs in einem persönlichen Schutzverhältnis zu seinem Gott Ea, was terminologisch durch die Possessivsuffixe (bzw. Pronomina) im folgenden Textabschnitt ausgedrückt ist.¹¹

Er aber, Atramhasīs,
sein Gott ist Enki, sein Ohr war geöffnet.
Er spricht mit seinem Gott
und sein Gott spricht mit ihm.

Die Funktionen, die der persönliche Gott für seinen Schützling ausübt, sind im wesentlichen drei:¹²

1. Er ist es, der ihn erschafft und in seinem Leben begleitet, wobei der Mensch durch seinen Gott Erfolg, Wohlergehen und die Gunst der Vorgesetzten gewinnt.
2. Als Beschützer steht der Gott gegen alle Art von Feindschaft

gesetzt wird, vgl. Lebrun, R.: *Hymnes et Prières Hittite*, Louvain-la-Neuve 1980, 330:3-6.

8 van Selms: *Henotheism* 341-343; vgl. dazu Lang: *Wende* 57.

9 *Atr* I 405-413; II ii 23-35.

10 Vgl. dazu allgemein die grundlegende Monographie von Vorländer: *Gott* und Jacobsen: *Treasures* 155-164; vgl. auch Hartmann: *Monothetismus* 65-67.

11 *Atr* I 364-367.

12 Vgl. Vorländer: *Gott* 69-90.166.

bei, sei sie politischer oder mitmenschlicher Natur, sei sie übernatürlicher Herkunft wie Dämonen oder Krankheit.

3. Er ist der Mittler und Fürsprecher für den ihm anvertrauten Menschen bei den großen Göttern.¹³

Aus dem Gesagten ergibt sich nun, daß der komplizierte Polytheismus des mesopotamischen Pantheons wohl nur theoretisch volle Gültigkeit besaß. Denn sowohl die offizielle wie auch die persönliche Frömmigkeit suchten nach Formen, monolatrisch oder henothetisch¹⁴ das Pantheon einzuengen, wobei das Bemühen, zum Wesen des Göttlichen vorzudringen, für eine sachliche Wertung dieser Religionsformen nicht übersehen werden darf.

* * *

Unschwer lassen sich nun auch im AT Stellen nachweisen, die völlig unbefangen die Existenz anderer Götter voraussetzen bzw. ihre Verehrung ohne negative Wertung berichten. Dieser erste Befund zeigt schon, daß die Rückführung des biblischen Monotheismus auf Mose oder wenigstens in die Zeit der Wüstenwanderung exegetisch auf schwachen Füßen steht bzw. nur noch außerhalb der atl. Forschung vertreten wird.¹⁵ In der Jakobsüberlieferung wird von den Göttern Labans berichtet, die Rahel ihrem Vater stiehlt (Gen 31,19); als in Gen 35,1-4 Jakob diese Götter vergräbt, um zu dem Gott, der ihm in seiner Bedrängnis beigestanden ist, nach Betel hinauszuziehen, werden diese Statuen zwar als "fremde" Götter apostrophiert, aber sie bleiben trotzdem Götter. A. van Selms sieht dabei in dieser Aktion einen Ausdruck des zeitweiligen Henotheismus, wobei diese Götter nur solange beseitigt (und damit von der Verehrung ausgeschlossen) werden, solange Jakob mit seiner Familie den Gott von Betel verehrt.¹⁶ Genauso ist in diesem Zusammenhang an den Privatkult Michas in Ri 17 zu denken, der einen

13 Auch hier kann wiederum auf den außerbabylonischen Raum verwiesen werden: Der hethitische Herrscher Hattusili weiß sich unter dem Schutz und der Fürsprache "seiner" Göttin Ištar/Šauška von Samuha, wie in seiner Apologie (TUAT I/5, 481-492) an mehreren Stellen sichtbar wird, so z.B. I 20f.39-60; IV 7-16. Für weitere Belege für die Vorstellung vom persönlichen Gott in Kleinasien und Syrien siehe Vorländer: Gott 121-137 und 149-164, bes. 160-163.

14 Zur Begriffsklärung vgl. Rose: Ausschließlichkeitsanspruch 9-13 sowie Hartmann: Monotheismus 72-79.

15 Vgl. dazu Keel: Gedanken 12-16 und Stolz: Monotheismus 155-163.

16 Vgl. van Selms: Henotheism 344-346.

Leviten einstellt, damit dieser dem von Michas Mutter angefertigten Götterbild als Priester diene. Aus der Frühzeit kann dabei auf das gleichwertige Nebeneinander von Jahwe und Kamoš (Ri 11,24) verwiesen werden, wenn dem Gott der Ammoniter unbefangene die Fähigkeit zugesprochen wird, die Feinde Ammons zu vertreiben, analog wie das auch Jahwe zugebilligt wird. Daß Ausländer ihre eigenen Götter haben, zeigt auch die Erzählung von Noomi, die ihre Schwiegertochter auffordert, doch in ihre Heimat und zu ihren Göttern zurückzukehren (Rut 1,15).

Diese Beispiele erlauben wohl nicht, von einem Monotheismus im strikten Sinn zu sprechen. Daher ist es nicht verwunderlich, auch immer wieder kanaänische Götter im AT erwähnt zu finden. Der Hochgott El begegnet in den verschiedensten Erscheinungsformen in der Patriarchenüberlieferung: Als El Roi (Gen 16,13), als El 'Olam (Gen 21,33) oder als El Betel (Gen 31,13; 35,7). Auch der in Gen 14,19 genannte El 'Eljon, der Schöpfer des Himmels und der Erde, stammt aus dem kanaänischen Bereich, von wo aus er bis in den hethitischen Raum gewirkt hat.¹⁷ Wie lange El Schöpfergott existiert hat, zeigt eine bei Ausgrabungen im jüdischen Viertel in Jerusalem gefundene Inschrift vom Beginn des 7. Jh., die einen "(El), Schöpfer der Erde" nennt.¹⁸ - Auch die Auseinandersetzung mit den Ba'alien ist in diesem Zusammenhang zu nennen. Personennamen wie Ischba'al (2 Sam 2,10), Meribba'al (2 Sam 21,7), Beeljada (1 Chr 14,7) oder Ba'alhanan (1 Chr 27,28) können als Zeugnis dafür gelten, daß Ba'al in den Anfängen der Monarchie noch keineswegs bekämpft wurde. Er war ein (lokaler) Gott, unter dessen Schutz man das Kind durch die Namensgebung stellen konnte. Ebenso ist die Erzählung von der Auseinandersetzung zwischen Elija und den Ba'alpriestern nicht als Kampf für einen Monotheismus zu sehen, sondern worum es geht, ist die Frage, ob Ba'al oder Jahwe der Gott sei, dem der Berg gehört und der in Israel angebetet werden soll.¹⁹ Erst jüngere Propheten

17 Hoffner, H.A.: The Elkunirsa Myth reconsidered, in: RHAs 23(1965) 5-16; vgl. auch die Bilingue vom Karatepe aus dem 8. Jh., in der die phönikische Version einen 'lqn'rš nennt (KAI 26 III 18).

18 Avigad, N.: Excavations in the Jewish Quarter of the Old City of Jerusalem, 1971 (Third Preliminary Report), in: IEJ 22(1972)193-200, hier 195f.

19 Vgl. Lohfink: Gott 136; anders Hentschel: Elija 78-88, der in seiner Analyse der Auseinandersetzung am Karmel zum Ergebnis kommt, daß es dabei durchaus um die Einhaltung des ersten Gebots gegen

greifen Ba'als Göttlichkeit direkt an. - Ebenso wissen wir von der Verehrung Ascheras, auch wenn nicht immer ganz klar ist, ob dabei die Göttin oder lediglich ein Kultsymbol gemeint ist. Dabei haben gerade die in den letzten eineinhalb Jahrzehnten gefundenen Inschriften von Kuntillet 'Ajrud und Ĥirbet el-Qōm die Diskussion neu aufleben lassen. Obwohl Einzelheiten in der Lesung der Inschriften umstritten sind,²⁰ sind sie für unsere Fragestellung nicht uninteressant. Die zwischen 776 und 750 v. Chr. zu datierenden Inschriften²¹ zeigen, daß es für diese Zeit noch durchaus legitim war, sich neben Jahwe auch an andere Götter bzw. göttliche Symbole um Hilfe zu wenden. Da Kuntillet 'Ajrud als Karawanserei auf dem Weg nach Eilat lag, ist vielleicht ein Zusammenhang dieser Inschriften mit Seeunternehmen zu sehen (vgl. 1 Kön 22,49f), zumal man an die in Ugarit bezeugte Göttin Atrt ym (Aschirat des Meeres) denken kann.²² Allerdings ist nicht völlig sicher, ob wegen des Possessivsuffixes "seine" Aschera ('ĕrth) ein Göttername gelesen werden kann, so daß A. Angerstorfer und K. Jaroš sich deutlich dafür aussprechen, nur an ein Ascherensymbol zu denken. Die Konsequenzen²³ für die Frage nach dem Monotheismus sind aber davon unbeeinflusst: Jahwe als Nationalgott ist zwar nicht genealogisch in ein polytheistisches Pantheon integriert, aber er bedient sich für sein helfendes oder segnendes Eingreifen in der Volksfrömmigkeit eines Symbols, das der kanaanäischen Vorstellungswelt entstammt.

Auch für die Jahwe-Verehrung lassen sich aus den Inschriften neue Rückschlüsse ziehen: Die Texte nennen einen "Jahwe von Samaria" und einen "Jahwe von Teman", wobei zu letzterem Hab 3,3 zu vergleichen ist. Es läßt sich in diesem Zusammenhang durchaus von einem "Polyjahwismus"²⁴ sprechen, was religionsphänomenologisch als Gegenteil zu der babylonischen "Gleichsetzungstheologie"

einen Synkretismus mit Ba'al geht; von Elija wird dabei die Kenntnis des ersten Gebots bei allen Israeliten vorausgesetzt, auch wenn es de facto wenig beachtet wird, vgl. 89.

20 Vgl. dazu die inzwischen sehr umfangreiche Literatur: Lemaire: Date; Weinfeld: Inscriptions; Emerton: Light; Jaroš: Ĥirbet el-Qōm; Angerstorfer: Ašerah; Mittmann: Grabinschrift; Lemaire: Inscriptions.

21 Lemaire: Date 139.

22 Weinfeld: Inscriptions 125; zur Aschera-Verehrung im AT allgemein ebd. 122f und Rose: Ausschließlichkeitsanspruch 170ff. 263ff.

23 Vgl. Jaroš: Ĥirbet el-Qōm 37f; Angerstorfer: Ašerah 15f.

24 Höffken: Bemerkungen 89; vgl. auch Weinfeld: Inscriptions 125f.

betrachtet werden kann. Jahwe, der eine, wird auf verschiedene Zuständigkeitsbereiche aufgeteilt, wofür P. Höffken²⁵ einige Belege gesammelt hat (Am 8,14; 5,4f; vgl. Gen 31,13; 35,7), so daß es möglich wäre, in Dtn 6,4 eine Reaktion auf die Aufteilung Jahwes zu sehen, wenn die Einheit des Gottes Israels betont wird.²⁶

Aus diesem Befund, der ein Nebeneinander von Jahwe und anderen Göttern zeigt, hat nun B. Lang²⁷ in mehreren Beiträgen eine neue Geschichte des Monotheismus zu konzipieren versucht, wobei er von einer "Jahwe-allein-Bewegung" spricht. Sein Ausgangspunkt ist die Annahme, daß Israel von seinen Ursprüngen bis zum Ende der Königszeit polytheistisch war, auch wenn Jahwe als Nationalgott durchaus Anerkennung und Verehrung gefunden hat.²⁸ Erst während der Königszeit wurde dabei der Polytheismus durch jene Partei, die die ausschließliche Verehrung Jahwes propagierte, immer mehr zurückgedrängt. Den ganzen Verlauf vom Aufkommen einer monolatrischen Jahwe-Verehrung im 9. Jh. bis zum Durchbruch zum Monotheismus im Exil gliedert Lang in fünf Phasen.²⁹ Die erste Phase ist im Kampf gegen Ba'al im 9. Jh. zu sehen; dieser Gott erhielt durch die phönikische Prinzessin Isebel als Königin von Israel besondere Förderung. Exponenten dieses Kampfes waren Elija sowie Jehu, der seine Interessen stärker an Assyrien als an den Phönikiern orientierte. Etwa ein Jahrhundert nach Jehus Staatsstreich kann unter dem Propheten Hosea die 2. Phase gesehen werden. Im Nordreich gewinnt die religiöse Richtung der Jahwe-allein-Bewegung die Oberhand, was an einigen Stellen im Prophetenbuch seinen literarischen Niederschlag gefunden hat: Hos 2,15.19; 11,2 nennen in ablehnender Haltung Opfer für die Ba'ale, Hos 13,4 bringt den Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes dezidiert zum Ausdruck. Entscheidend für dieses Umsichgreifen der Jahwe-Verehrung war die Identifizierung des Staatsgotts Jahwe mit dem persönlichen Gott vieler Israeliten, was zu einer Übertragung der Intoleranz des persönlichen Gottes auf den Staatsgott mit sich brachte. Den nachhaltigsten Anstoß zu dieser Identifizierung haben wohl jene Jahwe-Propheten gegeben, für die Jahwe auch der

25 Ebd. 90.

26 Ebd. 93.

27 Lang: *Wende*; ders.: *Bewegung*; ders.: *Geschichte*; ders.: *Yahvé*.

28 Vgl. Lang: *Bewegung* 55-57.

29 Lang: ebd. 58-78; vgl. auch ders.: *Yahvé* 56-60.

persönliche Gott war.³⁰ Mit dem Untergang Israels 722 gelangte die Jahwe-allein-Bewegung nach Juda oder hat dort bereits existierenden Tendenzen einen entscheidenden Auftrieb gegeben, womit eine 3. Phase eingeleitet wird. Unter Hiskija von Juda und seiner religiösen Reform kommt es dabei zum "Beginn einer prophetisch inspirierten Kultpraxis in Juda",³¹ die unter dem Eindruck der assyrischen Invasion der Armee Sanheribs noch verstärkt worden sein könnte.³² Die 4. Phase der Jahwe-allein-Bewegung ist die Reform Joschijas, wobei nach einem kurzen rückläufigen Zwischenpiel im Anschluß an Joschijas Tod mit der Zerstörung Jerusalems und dem sich daran anschließenden Exil die große Stunde des Durchbruchs zum Monotheismus als die 5. Phase dieser historischen Entwicklung schlägt. Das ausschlaggebende Moment, daß sich Israel völlig zum Monotheismus durchringen konnte, ist dabei die Krise des Exils. H. Vorländer³³ betont in diesem Zusammenhang vor allem die tragende Funktion der Diasporagemeinden, von denen im Kreis um den Propheten Deuterocesaja die Aufforderung zur Bekehrung ausging. Die Geschichtsmächtigkeit Jahwes wird dabei zum Gottesbeweis, der dazu angetan ist, den Monotheismus endgültig zum Erfolg zu bringen. Denn indem sich die Exulanten ausschließlich zu Jahwe bekehren, bekennen sie sich ganz zum Monotheismus.³⁴ Daß diese entscheidende Wende gerade im Exil geschah, ist insofern nicht überraschend, da die Oberschicht der ausschließlichen Jahwe-Verehrung seit langem mehr verbunden war als das übrige Volk und gerade die Oberschicht in der Situation der Diaspora sich stärker auf das eigene Gut besonnen hat,³⁵ was aber nicht ausschließt, daß für den endgültigen Durchbruch vielleicht auch Anregungen von außen mit beigetragen haben, eventuell babylonische Tendenzen in der Bewältigung des Polytheismus bzw. zarathustrische Strömungen im Perserreich.³⁶

30 Vgl. Lang: Wende 58.

31 Lang: Bewegung 70.

32 Ein epigraphisches Zeugnis der damit verbundenen religiösen Krise könnten die 1961 in Khirbet Beit Lei gefundenen Inschriften sein, die Lemaire, A.: Prières en temps de crise: les inscriptions de Khirbet Beit Lei, in: RB 83(1976)558-568, hier 565.568 auf das Jahr des Palästinafeldzugs Sanheribs datiert; vgl. auch Lang: Bewegung 54.

33 Vorländer: Monotheismus 88.

34 Ebd. 92f.

35 Vgl. ebd. 102f.

36 Vgl. ebd. 103-106.

Bei aller grundlegenden Faszination sind einige Kritikpunkte³⁷ an der historischen Skizze von B. Lang und H. Vorländer zu formulieren. Dem Zielpunkt ihrer Überlegungen, daß von einem ausgeprägten Monotheismus erst in der Exilszeit zu sprechen ist, ist sicher zuzustimmen,³⁸ doch darf dabei der Blick in die Frühzeit Israels nicht völlig negiert werden. In diesem Zusammenhang ist besonders auf Ex 34 zu verweisen, dessen wesentlicher Bestand vormonarchisch bzw. spätestens in die Anfänge der Monarchie zu datieren ist und "frühisraelitisches Recht"³⁹ widerspiegelt. Der Kern des Textes zeigt, daß schon in der frühen Geschichte des späteren Israel ein kleiner Volksverband, der sich Israel nennt, sich ausschließlich zu Jahwe bekennt. Zwar werden andere Götter nicht geleugnet, aber für dieses "Israel" haben sie keine Bedeutung und keine Macht.⁴⁰ Jahwe muß daher schon in vorstaatlicher Zeit als "Gott Israels" gesehen werden, nicht bloß als Gott des Königshauses oder als persönlicher Gott einzelner Israeliten. Damit wird im weiteren Zusammenhang aber auch fraglich, ob die Phase der Reform Hiskijas lediglich aus der monolatrischen Verehrung eines Staatsgottes im Zusammenhang mit der äußeren Bedrohung durch die Assyrer ihre Nahrung bekommen hat. Es läßt sich nämlich zeigen, daß die Reform⁴¹ - unter dem Eindruck des Zusammenbruchs des Nordreichs Israel - sich schrittweise vom Tempel auf Jerusalem über Juda bis ins Gebiet des ehemaligen Nordreichs

37 Vgl. Lohfink: Geschichte 22-24 und die Rezension von G. Braulik zu Lang, B.(Hg.): Der einzige Gott, in: ThRv 80(1984)11-15.

38 Vgl. Lohfink: Gott und die Götter 62-64; ders.: Gott 137f; allerdings ist bei Lohfink anzumerken, ob es religionshistorisch gerechtfertigt ist, einen großen geistesgeschichtlichen Zusammenhang zwischen den monotheistischen Denkweisen bei DtJes, den Vorsokratikern und bei Zarathustra zu sehen, da die Datierung Zarathustras recht umstritten ist und sich in neuerer Zeit die Stimmen mehrten, diesen iranischen "Propheten" wesentlich höher zu datieren, vgl. dazu Boyce, M.: A History of Zoroastrianism. Vol. 1: The early Period, Leiden 1975, 3.190.

39 Scharbert: Jahwe 160.

40 Ebd. 170f; die Absonderung Israels von anderen Völkern verbindet der J mit der Vorstellung, daß die fremden Völker sich mit Israel im Bekenntnis zu Jahwe solidarisch erklären sollen (ebd. 173), wodurch auch der J den Monotheismus ansatzhaft in seine Theologie einbaut, vgl. zu dieser Thematik Zenger, E.: Das jahwistische Werk - ein Wegbereiter des jahwistischen Monotheismus, in: Haag: Gott 26-53 sowie Smyth-Florentin: Monothéisme 8-11.

41 Vgl. für den historischen Verlauf und für das Ziel der Reform Hutter: Hiskija 63-67; skeptisch zum historischen Wert der Reform Hiskijas äußert sich Donner: Geschichte 332.

Israel ausbreitet, wobei eine politische Hoffnung Hiskijas auf ein wiedererstehendes Gesamtisrael nicht übersehen werden darf. Das politische Ansinnen fand dabei seine Stärkung in der Rückbesinnung auf die Verheißungen Jahwes an die Väter, denen das Land von Ägypten bis zum großen Strom zugesagt worden war (Gen 15,18). Jahwe als Gott Israels und Herr des ganzen Landes, dessen ausschließliche Verehrung gefordert wurde, konnte dabei aber keinen assyrischen König als Herrn des Landes neben sich dulden, so daß die religiöse Neubesinnung auch zur Triebfeder des politischen Aufstands gegen diese Herrschaft wurde.

* * *

Das bisher Gesagte ließ noch manche Nähe Israels zum Vorderen Orient im Umgang mit dem Göttlichen sehen. In dem letzten Abschnitt dieser Skizze über die gegenwärtige Diskussion über den Monotheismus seien daher noch die typisch israelitischen Nuancen erwähnt: Deuterocesaja, das Deuteronomium und das Fremdgötterverbot des Dekalogs.

Deuterocesaja bildet die vorhandenen Ansätze zu einem eigentlichen Monotheismus in einer neuen geistigen Situation und Umwelt weiter. Ausgehend von Jahwes Unvergleichlichkeit, wozu es Analoges durchaus auch in der babylonischen Hymnik gibt⁴² und die z.B. in Jes 40,12ff ausgesprochen ist, wird Gott anderen Göttern gegenübergestellt, deren Existenz in den frühen Texten des Propheten noch durchaus ernstgenommen wird, indem sie zum Rechtsstreit mit Jahwe zitiert werden (Jes 44,6-8). Allerdings ist unschwer zu erkennen, daß die Götzenpolemik Deuterocesajas sehr radikal auch die polytheistische Religion der Babylonier abwertet, gut greifbar im jüngeren Zusatz Jes 44,9ff, der nur noch als satirische Karikatur des Polytheismus gelten kann.⁴³ Somit kann Deuterocesaja wohl als Kronzeuge des ausgeprägten Monotheismus angesehen werden, wobei man mit H. Vorländer⁴⁴ vielleicht in Jes 43,10-13, der schon erwähnten Stelle 44,6-8 sowie in 45,5-7.14.18.21f die Kernstücke dieser Aussagen sehen kann. Entscheidend für Deuterocesa-

42 Vgl. SAHG 67.75.77.224.236.

43 Vgl. Westermann: Buch 112-124; Lohfink: Geschichte 11; Stolz: Monotheismus 180.

44 Vorländer: Monotheismus 93f; vgl. auch Smyth-Florentin: Monothéisme 13.

Das Monotheismus ist auch die Verbindung mit der Geschichtsmächtigkeit Gottes, die bei ihm zu einer Art Gottesbeweis wird (Jes 41,2ff; 42,24ff) und dadurch auch die Schöpfungstat mit der Einzigkeit Gottes verbinden kann (Jes 45,5ff). Heil und Unheil liegen in seiner Hand als Schöpfer, einen anderen gibt es nicht. Daraus kann man den Monotheismus Deuterocesajas vielleicht wie folgt charakterisieren: Sein Eigengut gegenüber den älteren Ansätzen ist darin zu sehen, daß bei den Propheten "Monotheismus" Kritik an den Fehlformen der bestehenden Ordnung war, während Monotheismus bei Deuterocesaja eine theologische Konstruktion ist, um in der Krise des Exils bestehen zu können.⁴⁵

Ebenfalls eindeutig monotheistische Aussagen bietet das Deuteronomium, wobei die Akzente gegenüber Deuterocesaja verschieden sind, da dieser Monotheismus von der Thematik der Schuld und des Zusammenbruchs Israels bestimmt ist. Israels Vergehen ist die Nichtbefolgung des ersten Gebots, zumindest in der Endfassung des Buches, so daß G. Braulik sagt, daß der "alttestamentliche Monotheismus aus dem Schoß des Deuteronomiums geboren" ist.⁴⁶ Allerdings läßt auch das Deuteronomium eine kontinuierliche Entwicklung⁴⁷ erkennen, die lange Zeit monolatrisch eine Lehre über Jahwe innerhalb von 'el-Prädikationen ausdrückt. Der Weg führt von einem einzigen Jahwe (Dtn 6,4) innerhalb eines polytheistischen Bezugssystems über den Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes als 'el qanna' (Dtn 5,9) und dem damit kontrastierenden 'el raḥūm (Dtn 4,31) letztlich hin bis zu Jahwe als Gott der Geschichte, außer dem es keinen anderen mehr gibt (Dtn 4,35.39). Dieser Entwicklungsgang zeigt aber auch, daß man in Fragen der Beeinflussung des Deuteronomiums durch Deuterocesaja⁴⁸ vorsichtig sein muß, da der Monotheismus des Deuteronomiums "ohne nachweisliche Geburtshilfe Deuterocesajas aus der deuteronomistischen Theologie in die Glaubenswelt Israels getreten"⁴⁹ sein kann, was zwar eine Traditionsgebundenheit, aber keine direkte Abhängigkeit der Lehrentwicklung des Deuteronomiums bezeugt.

45 Vgl. Stolz: Monotheismus 179-181.

46 Braulik: Deuteronomium 117.

47 Vgl. ebd. 147f.

48 So z.B. Vorländer: Monotheismus 95 mit besonderem Hinweis auf Dtn 4,35.

49 Braulik: Deuteronomium 154.

Ein letztes Wort ist nun noch zum ersten Gebot im Dekalog (Dtn 5,7) zu sagen, das chronologisch nach der Untersuchung von F.L. Hossfeld wohl als jüngster Teil der hier behandelten Aussagen zu gelten hat.⁵⁰ Obwohl der Inhalt des Gebots keineswegs neu ist, wie die verschiedenen Fassungen in Ex 20,3; 22,19; 23,13.24; 34,14.17; Ps 81,10 zeigen,⁵¹ und zum Teil schon in frühisraelitischer Zeit entscheidendes Gewicht hatte (vgl. Ex 34), kann er berechtigterweise als Abschluß des hier skizzierten Weges der Entwicklung des Monotheismus in Israel stehen. In der prägnanten Formulierung faßt das Gebot allgemein zusammen, was in verschiedensten Nuancen schon zur Sprache gekommen ist. Die indirekten Bezugnahmen - nicht auf den Wortlaut, aber auf den Inhalt - des NT (Mt 4,10; 6,24; 1 Kor 8,4.6; 1 Thess 1,9) sowie die Aufnahme mit dem Dekalogtext in den Katechismus zeigen dabei, daß diese atl. Thematik - bei aller inneralttestamentlichen Komplexität - immer wieder Anfang und Ursprung allen theologischen Denkens und Redens sein sollte.

50 Vgl. Hossfeld: Dekalog 267, der für das Fremdgötterverbot eine gezielte Abfassung durch den Autor annimmt, auch wenn dabei auf Vorgänger zurückgegriffen werden kann; diesem zeitlichen Ansatz hat jüngst auch Scharbert: Jahwe 160 zugestimmt, allerdings sei darauf verwiesen, daß die Datierung nach wie vor umstritten ist. So meint Schüngerl-Straumann: Überlegungen 75 (vgl. 78), daß der Grundbestand der Gottesgebote in keiner Zeit so gut zu situieren sei wie im halben Jahrhundert vor Hosea im Nordreich; vgl. Knierim: Gebot 35ff, der an die Ausprägung des Gebots bald nach der Selbsthaftwerdung als Abwehrreaktion gegenüber der kanaänischen Bevölkerung denkt.

51 Vgl. z.B. Knierim: Gebot 23f; Hossfeld: Dekalog 260.266f.

LITERATUR

- Angerstorfer, A.: Ašerah als "consort of Jahwe" oder Aširtah?, in: BN 17(1982)7-16.
- Braulik, G.: Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus, in: Haag: Gott 115-159.
- Donner, H.: Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. Teil 2: Von der Königszeit bis zu Alexander dem Großen, Göttingen 1986.
- Emerton, J.A.: New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntillet 'Ajrud, in: ZAW 94(1982)2-20.
- Haag, E.(Hg.): Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel, Freiburg 1985.
- Hartmann, B.: Monotheismus in Mesopotamien?, in: Keel: Monotheismus 49-81.
- Healey, J.F.: The Akkadian "Pantheon" List from Ugarit, in: SEL 2 (1985)115-125.
- Hentschel, G.: Elija und der Kult des Baal, in: Haag: Gott 54-90.
- Höffken, P.: Einige Bemerkungen zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Dtn 6,4, in: BZ 28(1984)88-93.
- Hossfeld, F.L.: Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen, Fribourg 1982.
- Hutter, M.: Hiskija König von Juda. Ein Beitrag zur jüdischen Geschichte in assyrischer Zeit, Graz 1982.
- Jacobsen, T.: The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion, New Haven 1976.
- Jaroš, K.: Zur Inschrift Nr. 3 von Ĥirbet el-Qôm, in: BN 19(1982) 31-40.
- Keel, O.: Gedanken zur Beschäftigung mit dem Monotheismus, in: Keel: Monotheismus 11-30.
- Ders. (Hg.): Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt, Fribourg 1980.
- Knierim, R.: Das erste Gebot, in: ZAW 77(1965)20-39.
- Lambert, W.G.: The Section AN, in: Cagni, L.(Hg.): Il Bilinguismo a Ebla, Napoli 1984, 393-402.
- Lang, B. (Hg.): Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981.
- Ders.: Die Jahwe-allein-Bewegung, in: Lang: Gott 47-83.
- Ders.: Neues über die Geschichte des Monotheismus, in: ThQ 163(1983) 54-58.
- Ders.: Vor einer Wende im Verständnis des israelitischen Gottesglaubens? in: ThQ 160(1980)53-60.
- Ders.: Yahvé seul! Origine et figure du monothéisme biblique, in: Conc(F) 197(1985)55-65.
- Lemaire, A.: Date et origine des inscriptions paléo-hébraïques et phéniciennes de Kuntillet 'Ajrud, in: SEL 1(1984)131-143.
- Ders.: Les inscriptions de Khirbet el-Qôm, in: RB 84(1977)595-608.
- Lohfink, N.: Gott. Polytheistisches und monotheistisches Sprechen von Gott im Alten Testament, in: Ders.: Unsere großen Wörter, Freiburg 1977, 127-144.
- Ders.: Gott und die Götter im Alten Testament, in: ThAK 6(1969)50-71.
- Ders.: Zur Geschichte der Diskussion über den Monotheismus im Alten Israel, in: Haag: Gott 9-25.

- Mittmann, S.: Die Grabinschrift des Sängers Uriahu, in: ZDPV 97(1981) 139-152.
- Pettinato, G.: Polytheismus und Henotheismus in der Religion von Ebla, in: Keel: Monotheismus 31-48.
- Rose, M.: Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes, Stuttgart 1975.
- Scharbert, J.: Jahwe im frühisraelitischen Recht, in: Haag: Gott 160-183.
- Schüngel-Straumann, H.: Überlegungen zum JAHWE-Namen in den Gottesgeboten des Dekalogs, in: ThZ 38(1982)65-78.
- Selms, A. van: Temporary Henotheism, in: FS de Liagre Böhl, Leiden 1973, 341-348.
- Smyth-Florentin, F.: Du Monothéisme Biblique: Émergence et Alentours, in: Arch.Sc.soc.des Rel. 59(1985)5-16.
- Soden, W. von: Einführung in die Altorientalistik, Darmstadt 1985.
- Ders.: Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft/Landsberger, B.: Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt, Darmstadt 1965.
- Stolz, F.: Monotheismus in Israel, in: Keel: Monotheismus 143-189.
- Vorländer, H.: Mein Gott, Neukirchen-Vluyn 1975.
- Ders.: Der Monotheismus Israels als Antwort auf die Krise des Exils, in: Lang: Gott 84-113.
- Weinfeld, M.: Kuntillet 'Ajrud Inscriptions and their Significance, in: SEL 1(1984)121-130.
- Westermann, C.: Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66, Göttingen 1976.