

DER EINE ODER DIE VIELEN?

Monotheismus und materielle Kultur in der Perserzeit*

Christian Frevel

Zwar wird in den seltensten Fällen gesagt, was man darunter genau versteht, doch gilt der Monotheismus als *differentia specifica* des nachexilischen Frühjudentums, ja überhaupt als bleibendes Konstitutivum des Judentums als einer der drei sog. Weltreligionen. So halten Walter Dietrich und Ulrich Luz in ihrem gelehrten Überblick fest: »Die Geburtsstunde des voll ausgereiften Monotheismus war zugleich die Geburtsstunde des Judentums. ... Seine Partikularität wird wesentlich bestimmt durch seine Religion und diese wiederum durch ihren kompromißlosen Monotheismus ... Das Judentum ist so zum unübersehbaren und unverrückbaren Mahnmal monotheistischer Gottesverehrung geworden. Könnte es also sein, daß nicht nur die Partikularität Israels an seinem monotheistischen Glauben, sondern daß auch der Monotheismus an der Existenz eines in seiner Partikularität respektierten Israel hängt?«¹ Zwar ließe sich die Reichweite dieser Hypothese durchaus mit Blick auf den philosophischen Monotheismus oder den Islam diskutieren, ohne dabei den Respekt gegenüber der Existenz des Judentums aufzugeben, doch zeigt das Zitat auf jeden Fall, wie eng die Geschichte des Monotheismus mit der Entstehung des Judentums zusammengedacht wird. Religionsgeschichtlich war das nicht immer der Fall, wenn man sich etwa an die Hypothese eines Urmonotheismus oder die Annahme eines historischen Monotheismus der Patriarchen erinnert. Erst ein schmerzlicher

* *Frank-Lothar Hossfeld zum 70. Geburtstag in Freundschaft gewidmet.*

Die hier nur geringfügig bearbeitete Vortragsfassung steht im Zusammenhang mit dem Forschungsprojekt »Spuren des Monotheismus in der materiellen Kultur? Veränderungen im religiösen Symbolsystem in der formativen Phase des vorhellenistischen Judentums in der Eisen III-Zeit und der Perserzeit«, das am Käte Hamburger Kolleg »Dynamiken der Religionsgeschichte zwischen Asien und Europa« in Bochum in Zusammenarbeit mit Sakkie Cornelius (Stellenbosch) durchgeführt wird.

¹ *W. Dietrich / U. Luz, Universalität und Partikularität im Horizont des biblischen Monotheismus, in: C. Bultmann u. a. (Hg.), Vergegenwärtigung des Alten Testaments. FS R. Smend, Göttingen 2002, 369-411, 381f.*

Diskussionsprozess des vergangenen Jahrhunderts hat den biblischen Monotheismus als geschichtlich gewachsen erwiesen und seine »Geburt« mit dem Übergang vom späten Exil zur frühnachexilischen Gemeinde verbunden.² Die Zeit des Zweiten Tempels gilt bei allen Differenzen, die in der Ansetzung des konkreten Durchbruchs des biblischen Monotheismus bestehen, auf jeden Fall als monotheistisch. Der Prozess der »Reinigung« beginnt spätestens mit den Kultreformen Hiskijas und Joschijas und ist im babylonischen Exil abgeschlossen: »Die entscheidenden Schritte hin zum Monotheismus hat Israel/Juda nicht in Hochzeiten, sondern eher an Tiefpunkten seiner Geschichte getan. Mögen die Könige bestimmter Dynastien eine jahwistische Staatsreligion ihren Interessen dienlich gefunden haben: der Durchbruch zur Monolatrie erfolgte im 7., im assyrischen, der zum Monotheismus im 6., im babylonischen Jahrhundert«³. Von Deuterocesaja, den späten Deuteronomisten und der Priesterschrift wird der Gottesglaube Israels theoretisch durchdrungen, so dass sich zum Abschluss des Exils ein reiner Monotheismus als Kennzeichen des nachexilischen Judentums formt. »Als Monotheisten wurden die Juden stets und werden sie noch immer wahrgenommen«⁴.

Mit dieser Grundlinie, die das *Exil* als die Wasserscheide zwischen Polytheismus und Monotheismus sieht, ist ein weitestgehender Konsens der alttestamentlichen Wissenschaft ausreichend beschrieben. Differenzierungen lässt diese Position nur jenseits der Wasserscheide in den Entwicklungen der spätvorexilischen Zeit zu; diesseits hingegen – also in der Annahme eines nachexilischen Monotheismus – steht sie unverrückbar fest. Die herrschende Sicht ist, dass weder im Zweiten Tempel noch im sich darin versammelnden nachexilischen Judentum andere Gottheiten als wirkmächtige divine Größen akzeptiert, geschweige denn verehrt wurden. Offizielle und private Frömmigkeit treten nicht mehr wie in vorexilischer Zeit auseinander, sondern haben sich angenähert (R. Albertz). Wie zutreffend ist dieses Bild vom nachexilischen Monotheismus vor dem Hintergrund von Texten und der materiellen Kultur?

Dieser Frage werde ich in vier Schritten nachgehen. Ich beginne mit einigen grundsätzlichen Überlegungen zur Methode, blicke dann kurz auf die vorexilische Entwicklung des YHWH-Glaubens, um deutlich zu machen, vor welcher Folie die nachexilische Zeit gegenwärtig untersucht wird. Dieser Gedankengang zeigt ein forschungsgeschichtliches *Bias* in der Religionsgeschichtsschreibung

² Vgl. zur Übersicht aus der Fülle der Literatur neben *H.-P. Müller*, Art. »Monotheismus II. Altes Testament«, RGG⁴, Bd. 5, Tübingen 2002, 1459 f.; *F. Stolz*, Einführung in den Biblischen Monotheismus, Darmstadt 1996; *E. Zenger*, Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz, in: *T. Söding (Hg.)*, Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus (QD 196), Freiburg 2003, 9–52.

³ *W. Dietrich / U. Luz*, a. a. O. (Anm. 1), 381.

⁴ *W. Dietrich / U. Luz*, ebd., 381–382.

auf, das nicht unentscheidend ist für die Blicke auf die These Ephraim Sterns, die anschließend anhand der materiellen Hinterlassenschaften knapp überprüft wird. Den Schluss bilden dann einige zusammenfassende Thesen zum Gang der Argumentation und zu der Leitfrage, *ob* und *wie* monotheistisch die YHWH-Religion in der Perserzeit gewesen ist.

I WAS EVIDENT IST UND WAS NICHT – METHODISCHE VORBEMERKUNG

In der Religionsgeschichtsschreibung ist es seit gut 20 Jahren inzwischen gang und gäbe, methodisch die größtmögliche Breite an Evidenzauswertung einzufordern, da die Bibel nicht als sog. Primärquelle dienen kann und als Tendenzliteratur kein historisches Bild liefert. Dabei werden Archäologie und Ikonographie zuweilen nicht nur zum kritischen Korrektiv, sondern zu *den* Leitmedien im Rang von Primärquellen. Wegweisend war der 1999 erschienene Aufsatz Christoph Uehlingers zu den »Powerful Persianisms«: »The only way to test the reliability of biblical historiography, and ultimately to understand it properly even if it might prove unreliable in terms of critical history writing, is to confront it with extra-biblical sources and to contextualize it within the overall cultural and social history of the Persian empire. Primary sources are provided by archaeology, epigraphy and iconography; secondary sources by contemporary writers (e. g., Pseudo-Scylax or Herodotus); tertiary sources by traditions known to later historians (such as Flavius Josephus). Method demands that our reconstruction starts with the primary sources«⁵. Die Bedeutung von Archäologie, Epigraphik und Ikonographie insbesondere für die Religionsgeschichtsschreibung ist nicht zu bestreiten und schon gar nicht gering zu schätzen, jedoch ist unter der Voraussetzung, dass es sich auch hierbei um selektive und zu interpretierende Daten handelt, zu fragen, ob sich die *zu* scharfe Unterscheidung von Primär-, Sekundär und Tertiärquellen über einen heuristischen Wert hinaus halten lässt.⁶ Zugleich muss eingestanden werden, dass auch der außerbiblische

⁵ C. Uehlinger, »Powerful Persianisms« (in Glyptic Iconography of Persian Period Palestine, in: B. Becking / M. Korpel (Hg.), The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times (Oudtestamentische Studiën 42), Leiden 1999, 134–182, 134f.

⁶ Vgl. dazu auch C. Frevel, Wovon reden die Deuteronomisten? Anmerkungen zu religionsgeschichtlichem Gehalt, Fiktionalität und literarischen Funktionen deuteronomistischer Kultnotizen, in: M. Witte u. a. (Hg.), Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur »Deuteronomismus«-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten (BZAW 365), Berlin / New York 2006, 267–276, insb. 271.

Befund der sog. Primärquellen oft nicht einmal hinreicht, um auch nur in groben Zügen das historische religiöse Feld bestimmen zu können. Die Wirklichkeit scheint vielfach komplexer gewesen zu sein als uns je einzelne Quellen – auch sog. Primärquellen – glauben lassen wollen. Der begrenzte Aussagewert der Quellen macht die Sache zudem nicht einfacher: Induktive Argumentationen, d. h. die Extrapolation generell gültiger Aussagen aus einzelnen Beobachtungen, bleiben falsifikatorisch auch hier problematisch. Der Schluss »Israels Glaube in spätexilischer und nachexilischer Zeit war monotheistisch« aus Textbelegen wie Jes 44,6 (»außer mir gibt es keinen Gott«); Dtn 4,39 (»Jahwe ist der Gott im Himmel droben und auf der Erde unten, keiner sonst«); 1 Chr 17,20 (»keiner ist dir gleich, und außer dir gibt es keinen Gott«) ist logisch nicht so möglich, dass die gegenläufige Aussage »Israels Glaube in spätexilischer und nachexilischer Zeit war *nicht* monotheistisch« damit falsifiziert wäre. Und da wir schon einmal bei den Grundlagen argumentativer Logik sind, sei noch auf das immer wieder angesprochene Problem der Quellenauswertung durch das *argumentum ex silentio* hingewiesen, auf das vielfach Hypothesengebäude in der Religionsgeschichtsschreibung aufbauen. Dabei muss man sich immer wieder verdeutlichen, dass *argumenta ex silentio* für deduktive Aussagen ungeeignet sind und aus fehlender Evidenz nicht auf die Nichtexistenz eines Sachverhalts geschlossen werden kann. Weder macht *eine* Schwalbe *einen* Sommer noch *keine* Schwalbe *keinen* Sommer.

Nun ist allerdings zuzugestehen, dass über die Reichweite von Schlüssen oder über den Grad, wann ein Schluss als zwar nicht notwendig, aber zureichend begründet angesehen werden kann, in der alttestamentlichen Wissenschaft und Religionsforschung der vorchristlichen Antike ebenso wenig Einigkeit besteht. Daher erscheint es hilfreich, jeweils offenzulegen, auf welcher Datenbasis die eigenen Schlüsse beruhen und welche konzeptuellen, methodischen und begrifflichen Voraussetzungen bestehen.

2 EINE KURZE RELIGIONSGESCHICHTLICHE RÜCKVERSICHERUNG ZUR VOREXILISCHEN ENTWICKLUNG

»Einen reflektierten Monotheismus gibt es erst als Antwort auf die Exilskrise«⁷. In der alttestamentlichen Wissenschaft hat man sich daran gewöhnt, von einem Durchbruch des Monotheismus in exilischer oder spätestens frühnachexilischer Zeit zu sprechen. Der Monotheismus wurde erst durch Deuterocesaja, späte Deuteronomisten und die Priesterschrift im babylonischen Exil in Auseinandersetzung mit der neubabylonischen Präsenz von Marduk/Bel und Nebo entwickelt

⁷ H. P. Müller; a. a. O. (Anm. 2), 1461.

oder – und das ist schon ein seltener gemachtes Zugeständnis – *spätestens* als Differenzmerkmal der frühnachexilischen Gemeinde entwickelt.

Nun lässt sich lange darüber streiten, ob es einen »Monotheismus« in der Bibel überhaupt gibt, ob das erstmals im 17. Jh. von Henry Moore unter dem Neologismus »Monotheismus« geprägte Konzept überhaupt sinnvoll für die Beschreibung von Religionen in der Antike ist, und wenn ja, welche Differenzierung bzw. Klassifizierung des Monotheismus adäquat zur Bezeichnung des biblischen Monotheismus ist: praktischer oder theoretischer, abstrakter oder konkreter, impliziter oder expliziter, inklusiver oder exklusiver, revolutionärer oder evolutionärer Monotheismus.⁸ Die Problematik der Konstruktivität der Paradigmen Monotheismus/Polytheismus als Beschreibungskategorien antiker Religion sind bekannt,⁹ aber letztlich auch durch die Vermeidung der Kategorien nicht lösbar. Zumindest von heuristischem Wert scheint mir nach wie vor die Unterscheidung zwischen Monolatrie und Monotheismus. Von monotheistischen Aussagen wird dann gesprochen, wenn die Einzigkeit eines Gottes unter Ausschluss der Existenz anderer göttlicher Größen formuliert wird. Monolatrie hingegen meint lediglich die Verehrung eines Gottes, ohne die Existenz anderer Götter explizit auszuschließen. So bleibt das meist mit »Du sollst keine anderen Götter haben neben mir« übersetzte erste Gebot des Dekalogs Ex 20,3//Dtn 5,7 wegen der Annahme, dass es grundsätzlich andere Größen neben YHWH gibt, eine *monolatriische* Aussage, während Jes 45,6 als monotheistische Aussage angesprochen werden kann, wenn vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang erkannt werden soll, dass es außer YHWH keinen Gott und erst recht keinen YHWH gibt. Es darf allerdings mit Recht bezweifelt werden, dass dieser Unterscheidung – sofern sie über den propositionalen Gehalt hinaus extrapoliert wird – mehr als ein heuristischer Wert zukommt.

Nun ist nicht zu leugnen, dass solche Aussagen, die eine komparative und explizite Exklusivität zum Ausdruck bringen, frühestens ab der Exilszeit auftauchen. Spätvoexilisch finden sich zunehmend im 7. Jh. v. Chr. Aussagen, die Konkurrenzgrößen YHWHs begrifflich stark herabwürdigen und so implizite Exklusivitätsaussagen machen. So werden beispielsweise in der Wendung »Holz und Stein« (עֵץ וָאֶבֶן)¹⁰ oder ein »Machwerk von Menschenhand (מְעֵשֶׂה יְדֵי אָדָם)¹¹

⁸ S. C. Frevel, *Beyond Monotheism? Some Remarks and Questions on Conceptualizing »Monotheism« in Biblical Studies*, in: *Verbum et Ecclesia* 33,2 (2013).

⁹ Siehe G. Ahn, »Monotheismus« – »Polytheismus«. Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen, in: M. Dietrich / O. Loretz (Hg.), *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica*. FS K. Bergerhof (AOAT 232), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1993, 1–24, 15–19.

¹⁰ Dtn 4,28; 28,36.64; 29,16; 2 Kön 18,19//Jes 37,19; Jer 2,27; 3,9; Ez 20,32; Hab 2,19.

¹¹ Dtn 4,28; 2 Kön 19,18//Jes 37,19; 2 Chr 32,19; Ps 115,4; 136,15. Ohne עֵץ וָאֶבֶן Dtn 27,15; Jes 2,8; 17,8; Jer 1,16; 10,3; 44,8; Hos 14,4; Mi 5,12; 2 Chr 34,25, vgl. offener formuliert,

verehren« die Konkurrenzgrößen auf ihre Materialität reduziert, ihre wirksame Existenz durch die begriffliche Qualifizierung als »Nichtse« (אֵלִים) ¹² oder »Windige« (הַבָּלִים) ¹³ herabgemindert oder sie – insbesondere bei Ezechiel und Jeremia – durch fäkalische Spottbezeichnungen wie »Scheusale« (שִׁקוּצִים) ¹⁴ oder »Mistdinger/Scheißgötzen« (גִּלְגָּלִים) ¹⁵ abgewertet. Wer so respektlos titulierte, für den bleibt nicht mehr viel an übernatürlichem Wirkungsraum. Es sind *implizit* monotheistische Aussagen, die zumindest in dem durchaus noch begrenzten Wirkungsraum YHWHs die Wirksamkeit anderer göttlicher Größen umfassend bestreiten. Intrareligiös gewendet transportieren diese Texte die Botschaft: In und für Israel gibt es nur YHWH. Dessen erwähnendes Geschichtshandeln und seine Unvergleichlichkeit fordern die monolatrische Verehrung. Nur ein schmaler und von der späteren Rezeption leicht zu überwindender Grat trennt in Dtn 6,4 die deuteronomische ursprüngliche Lesung des יהוה אֱלֹהֵינוּ als »YHWH ist einer«, von dem monotheistisch späteren »YHWH ist einzig«. Aus dem Widerstand gegen die polyahwistische Parzellierung wird im monotheistischen Kontext eine numerische Einzigkeit, ¹⁶ die weder lokale Differenzierungen zwischen einem YHWH von Teman, Samaria oder Jerusalem zulässt noch anderen Größen – und sei es der Partnerin Aschera – eine Handbreit Raum zugesteht. ¹⁷

aber die Verletzung der Ausschließlichkeitsforderung einschließend Dtn 31,29; 1 Kön 16,7; 2 Kön 22,17; Jer 25,6-7; 32,30.

¹² Vgl. Lev 19,4; 26,1; Jes 2,8.18.20[bis]; 10,10.11; 19,1.3; 31,7[bis]; Ez 30,13; Hab 2,18; Ps 96,5; 97,7; 1 Chr 16,26; (Sir 30,19).

¹³ Vgl. die Belege in Dtn 32,21; 1 Kön 16,13.26; 2 Kön 17,15; Jer 2,5; 8,19; 10,3.8.15; 14,22; 16,19; 51,18; Jona 2,9; Ps 31,7 (Sir 49,2).

¹⁴ Vgl. Dtn 29,16; 1 Kön 11,5.7[bis]; 2 Kön 23,13[bis]; 23,24; Jes 66,3; Jer 4,1; 7,30; 13,27; 16,18; 32,34; Ez 5,11; 7,20; 11,18.21; 20,7.8.30; 37,23; Hos 9,10; Dan 9,27; 11,31; 12,11; 2 Chr 15,8.

¹⁵ Vgl. die Häufung dieser Bezeichnung in Ezechiel: Ez 6,4.5.6.9.13[bis]; 8,10; 14,3.4 [bis].5.6.7; 16,36; 18,6.12.15; 20,7.8.16.18.24.31.39; 22,3.4.7; 23,30.37.39.49; 30,13; 33,25; 36,18.25; 37,23; 44,10.12. Außerhalb von Ez nur Lev 26,20; Dtn 29,16; 1 Kön 15,12; 21,26; 2 Kön 17,12; 21,11.21; 23,24; Jer 50,2; zu der drastischen Übersetzung schon *H.W. Wolff*, Jahwe und die Götter in der alt. Prophetie, in: *Ders.*, Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 22), 2. Auflage, München 1973, 418–441, 430.

¹⁶ S. dazu *P. Höffken*, Eine Bemerkung zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Dtn 6,4, in: *Ders.*, »Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir!« (Jesaja 41,10) (Beiträge zum Verstehen der Bibel 14), Münster 2005, 17–22, insb. 18; zum Polyahwismus ferner *K. Schmid*, Differenzierungen und Konzeptualisierungen der Einheit Gottes in der Religions- und Literaturgeschichte Israels. Methodische, religionsgeschichtliche und exegetische Aspekte zur neueren Diskussion um den sogenannten »Monotheismus« im antiken Israel, in: *M. Oeming / K. Schmid (Hg.)*, Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel (ATHANT 82), Zürich 2003, 11–38, 26f.

¹⁷ Zur Entwicklung der Auseinandersetzung mit Aschera als Partnerin YHWHs s. *C. Frevel*,

Nun ist bekanntlich die Lage nicht so klar, dass alle Belege der oben genannten Wendungen und der abwertenden Spottbezeichnungen spätvorexilisch zu datieren wären. Vielfach gehören sie in den Umkreis der nachexilisch zu datierenden Götzenbildpolemik, doch – und das ist wichtig festzuhalten – gehen sie darin nicht vollständig auf. Einige Stellen aus Jeremia, Ezechiel und vielleicht auch Hosea bleiben als Kandidaten für eine spätvorexilische Datierung in der Diskussion. Sie treffen sich mit Formulierungen der Ausschließlichkeitsforderung aus den frühen Rechtskorpora, dem Jerusalemer Geschichtswerk, dem Deuteronomium und auch Anklängen bei Hosea, Jeremia und der frühen Elijaüberlieferung. Zu den Kandidaten gehören etwa Gen 18*; Ex 20,23*; 22,19; 34,14.17; Dtn 6,4; 16,21–22*; Hos 8,5*; 9,10; 10,1; 13,2*; Jer 2,27–28; 3,9; 14,22* u. a. m. Die Forderung der ausschließlichen Verehrung YHWHs, also einer sich zunehmend intolerant gebenden Monolatrie, ist nicht erst Ergebnis exilischer Reflexion, sondern hat nach wie vor ihre plausiblen Wurzeln in spätvorexilischer Zeit und der sog. assyrischen Krise. In bestimmten Kreisen scheint hier schon die Überzeugung gereift zu sein, dass YHWH quasi »alles in allem ist«, er durch die Solarisierung die geographischen Grenzen eines lokal begrenzt wirkenden Nationalgottes zu sprengen beginnt und seine monolatriische Exklusivität über den bloßen Anspruch der Ausschließlichkeit hinausgeht. Das alles findet aber in einem polytheistischen Referenzrahmen statt, in dem andere Götter noch präsent sind bzw. für grundsätzlich existent gehalten werden.

Nimmt man den ikonographischen, epigraphischen und biblischen Befund ernst, wird man auf unterschiedlichen Ebenen des religiösen Feldes einen begrenzten Polytheismus anzunehmen haben. Ab dem späten 8. Jh. v. Chr. ist dann mit Absetzbewegungen zu rechnen, die durch die immer stärkere Betonung der nationalen Ausschließlichkeit YHWHs zu den oben ausgeführten Positionen eines impliziten Monotheismus vorgezogen sind. Die Rede von der Eifersucht YHWHs,¹⁸ der andere männliche Gottheiten als Konkurrenz begreift und nicht zu dulden bereit ist, steht am Anfang und *nicht* am Schluss dieser Entwicklung. Dieser ursprünglich nicht indigene Wettergott YHWH hat nicht von Beginn an der Spitze der Stadt- und Nationalpanthea gestanden. YHWH stammt aller Wahrscheinlichkeit und jüngeren Bestreitungen zum Trotz aus dem altnordarabischen Süden, möglicherweise aus Midian.¹⁹ Es ist ein Gott, der von außen kommt und

Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion (BBB 94), Weinheim 1995, 913–931.

¹⁸ Ex 20,5; 34,14; Dtn 5,9; 6,14; Ez 8,3 und später Num 25,11; Dtn 4,21; 32,6.21; 1 Kön 14,22; Joël 2,18; Sach 1,14; 8,2. Vgl. C. Dohmen, »Eifersüchtiger ist sein Name« (Ex 34,14). Ursprung und Bedeutung der alttestamentlichen Rede von Gottes Eifersucht, in: ThZ 46 (1990), 289–304.

sich erst allmählich – zum Teil mit gehörigem Ellenbogeneinsatz – an die Spitze des Pantheons gesetzt hat. Mit dem Siegeszug bricht aus einer Vielzahl von Gründen nach und nach der Spitze die Basis weg, so dass schließlich nur noch YHWH allein die Szene beherrscht.

Halten wir hier kurz inne. Im Rahmen einer kleinen vorgeschalteten Verge-wisserung haben wir in sehr knapper und verkürzender Form die Genese des biblischen Monotheismus bis zur Herausbildung des monotheistischen Bekennt-nisses Revue passieren lassen. Der Grund für die Angabe von Essentials zur biblischen Religionsgeschichte, die ein vertrautes Bild gespiegelt haben sollte, war ein dreifacher: Zum einen sollte klar sein, vor welcher »Folie« nun im An-schluss über den Monotheismus der Perserzeit gesprochen wird, zum Zweiten sollte zumindest die eigene Positionierung anklingen und zum Dritten daran erinnert werden, dass die Daten – oder sagen wir besser das, was für eine Reli-gionsgeschichte der vorexilischen Zeit ausgewertet wird – einen weit größeren Umfang haben als das Material, das für die Perserzeit zur Verfügung steht. Aus Textbelegen, ikonographischen Daten und Inschriften wird eine Entwicklung synthetisiert, die mehr oder minder geradlinig eine Entwicklung vom Polytheis-mus zum Monotheismus nachzeichnet. Dass diese methodischen Prinzipien in der Religionsgeschichtsschreibung der Perserzeit jedoch in der Regel gerade nicht greifen, soll im Folgenden gezeigt werden.

3 ANMERKUNG ZUR QUELLENLAGE UND ZU EINEM FORSCHUNGSGESCHICHTLICHEN BIAS

Zwar ist die Perserzeit keineswegs mehr das dunkle Zeitalter, aber sie ist durch die enorme Datenmenge auch nicht wirklich hell geworden.²⁰ Nach wie vor ist eine Differenzierung zwischen eindeutigen Phasen bzw. die Markierung eines

¹⁹ Zur Diskussion s. *M. Leuenberger*, Jhwhs Herkunft aus dem Süden. Archäologische Befunde – biblische Überlieferungen – historische Korrelationen, in: ZAW 122 (2010), 1–19, insb. 2–3.17; *C. Frevel*, Rezension zu Pfeiffer, Henrik: Jahwes Kommen von Süden, in: OLZ 103 (2008), 712–718; *ders.*, Grundriss der Geschichte Israels, in: *E. Zenger u. a.*, Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), 8. Auflage, Stuttgart 2012, 701–870, 719.

²⁰ Während manche die Quellenlage nach wie vor als schlecht beurteilen, sehen andere inzwischen eine unübersehbare Flut von Daten zur »Second Temple Period«, die der zunehmenden Aufmerksamkeit der Wissenschaft in den letzten 10–15 Jahren geschuldet ist. Die Einschätzungen gehen dabei weit auseinander. Sie reichen von »The Persian period is still a very poor parent in the archaeology of Palestine« (*C. Uehlinger*, a. a. O. [Anm. 5], 136) bis zu dem Stichwort »flood« bei Levine: »The main problem that faces the interested scholar, student and lay person is one of *too much information*. So many new archaeological excava-

»Epochenübergangs« von der neubabylonischen Periode nach dem Untergang des Staates Juda 587/6 v. Chr. und der ersten Hälfte der Perserzeit ab 539 v. Chr. in der materiellen Kultur – die deshalb oft Eisen III-Zeit genannt wird – nicht möglich. Selbst das Exil stellt keinen totalen Bruch dar – was häufig durch die Bindestrich-Bezeichnung babylonisch-persische Zeit angezeigt wird; zumindest in Bezug auf die materielle Kultur *überwiegt* die Kontinuität gegenüber der Diskontinuität.²¹ Gleiches gilt für die zweite Hälfte des 5. Jh.s für die Provinz Yehûd.²²

Nach wie vor wissen wir wenig über die kultische Organisation und das religiöse Feld in der differenzierten Provinzenlandschaft jenseits des Stroms. Wie in der assyrisch-babylonischen Zeit ist eine starke Regionalisierung prägend, etwa in Aschdod, Dor, Idumäa, Samaria, Yehûd oder dem Ostjordanland. Für Yehûd wird in der Regel vermutet, dass die YHWH-Monolatrie bzw. der Monotheismus sich wenn nicht ab 622 v. Chr. oder – mit dem Zugeständnis, dass die Joschijanische Reform entweder gescheitert ist oder zu großen Teilen ein fiktives *vaticinium ex eventu* war und das Exil den eigentlich Bruch darstellt – ab 587 v. Chr., spätestens mit der Rückkehr der Gola und dem Wirken Nehemias und Esras ab 539 v. Chr. durchgesetzt habe. Mit dem Bau des Zweiten Tempels ist »YHWH allein zu Haus«, wenn er nicht schon als »Witwer« ins Exil gegangen ist. Die verwirrend bunte Welt des spätvorexilischen Polytheismus – so stellt es die Mehrheitsmeinung jedenfalls dar – ist nachexilisch in sich zusammengebrochen und hat den hehren Monotheismus zurückgelassen. So viele Städte – so viele Götter (Jer 2,28) war einmal, jetzt strahlt nur noch der eine und einzige auf, so dass Menschen nicht mehr zwischen YHWH und Baal wählen müssen (1 Kön 18,21), sondern nur noch, ob sie *Gott* dienen oder nicht (Mal 3,18).

Meist enden die Darstellungen der Religionsgeschichte und der Entwicklungsgeschichte des biblischen Monotheismus mit Hinweisen auf die mono-

tions have been reporting discoveries from the Persian period, so many new epigraphic finds have been published, so many new ideas about the existing material and so many theories about the biblical books of the period have been expounded, that the reader finds him- or herself in danger of drowning in the flood of new data« (*Y. Levine [Hg.]*, *A Time of Change. Judah and Its Neighbours in the Persian and Early Hellenistic Period* [Library of Second Temple Studies, 65], London 2007, xvi).

²¹ Vgl. *K. Valkama*, *What Do Archaeological Remains Reveal of the Settlements in Judah during the Mid-Sixth Century BCE?*, in: *E. Ben-Zvi / C. Levin (Hg.)*, *Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts* (BZAW 404), Berlin / New York 2010, 39–60.

²² Die von *Charles E. Carter* eingeführte, aber umstrittene Differenzierung zwischen der Perserzeit I und der Perserzeit II ist deutlicher durch das erkennbare Wachstum, die wirtschaftliche Prosperität und dem folgend die Siedlungsentwicklung und die zunehmende Internationalisierung gekennzeichnet als durch eine sich ausdifferenzierende materielle Kultur, eine andere Keramiktypologie oder andere Typen des Hausbaus.

theistischen Grundpfeiler Deuterocesaja, die späten Deuteronomisten und die Priesterschrift. Als Appendix finden sich dann oft noch Hinweise zu Kompensationsentwicklungen und Transformationen wie die Personifikation der Weisheit und die Ausbildung einer Angelologie. Problematische Stellen, die dem einfachen Bild widersprechen könnten, werden ignoriert, extirpiert, marginalisiert oder in das pagane Heidentum der Umwelt eskamotiert.

Aber ist der Himmel so klar? Einige Hinweise mögen für die Verdunklung genügen:

Die Rede von der *Tochter eines fremden Gottes* in Mal 2,11 ist mitnichten so klar, dass es ausschließlich um eine Ausländerin gehen kann und damit »nur« die Mischehenproblematik angesprochen ist.²³ Die Frau im Efa in Sach 5, die in Babylon wie eine Göttin aufgestellt ist, wird meist – und vielleicht auch nicht ganz zu Unrecht – als das personifizierte Böse verstanden.²⁴ Zumindest in der Bildwelt der Vision wird mit dem Bild einer Göttin »gespielt« und die Verständlichkeit des Bezuges auch für das perserzeitliche Yehûd vorausgesetzt. Das schließt die Relevanz einer Göttin in Jerusalem vielleicht ein. Noch im frühnachexilischen Heiligkeitsgesetz scheint die Fremdgötterverehrung eine hohe Relevanz zu besitzen, wenn sie mit signifikant terminologischer Verschiebung gegenüber den Prätexten verboten werden muss (Lev 19,4; 26,1). Vielleicht deutet sogar Lev 24,15 im Vergleich zu Lev 24,16 darauf hin, dass zwischen der Lästerung anderer Götter und der Lästerung YHWHs qualitativ unterschieden wurde.²⁵ Mit dem Heiligkeitsgesetz im Blick wird man nicht daran erinnern müssen, dass auch die Blütezeit deuteronomistischer Fremdgötterpolemik in den Fortschreibungen der nachexilischen Zeit und damit jenseits der vermeintlichen Wasserscheide des monotheistischen Durchbruchs liegt. Während für die spätvorexilische Zeit jedoch davon ausgegangen werden soll, dass die Texte auf reale Situationen in der Gegenwart der Autoren Bezug nehmen, kehrt sich das für die exilisch-nachexilischen Texte hingegen meist um. Dann sollen die Texte lediglich retrospektiv beschreiben, ohne die Situation der Entstehungszeit zu spiegeln

²³ Vgl. C. Frevel, YHWH und die Göttin bei den Propheten. Eine Zwischenbilanz, in: M. Oeming / K. Schmid (Hg.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel* (ATHANT 82), Zürich 2003, 49–77, insb. 70–71; ders., »Mein Bund mit ihm war das Leben und der Friede«. Priesterbund und Mischehenfrage, in: C. Dohmen / C. Frevel (Hg.), *Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel*. FS F.-L. Hossfeld (SBS 211), Stuttgart 2007, 85–94, 90–92.

²⁴ Zur Diskussion C. Frevel, YHWH (Anm. 23), 66–70; C. Uehlinger, Die Frau im Efa (Sach 5,5–11). Eine Programmvision von der Abschiebung der Göttin, in: BiKi 49 (1994), 93–103; J. Schnocks, Eine intertextuelle Verbindung zwischen Ezechiels Eifersuchtsbild und Sacharjas Frau im Efa, in: BN 84 (1996), 59–63.

²⁵ So zuletzt R. Albertz, From Aliens to Proselytes. Non-Priestly and Priestly Legislation Concerning Strangers, in: R. Achenbach u. a. (Hg.), *The Foreigner and the Law. Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (BZAR 16), Wiesbaden 2011, 53–69, 59.61.

oder davon beeinflusst zu sein. Aber ist diese idolatrische Arbeitsteilung mit einem so klaren Schnitt wirklich plausibel?

Lassen sich die Heiligen in Sach 14,5 so einfach in den unbedeutenden himmlischen Hofstaat abschieben oder mit den Jerusalemer Notablen gleichsetzen, wie das in der Exegese oft geschieht? Vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit haben auch die Fremdkulte in den Abschnitten »Trito«-Jesajas bekommen, wo in Gärten geopfert und auf Ziegeln Rauchopfer dargebracht werden (Jes 65,3), wo offenbar Gräber und dunkle Höhlen eine besondere Anziehungskraft haben (Jes 65,4), wo Glücksgott und Meni/Schicksalsgott/Göttin[?] zum Abfall von YHWH reizen (Jes 65,11) oder man in Opferkontexten fremder Götter Hunden das Genick bricht und auch Götzen preist (Jes 66,3) oder man sich reinigt für die Gärten, Schweinefleisch essend und Mäuse (Jes 66,17).²⁶

Auch lässt sich wohl nicht so einfach über den Eigensinn der Chronik hinweglesen, die Amazja nach der Schlacht gegen Edom die Götter Seirs *mitbringen* und verehren lässt (2 Chr 25,14.20), die Götter aber durch den Propheten YHWHs zugleich als handlungsunfähig verspottet (2 Chr 25,15). Erinnerung sei schließlich auch an die apotropäischen Amulette der makkabäischen Kämpfer in 2 Makk 12,40, die illegitimweise unter ihren Kleidern (ὑπὸ τοὺς χιτῶνας) Amulette oder Götterbilder (ἱερώματα) der Götzen von Jamnia (τῶν ἀπὸ Ιαμνείας εἰδώλων) trugen, was den Erzähler – gut deuteronomistisch geschult – dazu verleitet, ihren Tod auf diesen Gesetzesverstoß zurückzuführen.²⁷

Verglichen mit den Anstrengungen, die zur Rekonstruktion einer detaillierten Genese des Monotheismus unternommen worden sind und werden, sind die Bemühungen, seine Frühgeschichte im ausgehenden 6. und beginnenden 5. Jh. aufzuhellen und möglichen Spuren eines fortgesetzten Polytheismus nachzugehen, eher erschreckend schmal. Zwei Gründe lassen sich m. E. dafür ausmachen:

Zum einen bestimmt in der Religionsgeschichtsschreibung das Exilparadigma sehr stark das Denken und die Rekonstruktion. Das Exil wird dabei – zugespitzt formuliert – als Ereignis größtmöglicher Diskontinuität konstruiert. Mit dem Untergang Judas als staatlicher Größe 587 v. Chr. tritt demgegenüber erstmals die aus der (gesamten) Geschichte des Judentums nicht wegzudenkende

²⁶ Vgl. zum Überblick *K. Koenen*, Heil den Gerechten – Unheil den Sündern. Ein Beitrag zur Theologie der Prophetenbücher (BZAW 229), Berlin / New York 1994, 240; *E. S. Gerstenberger*, Israel in der Perserzeit. 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. (BE 8), Stuttgart 2005, 161–162; *S. Ackerman*, Under every green tree. Popular religion in sixth-century Judah (Harvard Semitic monographs 46), Atlanta, Ga. 1992, 165–212.

²⁷ Herrmann stellt allerdings fest, dass die Anzahl von Amuletten in der hellenistischen Zeit schon stark zurückgegangen ist und ihm nur vergleichsweise wenige ägyptische Amulette bekannt sind. Vgl. *C. Herrmann*, Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament (OBO 138), Göttingen/Fribourg 1996, 75.

Diaspora als soziale und ideologische Leitgröße in den Blick. Jedoch ist das durch erzwungene Massenmigration entvölkerte und in seinen wirtschaftlichen wie sozialen Grundfunktionen zum Erliegen gekommene Land – angestoßen durch eine intensive Exilisdiskussion in den vergangenen Jahren – aus historischer Perspektive weitestgehend als Mythos und biblische Konstruktion entlarvt.²⁸ Mit der neubabylonischen Eroberung Jerusalems ist weder die Stadt noch das Umland vollkommen zum Erliegen gekommen. Insbesondere in der nördlich von Jerusalem gelegenen Region Benjamin (etwa in Mizpa/*Tell en-Nasbe*, Gibeon/*Tell el-Fūl*, Gibeon/*el-Ġib*, Bet-El/*Bētūn*) gab es eine erstaunliche Kontinuität in der materiellen Kultur.²⁹ Den totalen Bruch gab es ebenso wenig wie eine Massenrückkehr der Gola in das Kernland in der zweiten Hälfte des 6. Jh.s, sei es nun unter Kyros d. Gr. oder – was historisch einen höheren Grad an Plausibilität aufweist – langsam »zurücksickernd« unter Darius II.

Damit treten aber die religionsgeschichtlichen Veränderungen eher als komplexe Aushandlungsprozesse denn als »Revolutionen« in den Blick. Dass also die Rückkehrer im Exil den Monotheismus neben dem Sabbat und der Beschneidung als Identitätsmarker entwickelt hätten und danach im Land (mit der Hilfe persischer Beamter) politisch durchgesetzt haben, ist angesichts des differenzierten textlichen und archäologischen Befundes weniger wahrscheinlich als

²⁸ Vgl. *H. Barstad*, *The Myth of the Empty Land. A Study in the History and Archaeology of Judah During the »Exilic« Period* (SOSup 28), Oslo 1996, 8. Aus der jüngeren Literatur: *E. Ben-Zvi / C. Levin* (Hg.), *Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts* (BZAW 404), Berlin / New York 2010; *O. Lipschits*, *Shedding New Light on the Dark Years of the »Exilic Period«: New Studies, Further Elucidation and Some Questions Regarding the Archaeology of Judah as an »Empty Land«*, in: *B. E. Kelle u. a.* (Hg.), *Interpreting Exile. Interdisciplinary Studies of Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts* (SBL – Ancient Israel and Its Literature 10), Leiden u. a. 2012; *M. A. Halvorson-Taylor*, *Enduring exile. The metaphorization of exile in the Hebrew Bible* (VT.S 141), Leiden u. a. 2011; *J. J. Ahn*, *Exile as forced migrations. A sociological, literary, and theological approach on the displacement and resettlement of the Southern Kingdom of Judah* (BZAW 417), Berlin / New York 2011. Dabei ist die Skizze der Forschungslage bei *J. J. Ahn*, a. a. O., 25f. hoch problematisch, weil sie das Moment des Mythos nicht auf die Massendeportation/Massenrückkehr, sondern auf die Periode als Ganzes bezieht und damit falsche Alternativen aufbaut: »Contemporary exilic scholarship ... has indeed transcended these past views [scil. the unconstructive and damaging negative views on the exilic period or the period as highly creative and productive, respectively] – with one school of thought completely dismissing the period as but a myth or fabrication while others call for further investigation suggesting that we can still say something about that period«.

²⁹ Vgl. *H. Weippert*, *Palästina in vorhellenistischer Zeit* (Handbuch der Archäologie. Vorderasien II, Bd. I), München 1988, 698; *J. W. Betlyon*, *A People Transformed. Palestine in the Persian Period*, in: *NEA* 68 (2005), 4–51, 21; *E. Stern*, *Material culture of the land of the Bible in the Persian period 538-332 B.C.*, 2. Auflage, Warminster 1982, 229.

die Annahme einer *formativen Phase* des nachexilischen Judentums, in dem sich diese Marker – ohne dabei den Anstoß der Gola zu leugnen – allmählich herausbilden.

Der zweite Grund für die fehlende Aufmerksamkeit gegenüber Differenzierungen in der nachexilischen Religionsgeschichte dürfte in der Wertung des Monotheismus als geistesgeschichtliche Errungenschaft liegen und mindestens ebenso problematisch sein: »Die Monotheisierung des Jahweglaubens in Juda ist wohl der wichtigste Ertrag für die Geistesgeschichte der westlichen Welt geworden«³⁰. Implizit herrscht nach wie vor ein Wertungsgefälle zwischen Monotheismus und Polytheismus, das den Monotheismus als die höher entwickelte Religionsform begreift. Entsprechend werden Devianzen als Depravation und Digression gewertet.³¹

Die vorhergehenden Ausführungen benennen Implikate und Wertungsprozesse der Forschungsgeschichte. Sie zeigen Aufmerksamkeitsdesiderate und selektive Wahrnehmungen an. Sie sind aber darin nicht als Plädoyer für den Umkehrschluss misszuverstehen: Das Heil liegt nicht im Lob des Polytheismus in nachexilischer Zeit. Weder soll hier eine totale Kontinuität zwischen spätvorexilischer und nachexilischer Zeit behauptet werden noch die Bedeutung monotheistischer Bekenntnisse für die Entwicklung der Religion des Frühjudentums nivelliert werden. Es steht m. E. außer Frage, dass es in den biblischen Texten eine quantitative und qualitative Differenz zwischen der vor- und der nachexilischen Zeit gibt. So sind die nachexilischen Notizen insgesamt weit weniger konkret, die göttlichen Größen werden – wenn überhaupt – seltener genannt, die Polemik ist weit weniger standardisiert, die Bilderpolemik tritt oft an die Stelle der Fremdgötterpolemik, wodurch die Auseinandersetzung auf eine andere Ebene verlagert wird etc. Mit dem vorhergehenden Gedankengang sollte lediglich deutlich gemacht werden, dass es in Bezug auf den biblischen Befund zur Diversität und Pluralität der nachexilischen Religion ein forschungsgeschichtliches *Bias* gibt, das die Diskontinuität zwischen der spätvorexilischen und nachexilischen Zeit überbetont. Zugleich wird die Frage aufgeworfen, ob »monotheistisch« eine treffende Beschreibungskategorie für das differenzierte religiöse Feld der nachexilischen Zeit ist. Kurz: mit dem *וְאֵין זִילְהִי אֱלֹהִים* »und keiner sonst« (Jes 45,5.21) ist noch nicht alles gesagt.

³⁰ E. S. Gerstenberger, a. a. O. (Anm. 26), 355.

³¹ Das implizite Wertungsgefälle entfaltet zudem eine selbstverstärkende Tendenz. Da das Depravationsschema auch in der sog. Prophetenanschluss Theorie und in der Abwertung des an das Ende seiner Entwicklung gekommenen »Spätjudentum« auftaucht und implizit antijudaistisch ist (zumindest ein solches Potential hat), tritt ein Vermeidungsverhalten in der Forschung ein, um in diese »Falle« nicht zu tappen. Entsprechend war die Aufwertung des Frühjudentums in den vergangenen Dekaden immer auch mit einer Aufwertung des damit eng verknüpften Monotheismus verbunden.

Die Überbetonung der Diskontinuität und der »Hang zum Monotheismus« zeigt sich besonders auch in Bezug auf die Auswertung der materiellen Kultur in der Perserzeit, wie im nächsten Abschnitt an der These Ephraim Sterns aufgezeigt werden soll. Im Rahmen dieses Aufsatzes ist es dabei nicht möglich, den differenzierten Befund im Einzelnen zu dokumentieren. Dafür sei auf Folgepublikationen verwiesen, die den archäologischen, numismatischen und ikonographischen Befund detaillierter besprechen und durch Abbildungen, die hier aus Platzgründen entfallen müssen, anschaulicher aufbereiten können. Im Folgenden sollen vielmehr die Entwicklungslinien und ihre Interpretation im Vordergrund stehen.³²

4 EINE MONOTHEISTISCHE REVOLUTION IN DER PERSERZEIT? ZU EINER THESE EPHRAIM STERNS

Ausgehend von einer stupenden Beschreibung der materiellen Hinterlassenschaft der persischen Zeit, die bis heute maßgeblich die Forschung bestimmt, hat Ephraim Stern 1982 (bzw. in der hebräischen Version 1975) eine recht einfache Hypothese zur religionsgeschichtlichen Entwicklung vorgelegt, die er seitdem mehrfach und zuletzt 2010 nur wenig verändert vorgetragen hat.³³ Stern stellt auf der einen Seite eine Art phönizischer Ökumene, zum anderen aber eine zunehmende regionale Differenzierung in der Perserzeit fest, die in Bezug auf die perserzeitliche Provinz Yehûd zu einer markanten Differenz führt. Seiner Einschätzung nach verändert sich das Symbolsystem, in dem sich ein bestimmtes Selbstverständnis und auch eine religiöse Identität spiegeln, radikal gegenüber der spätvorexilischen Zeit und zwar in allen verfügbaren Fundgattungen,

³² Entsprechend werden auch Einzelbefunde lediglich genannt, ohne dass die Quellen, Grabungspublikationen etc. hier angeführt werden. Für die in die Diskussion Eingearbeiteten wird es leicht möglich sein, diese Angaben zu überprüfen und so das Argument detailliert nachzuvollziehen. Verwiesen sei hier bereits auf die ausführlichere Dokumentation in dem Band *C. Frevel / I. Cornelius (Hg.), Jewish »Material« Otherness? Studies in the Formation of Persian Period Judaism(s) (in Vorbereitung)*.

³³ Vgl. *E. Stern, Religion in Palestine in the Assyrian and Persian periods*, in: *B. Becking / M. Korpel (Hg.), The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times (Oudtestamentische Studiën 42)*, Leiden 1999, 245–255; *E. Stern, Archaeology of the land of the Bible. 2. The Assyrian, Babylonian and Persian periods. 732–332 BCE*, New York u. a. 2001; *E. Stern, The religious revolution in Persian-period Judah*, in: *O. Lipschits / M. Oeming (Hg.), Judah and the Judeans in the Persian period*, Winona Lake 2006, 199–205; *E. Stern, From many gods to the one God. The archaeological evidence*, in: *R. G. Kratz / H. Spieckermann (Hg.), One God – one cult – one nation. Archaeological and biblical perspectives (BZAW 405)*, Berlin / New York 2010, 395–403.

vor allem Figurinen, Siegeln, Amuletten, Räucheraltären, importierter Keramik, Münzen etc. »In all the territories of Judah and Samaria, there is not a single piece of evidence for any pagan cults! There are no sanctuaries ..., no figurines, and no remains of any other pagan cultic objects«³⁴. Die Differenz titulierte er markant unter dem Titel »The religious revolution in Persian period Judah«³⁵, was nichts anderes als der oben beschriebene totale Bruch zwischen spätvorexilischer und exilischer Zeit ist. Das Bild, das er von der religiösen Entwicklung zeichnet, ist weitestgehend biblisch inspiriert und – wie Stern selbst zugibt – relativ simpel:³⁶

In der vorexilischen assyrischen Periode des 8./7. Jh.s hatten die sieben Nationen der südlichen Levante sieben unterschiedliche Götter (nämlich Baal, Dagon, Hadad, Qaus, Milkom, Kemosch und YHWH), die alle mehr oder minder dieselbe Partnerin hatten, nämlich Astarte oder Aschera.³⁷ Für Juda verweist er dafür auf die Masse an weiblichen Figurinen: »The pagan cult in Judah, whether being of foreign origin (either Egyptian or Phoenician) or of national Judean origin in the shape of the deities YHWH and Asherah (or *‘Ashtart*), is presented by a rich assemblage of finds. These particular finds are dated from the late 8th century down to the beginning of the 6th century BCE«³⁸. Während die mehr als 800 sog. Pfeilerfigurinen mit Raz Kletter eine spezifische judäische Prägung haben (»*these pottery figurines are Judean*«³⁹), sieht er Juda in Bezug auf die männlichen Pferd- und Reiterterrakotten als Teil eines levantinischen Trends, so dass er in der Summe konstatiert: »Judah did not differ from its neighbours«⁴⁰. Das gilt selbst für die Frage des Bilderverbots und der Darstellungen YHWHs, denn Stern sieht in den Reiterterrakotten mögliche Darstellungen YHWHs und in den Pfeilerfigurinen Abbildungen seiner Gemahlin Astarte oder Aschera. Dabei handelt es sich aber nicht um den offiziellen Jerusalemer Kult, der durchgehend monotheistisch gewesen sei (»*there always has been the monotheistic*,

³⁴ E. Stern, *Archaeology* (Anm. 33), 479.

³⁵ So zuerst 1999. Die Formulierung übernimmt er dann 2006 als Titel eines seiner Aufsätze.

³⁶ Stern gesteht das in Bezug auf die Befunde selbst zu: »I realize that my interpretation of these finds may be oversimplified« (*E. Stern, Revolution* [Anm. 33], 199; *ders., Gods* [Anm. 33], 395).

³⁷ Das ist 2001 noch deutlich anders, wo Juda als monotheistisch charakterisiert wird: »In Judah, there was always the monotheistic and central cult practiced in the Temple of Jerusalem by its priests and preached by the various prophets« (*E. Stern, Archaeology* [Anm. 33], 200). Erst 2006 ringt sich Stern dazu durch, die Verehrung Ascheras im *vorexilischen* Juda stärker zu gewichten.

³⁸ E. Stern, *Religion* (Anm. 33), 250.

³⁹ E. Stern, *ebd.*, 251.

⁴⁰ E. Stern, *ebd.*, 251.

central cult practised in the temple of Jerusalem«⁴¹), sondern um ein religiöses Konstrukt, das Stern »Yahwistic paganism« nennt. Diese Volksreligion soll es allerorten in Juda gegeben haben. »The combination of the archaeological finds, namely the mention of the name ›YHWH‹ (and of his Asherah/Ashtart) in the ostraca and other Judean inscriptions of the period, and the fact that many clay figurines are only typical for Judah, brings us to the inevitable conclusion that a cult existed between the foreign pagan practices and the pure monotheism of Jerusalem, which may be called ›Yahwistic Paganism‹, common to all other Judean settlements«⁴². Stern charakterisiert also das vorzentralistische Juda des 7. Jh.s v. Chr. als religiös plural, allerdings nur im Bereich einer Heterodoxie, von der sich die Jerusalemer Orthodoxie immer schon scharf abhob. Nach dem Exil gibt es diese Differenz nicht mehr.

Um hier die größtmögliche Diskontinuität zu unterstreichen, markiert Stern die neubabylonische Periode ab dem ausgehenden 7. Jh. v. Chr. als schwarzes Loch, in dem vergleichbare materielle Evidenz fehle (»a clear and objective vacuum«⁴³, »we almost know nothing«⁴⁴). Erst in der persischen Periode ist die Differenz feststellbar, weil sich dort eine neue mediterrane Koine im Umland herausbildet, wo in *Favissae* etwa auf dem *Tel Šippor*, in *Tel Halīf/Tell el-Huwēlfe*, Marescha/*Tell el-Sandahanna* oder in Dor größere und aus der Beerschebar Region, vom *Tell Erani*, aus Lachisch und einigen weiteren Orten kleinere Mengen an Terrakotten im phönizischen und griechischen Stil gefunden wurden: »the picture is completely different. Instead of a separate national pagan cult unique to each of the individual nations of the country, new types of figurines appear which reflect a certain ›Koine‹«⁴⁵. Diese »Koine« umfasst in der Deutung Sterns Darstellungen eines erwachsenen königlichen Mannes, von Fruchtbarkeitsgöttinnen und von Knaben. Das lokal variierte Ensemble wird mit Sabatino Moscati als Triade (»divine triad«) gedeutet, die je regional unterschiedlich interpretiert worden sei. Im Gegensatz dazu wird die Differenz zu Yehūd stark betont, das nicht länger Teil dieser Koine ist: »From now all the figurines are only found in areas outside the region settled by the returning Judean exiles – in Indumea (sic!), Philistia, Phoenicia and Galilee – that is, in those parts of the country which are still dominated by pagans. At the same time, in the areas of the country occupied by Jews, not a single cultic figurine has been

⁴¹ E. Stern, ebd., 252f.

⁴² E. Stern, *Gods* (Anm. 33), 400.

⁴³ E. Stern, ebd., 400; vgl. auch *ders.*, *Religion* (Anm. 33), 253: »definitive vacuum«.

⁴⁴ E. Stern, ebd., 253.

⁴⁵ E. Stern, ebd., 253; vgl. auch die Übersicht über den Befund bei M. Knowles, *Centrality Practiced. Jerusalem in the Religious Practice of Yehud and the Diaspora in the Persian Period* (SBL Archaeology and Biblical Studies 16), Atlanta 2006, 55–76.

found!«⁴⁶. Das gilt – so Stern ausdrücklich – nicht nur für Jehûd, sondern auch für Samaria. Weder in Jehûd noch auf dem Gebiet der Provinz Samarias seien mehr als ein Heiligtum gefunden worden: Jerusalem und Garizim. Der Kult war zentralisiert. Offenbar – so deutet Stern den Befund – habe eine *kultische Reini-gung* stattgefunden und den jüdischen Monotheismus durchgreifend in Juda etabliert. Dieser Monotheismus sei in Samaria übernommen worden. Verantwortlich für die Durchsetzung des Monotheismus sei die babylonische Gola gewesen.⁴⁷

Die These Ephraim Sterns ist vielfach übernommen worden, nicht zuletzt von Othmar Keel und Christoph Uehlinger in *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*: »Was die billigen und einst so populären Terrakotten betrifft, so bestand dafür im nachexilischen Juda offenbar kein Markt mehr – sei es daß die religiöse Entwicklung nun so weit in Richtung Monotheismus fortgeschritten war, daß der Bedarf bzw. die Nachfrage nicht genügend groß war, sei es, weil ›orthodoxe‹ Kreise im nachexilischen Juda Produktion und Import solcher Ware wirkungsvoll unterbanden«⁴⁸. Mit den »orthodoxen Kreisen« verweisen sie implizit auf den Einfluss der Gola, schränken aber gleichzeitig ein, dass die »religionsgeschichtlich relevante Hinterlassenschaft der Eisen III ... noch zu wenig erforscht (sei), als daß ... sie von den politischen Autoritäten ausgeübte Kontroll- und Sanktionsmechanismen und interne Umschichtungen in der religiösen Bedürfnislage der judäischen Bevölkerung genauer zu differenzieren vermöchten«⁴⁹. In seinem 2007 erschienenen Werk zur Geschichte Jerusalems und zur Entstehung des Monotheismus ist Keel wieder vorsichtiger, wenn er schreibt: »Zur Erklärung braucht man keinen Bildersturm zu bemühen. Wie Esr-Neh und die Chr zeigen, hatte sich der Monotheismus im Jehûd der Perserzeit durchgesetzt. Die Tora mit ihrem Kultbilderverbot fand auch in Samaria Resonanz. Diese Feststellung erfordert nicht das Fehlen jeder Spur von Figuren«⁵⁰. Dazu verweist er auf die in Neh 13,16 bezeugten tyrischen Händler und mit 2 Makk 12,40 auf vereinzelt »fremd gehende« Judäerinnen und Judäer, die »bei diesen ›heidnischen‹ Gestalten und Praktiken Hilfe suchen«⁵¹. In der Tendenz bemüht Keel damit ebenfalls das Heterodoxie-Schema Sterns. Zwar ist es – wie C. Uehlinger überzeugend gezeigt

⁴⁶ E. Stern, *Gods* (Anm. 33), 401; vgl. *ders.*, *Religion* (Anm. 33); *ders.*, *Revolution* (Anm. 33), 479; M. Knowles, a. a. O. (Anm. 45), 71.

⁴⁷ Vgl. E. Stern, *Gods* (Anm. 33), 401 f.

⁴⁸ O. Keel / C. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, 6. Auflage, Fribourg 2010, 450.

⁴⁹ O. Keel / C. Uehlinger, *ebd.*, 450.

⁵⁰ O. Keel, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus* (OLB 4,1) Göttingen 2007, 954.

⁵¹ O. Keel, *ebd.*, 954.

hat – vielleicht möglich, bestimmte Siegeltypen wie die des königlichen Löwenbezwingers plausibel persischen Verwaltungsbeamten zuzuordnen,⁵² doch sind das Ausnahmen. Dass phönizische oder griechische Figurinen aber nur von phönizischen Händlern benutzt worden sein sollen, wird man kaum annehmen dürfen. Allerdings – und darin ist Keel durchaus zuzustimmen – lässt sich mit Einzelstücken die von E. Stern festgestellte Tendenz nicht in Frage stellen.

Eine Auseinandersetzung mit der These Sterns erscheint jedoch von zwei Seiten aus notwendig. Zum einen ist das vorausgesetzte Konstrukt einer Jerusalemer Orthodoxie, die aktive Kontrolle über den Import ausübt, ikonoklastische Säuberungen durchführt oder eine Revolution herbeiführt religionsgeschichtlich, historisch und soziologisch hoch problematisch und erinnert nicht zuletzt bedenklich an die Annahme der theokratischen Tempelpolizei bei Max Weber.⁵³ Zum anderen ist die Frage zu stellen, ob der Befund die Schlüsse zulässt, die Ephraim Stern daraus zieht, oder ob dessen simplifizierende Deutung nicht zu einer Schiefelage führt.

Vor allem Herbert Niehr hat 1999 gegen den Stachel gelockt und der These der Diskontinuität die der totalen Kontinuität entgegengestellt: »We should not let ourselves be seduced by some texts of Deutero-Isaiah claiming a kind of monotheism. ... Since continuity was the dominant feature which characterized royalty, priesthood, temple and piety during the Achaemenid period, we should not expect any changes in the pantheon venerated in the Jerusalem temple either«⁵⁴. Nach Einschätzung Niehrs gab es hingegen im gesamten 6. Jh. v. Chr. keinerlei religionsgeschichtlich signifikante Veränderung: »... that immediately after 586 BCE and even after 539 BCE there was no considerable change in the religious history of Judah (and Yehûd)«⁵⁵ und »the first important caesura is made by the ending of the Davidic dynasty around 500 BCE«⁵⁶.

Neben Herbert Niehr hat Rüdiger Schmitt 2003 in einem Aufsatz die Kontinuität auch im Gebrauch der Figurinen behauptet und dabei auf einige Fragmente aus Yehûd hingewiesen. So z. B. auf zwei Figurinenfragmente in der Zisterne von Gibeon/*el-Gib* sowie eine Reihe von Terrakotten aus Geser, dessen Zugehörigkeit zu Yehûd allerdings unsicher bleibt.⁵⁷ Dieser schmale Befund

⁵² Vgl. C. Uehlinger, a. a. O. (Anm. 5), 145.147.

⁵³ Vgl. M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 3: Das antike Judentum, Tübingen 1921, 397.

⁵⁴ H. Niehr, Religio-historical Aspects of the »Early Post-Exilic« Period, in: B. Becking / M. Korpel (Hg.), The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times (Oudtestamentische Studiën 42), Leiden 1999, 228–244, 239.

⁵⁵ H. Niehr, ebd., 229.

⁵⁶ H. Niehr, ebd., 228.

⁵⁷ Vgl. R. Schmitt, Gab es einen Bildersturm nach dem Exil? Einige Bemerkungen zur Verwendung von Terrakottafigurinen im nachexilischen Israel, in: R. Albertz / B. Becking (Hg.),

ließe sich mindestens noch durch zwei Fragmente aus Bet-Schemesch und *Tell en-Naṣbe* ergänzen.⁵⁸ Am häufigsten handelt es sich um Fragmente perserzeitlicher Reiterterrakotten. Schmitt nennt »zahlreiche« aus Geser, mind. 6 Fragmente aus Mizpa/*Tell en-Naṣbe*, eines aus *Rāmat Rāhēl*, einige aus En-Gedi und einen Kopf einer Reiterfigurine aus Jericho. Sicherlich wird man damit das »not a single cultic figurine« Ephraim Sterns in Frage stellen müssen, aber in der Tendenz bleibt das quantitative Ungleichgewicht trotzdem auffallend. Dafür mag es mehrere Gründe geben und vielleicht ist die Lage bei den persischen Reiterterrakotten auch noch einmal anders als bei den weiblichen Figurinen. Vor allem aber stammen die außerhalb von Yehūd gefundenen perserzeitlichen Figurinen mehrheitlich aus Hortfunden, was ihre Interpretation als Votive wahrscheinlich macht. Wo aber keine Heiligtümer sind, wird man auch keine größere Menge dieser Figurinen erwarten müssen.⁵⁹ Wie Jens Kamlah gezeigt hat,⁶⁰ sind für die Perserzeit überhaupt nur wenige Kultstätten nachgewiesen, *keine* davon liegt – abgesehen von den beiden Tempeln in Jerusalem und archäologisch nachgewiesen auf dem Garizim – in den Gebieten der Provinzen Yehūd und Samaria. Häufig lässt sich überhaupt nur aufgrund der Fundkonzentration in Favissae etc. auf ein Heiligtum schließen. In Frage kommen – abgesehen von den Depositorien in *Tel Šippor*, *Tel Halīf* und Marescha in der Schefela – an der Küstenebene *Nebī Yūnis*, Jaffa, *Makmiš*, *ʿElyāqīn* und Dor, im Norden *Ġebel el-Arbʿīn/Miṣpē Yammīm* und Dan und im Süden lediglich der (frühhellenistische?) *solar shrine* in Lachisch. Nimmt man die Bronzen – Apis-Stiere, Osiris-Figuren und Isis-Statuetten – als Indikator für einen kostbaren Votivkult, so kommen – bei vorausgesetzter Spätdatierung in persische Zeit – Aschkelon und im Ostjordan-

Yahwism after the Exile. Perspectives on Israelite Religion in the Persian Era (STAR 5), Assen 2003, 186–198, 188–189.

⁵⁸ Nach Fertigstellung dieses Aufsatzes ist die These von *I. de Hulster*, *Figurines from Persian period Jerusalem?*, in: ZAW 124 (2012), 73–88 publiziert worden, der die 51 Fragmente der Shiloh-Grabung in Jerusalem in die Perserzeit herabdatiert und so zu einem hohen Anteil persischer Figurinen in Jerusalem und einem starken Kontinuitätsargument kommt: »the number of figurines discovered in the Persian stratum is higher than in most excavations outside Jerusalem« (83). Die These ist komplex, bietet eine Reihe von Angriffsflächen und bedürfte einer ausführlichen Auseinandersetzung, die hier nicht geleistet werden kann. Die Fragmente aus der Davidsstadt werden daher hier und im Folgenden nicht einbezogen.

⁵⁹ Nach Schmitt sei es gut möglich, »daß Figurinen auch im perserzeitlichen Palästina für Liebeszauber und Abwehrrituale, aber auch im Schadenszauber Verwendung fanden« (*R. Schmitt*, a. a. O. [Anm. 57], 197). Dafür gibt es allerdings aus Palästina keinerlei belastbare Anhaltspunkte.

⁶⁰ *Jens Kamlah*, Zwei nordpalästinische »Heiligtümer« der persischen Zeit und ihre epigraphischen Funde, in: ZDPV 115,2 (1999), 163–190.

land *Tell Dēr 'Allā*, hinzu. Dass aufgrund der *einen* Statuette in der Weinkellerei in Gibeon/*el-Ġib* ein Heiligtum anzunehmen sein könnte, ist – trotz der Osiris-Funde in Dan und *Mispē Yammīm* (hellenistisch) wenig wahrscheinlich, zumal Osiris-Figurinen in der südlichen Levante häufig gefunden wurden und Osiris im Neuen Reich »gelegentlich mit Reben und Wein in Zusammenhang gebracht«⁶¹ wurde.

Wie dem auch sei – bisher gibt es keine Anzeichen für ein Heiligtum auf dem Gebiet der Provinzen Samaria und Yehûd, die einen Votivkult mit Figurinen erwarten lassen würden (einzige unsichere Ausnahme Gibeon/*el-Ġib*). Mit der funktionalen Interpretation persischer Figurinen als Votive ist aber zugleich eine Differenz zu der Masse der Pfeilerfigurinen in Juda im 9./8. Jh. v. Chr. beschrieben, die – wenn überhaupt – dann nur vereinzelt als Votive Verwendung fanden und mit wenigen Ausnahmen (mit je eigenen Problemen etwa Höhle 1 in Jerusalem oder der Palast *Rāmat Rāhēl/Hirbet Ṣāliḥ*) nicht in *Favissae* deponiert wurden.⁶²

Ist es unter dieser Voraussetzung methodisch überhaupt zulässig, die weiblichen Terrakottafigurinen quasi zum Leitmedium des Monotheismus zu erheben? Zu große Lasten sollte man m. E. diesem Argument nicht aufbürden und zwar aus einem einfachen Grund: Für das 8./7. Jh. v. Chr. ist auffallend, wie stark sich die Verteilung der Judean-Pillar-Figurines mit dem Verwendungsgebiet der *lmlk*-Stempelabdrücke deckt. Den nahezu inzwischen 1000 Figurinen und Figurinenfragmenten aus dem Kerngebiet Judas stehen nicht einmal zwei Dutzend gleich gestaltete Figurinen gegenüber, die außerhalb dieses Gebietes gefunden worden wären. Aus dem Gebiet des Nordreiches stammen lediglich neun Figurinen.⁶³ Auch wenn eine sichere Identifikation nicht möglich ist, stehen die Pfeilerfigurinen am wahrscheinlichsten mit der Verehrung der Göttin Aschera in Verbindung, doch wird man aus der Fundverteilung gerade *nicht* schließen dürfen, dass Aschera in Israel vor und nach dem Untergang des nördlichen Staates *nicht* oder nur marginal verehrt worden wäre und YHWHs Partnerin dort Anat, Astarte oder sonst wie geheißen hätte. Dagegen spricht neben dem biblischen Befund (z. B. 1 Kön 13,6) der epigraphische aus *Kuntilet 'Aġrūd* (9. Jh. v. Chr.), in

⁶¹ O. Keel / C. Uehlinger, a. a. O. (Anm. 48), 493.

⁶² Zum Befund s. R. Kletter, *The Judean Pillar-Figurines and the Archaeology of Asherah* (British Archaeological Reports. International Series 636), Oxford 1996 und ergänzend I. D. Wilson, *Judean Pillar Figurines and Ethnic Identity in the Shadow of Assyria*, in: JSOT 36 (2012), 259–278, insb. 261–268.

⁶³ Hier greife ich auf die Überprüfung des Befundes bei Kletter durch K. Pyschny, *Die sog. Judean Pillar Figurines. Typologie, Ikonographie, Distribution und Interpretation* (M.A.-Arbeit Ruhr-Universität Bochum 2010, unveröffentlicht) zurück. Vgl. ferner D. T. Sugimoto, *Female Figurines with a Disk from the Southern Levant and the Formation of Monotheism*, Tokyo 2008, 153–162.

dem von YHWH von Samaria und *seiner* Aschera die Rede ist. Offenbar also zeigen die Figurinen in Juda eine Verehrung Ascheras an, ihr Fehlen in Israel darf aber nicht mit dem Fehlen der Verehrung dieser Göttin gleichgesetzt werden. Übertragen auf die Perserzeit bedeutet das, dass das *argumentum ex silentio* nur begrenzt tragfähig ist.

Auch bei den männlichen Figurinen zeigt sich, dass Ephraim Stern für die vorexilische und die persische Zeit mit zweierlei Maß misst. Für die männlichen Figurinen des 8. und 7. Jh.s v. Chr. aus Juda wird von Stern erstaunlicherweise in Betracht gezogen, dass sie YHWH repräsentiert haben könnten. »Which Judean deities are represented by these clay figurines? We may only guess. They might represent one of the foreign deities whose cult was also practiced in Jerusalem, perhaps that of the Phoenician god Ba'al. But, it is also possible, that they are pagan representations of the national Judean god, Yahweh and his consort Ashtart or Asherah, for all these figurines – as we have seen – are Judean and only Judean«⁶⁴. Das soll hingegen bei den persischen Figurinen nicht mehr in Betracht kommen, weil diese – anders als die Pferd- und -Reiterterrakotten der Eisen IIB-C – keine spezifisch jüdische Prägung aufweisen. Persische Reiterterrakotten bzw. Fragmente davon gibt es auf dem Gebiet der Provinz Yehûds relativ häufig, nämlich aus Mizpa/*Tell en-Našbe*, *Rāmat Rāhēl/Hirbet Šāliḥ*, En-Gedi, Gibeon/*el-Ġib*, Jerusalem und Jericho. Bei Stern werden diese Exemplare, die er nicht im Einzelnen aufführt, pauschal der phönizischen Koine zugeordnet, während die jüdischen Exemplare eine »stylistic uniqueness«, nämlich die sog. *pinched nose*-Gesichter haben.⁶⁵ Bei der Unsicherheit der Zuordnung der Figurinen ist aber sehr fraglich, ob dieser klare Schnitt gezogen und eine lokale Interpretation ausgeschlossen werden kann. Müsste also nicht für die persischen Reiterterrakotten dieselbe Vermutung gelten wie für die jüdischen, nämlich dass auch sie vielleicht den Gott YHWH dargestellt haben könnten? Ich möchte diese Frage hier nicht in dieser Richtung entscheiden, sondern lediglich darauf aufmerksam machen, dass der Befund der Perserzeit bei Ephraim Stern (und anderen) mit ganz anderen Maßstäben – nämlich letztlich vor dem Hintergrund des präsumierten Monotheismus – wahrgenommen wird. Das lässt sich auch noch an einem anderen Beispiel deutlich machen: Die Vorstellung einer von allem »Paganen« purifizierten YHWH-Religion der Gola, die von den Rückkehrern durchgesetzt wurde, bestimmt bei Ephraim Stern (und denen, die seiner Grundthese folgen) auch die Wahrnehmung *regionaler* Unterschiede. Hier wäre auf die aramäisch sprechenden Yehûdim des Yahô-Tempels in Elephantine abzuheben, für die im ausgehenden 5. Jh. v. Chr. der Monotheismus offenbar keine vergleichbare Identitätsfunktion hat, wenn sie ausweislich einer Steuerliste

⁶⁴ E. Stern, *Gods* (Anm. 33), 400.

⁶⁵ Vgl. E. Stern, *Religion* (Anm. 33), 252.

Ašim-Bethel, Anat-Bethel neben YHWH und Anat-Yahô als Partnerin YHWHs verehren.⁶⁶ Daran hatten offensichtlich auch weder die Offiziellen in Jerusalem noch in Samaria etwas auszusetzen.⁶⁷ Der Grad der Pluralität in Jeb scheint zumindest toleriert und nicht als deviant, transgressiv, heterodox o.ä. gewertet worden zu sein. Nun ist die Situation in der Militärkolonie für die Wahrnehmung des nachexilischen Judentums zwar hoch bedeutsam, aber nicht unbedingt vergleichbar mit Yehûd und Samaria. Die beiden Provinzen werden von Stern ganz bewusst gleichgeschaltet und klar von den Nachbarprovinzen abgegrenzt. Dass die Westgrenze der Provinz Yehûd etwa in der Zugehörigkeit des deutlich pluralistischeren Geser unklar bleibt oder die Rolle von En-Gedi im Südosten offen ist, vor allem aber die Frage des Status der südlichen Schefela und des Negev bis zur Errichtung der Provinz Idumäa (also kurz gesagt die Rolle von Lachisch) keinesfalls eindeutig ist, kann hier nur angerissen werden.⁶⁸ Zumindest ist vor diesem Horizont bemerkenswert, dass YHWH in Lachisch in dem theophoren Personennamen מַחְלִיָּא *Maḥliyāh* auf einem der Räucheraltärchen auftaucht.⁶⁹ Wenn es dort – sei es im spätpersischen/frühhellenistischen sog. »solar shrine« oder in der perserzeitlichen Residenz – auch YHWH-Verehrer gegeben hat, ist kaum auszuschließen, dass diese sich selbst weit pluraler gaben und weniger absetzten wie vielleicht Führungspersonen in Jerusalem. Je näher dann Lachisch an die Provinz Yehûd heranrückt, desto mehr gerät die Einschätzung eines »von allem Paganen gereinigten Monotheismus« ins Wanken.

⁶⁶ Zu der Petition s. *M. Weippert*, Historisches Textbuch zum Alten Testament (ATD Ergänzungsreihe 10), Göttingen 2010, 284–287, zu der Steuerliste ebd., 288 und zu Anat Yahô AP 44/TAD 3.3.1. Weippert unterstreicht in HTAT noch einmal seine Auffassung, dass es sich bei YHW und Bethel um Wechselnamen gehandelt habe und so auch in der Steuerliste die Gemahlin YHWs aufgeführt wird (s. ebd., 478). Zur Diskussion vor allem *B. Becking*, Die Gottheiten der Juden in Elephantine, in: *M. Oeming / K. Schmid (Hg.)*, Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel (ATHANT 82), Zürich 2003, 203–226; *A. Joisten-Pruschke*, Das religiöse Leben der Juden von Elephantine in der Achämenidenzeit (Göttinger Orientforschung. Iranica NF 2), Wiesbaden 2008.

⁶⁷ Allerdings bleibt bemerkenswert, dass in der Petition nur um die Erlaubnis zur Errichtung des Yahô-Tempels gebeten wird und die Partnerin YHWs dort *nicht* erwähnt wird.

⁶⁸ Vgl. zur Diskussion *D. Edelman*, The Origins of the ›Second‹ Temple. Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem, Oxford 2005, 209–280; *dies.*, Apples and oranges. Textual and archaeological evidence for reconstructing the history of Yehud in the Persian period, in: *M. Nissinen (Hg.)*, Congress Volume Helsinki 2010 (VT.S 148), Leiden 2012, 133–144; sowie *Y. Levin*, The Southern Frontier of Judah and the Creation of Idumea, in: *Y. Levine (Hg.)*, A Time of Change. Judah and Its Neighbours in the Persian and Early Hellenistic Period (Library of Second Temple Studies 65), London 2007; *A. Kloner / I. Stern*, Idumea in the late Persian period (fourth century B.C.E.), in: *O. Lipschits / G. N. Knoppers (Hg.)*, Judah and the Judeans in the fourth century B.C.E., Winona Lake, Ind. 2007, 139–144.

⁶⁹ S. dazu in den Ausgrabungspublikationen Lachish III, Pl. 49,3, Lachish V, Plate 7,1–2.

Dass man jedenfalls auch das Idumäa des 4. Jh.s v. Chr. keinesfalls zur YHWH-freien Zone erklären kann, ist spätestens seit dem von André Lemaire publizierten Ostrakon 283 bekannt, das vermutlich – wie die übrigen etwa 1600 inzwischen bekannten aramäischen Ostraka aus Idumäa – aus dem Verwaltungszentrum in Makkeda/*Hirbet el-Kōm* stammt. Dort wird neben dem Tempel der edomitischen Göttin 'Uzzā (BYT 'Z') und dem weniger sicheren Tempel des babylonischen Gottes Nabu (BYT K/NBD/R/W) auch ein klar zu lesender Tempel YHWHs (BYT YHW) erwähnt.⁷⁰ Auch das zeigt deutlich an, dass sich die YHWH-Religion vielleicht zwar regional in Jerusalem und auf dem Garizim konzentrierte, jedoch nicht darauf beschränkte. Zwar darf man ebenso wenig von dem offensichtlich polytheistischen Rahmen in Elephantine und in Idumäa auf einen höheren Grad an Pluralität in Yehûd und Samaria schließen, doch scheint demgegenüber eine geradlinige Differenzierung zwischen orthodoxem und heterodoxem Judentum in der Provinz Yehûd ebenso problematisch.

Insbesondere in Bezug auf die regionalen Besonderheiten ist die Lage doch weit komplexer als es in der einfachen These Sterns scheint, wo Yehûd und Samaria in religiöser Hinsicht vollständig parallel konstruiert werden. In Bezug auf Samaria hat sich die Befundlage inzwischen allerdings dramatisch gewandelt. In seinen jüngeren Veröffentlichungen geht Stern daher auf die veränderte Fundlage bezüglich des samaritanischen bzw. samaritanischen Heiligtums auf dem Garizim ein. Die Ausgrabungen von Yizhaq Magen haben bestätigt, dass die erste archäologisch nachweisbare Anlage nicht wie früher angenommen erst aus hellenistischer Zeit stammt, sondern bereits in persischer Zeit ein Heiligtum existierte.⁷¹ An dessen epigraphisch bezeugter Existenz⁷² und dessen durch Münzfunde gesicherter Datierung Ende 5./Anfang 4. Jh. v. Chr. bleiben wenig Zweifel, auch wenn der Grundriss des eigentlichen Tempelgebäudes vollständig rekonstruiert ist. Stern geht auf die Frage der Gründung dieses Heiligtums nicht ein, sondern hält 2010 lediglich fest, dass die Errichtung *nach* der Durchsetzung des Monotheismus erfolgt sei, weil ja auch in Samaria keine Figurinen gefunden wurden.⁷³

⁷⁰ Vgl. A. Lemaire, Collections Moussaïeff, Jeselsohn, Welch et divers. Vol. 2 of *Nouvelles inscriptions araméennes d'Idumée. Supplément à Transeuphratène*, Paris 2002, 149–156; ders., *New Aramaic Ostraca from Idumea*, in: O. Lipschits / M. Oeming (Hg.), *Judah and the Judeans in the Persian period*, Winona Lake 2006, 409–452, 412–413.

⁷¹ Vgl. Y. Magen, *The dating of the first phase of the Samaritan temple on Mount Gerizim in light of the archaeological evidence*, in: O. Lipschits / G. N. Knoppers (Hg.), *Judah and the Judeans in the fourth century B.C.E.*, Winona Lake, Ind. 2007, 157–211.

⁷² Vgl. Y. Magen / L. Tsfania / H. Misgav, *Mount Gerizim Excavations I: The Aramaic, Hebrew and Samaritan inscriptions*, Jerusalem 2004, 131, no. 14.

⁷³ Vgl. E. Stern, *Gods* (Anm. 33), 401f.

Zwar gibt es im Gebiet der Provinz Samaria in der Tat keinen größeren Bestand an Figurinen, doch fällt auf, dass die ikonographische Entwicklung im 5./4. Jh. v. Chr. keinesfalls parallel zu Yehûd verläuft. Samaria ist weit internationaler, es spiegelt deutlicher phönizische wie griechische Einflüsse. Das lässt sich an den Siegelabdrücken aus dem *Wādi ed-Dāliye* und den Münzprägungen ablesen. Die über 70 Bullen stammen von den Samaria-Papyri, die zwischen 375 und 335 v. Chr. datieren.⁷⁴ Die in den feuchten Ton gedrückten Siegel zeigen neben persischer Ikonographie (Mischwesen, der königliche Held im Kampf mit einem Löwen) Tierdarstellungen (darunter wie selbstverständlich zwei [Wild-] Schweine WD 23[?], 45), vor allem griechische Motive, darunter mehrfach Herakles (WD 11C, 39, 42), Perseus (WD 32[?], 54, 56[?]), Hermes (WD 14, WD 49[?]), Nike (WD 46 und vielleicht I.3.22B), einen Satyr (WD 2, 16B, 21B, 51) sowie Darstellungen nackter Männer. Das alles zeigt zwar nicht zwingend auch die Verehrung der abgebildeten griechischen Götter an, macht aber deutlich, dass das gut entwickelte und wirtschaftlich deutlich internationaler aufgestellte Samaria kulturell nicht völlig homogen war und sich erst recht nicht parallel zu dem – wie in den Jahrhunderten zuvor – eher zurückgebliebenen Yehûd entwickelte.

Offenbar hatte man so auch von offizieller Seite aus keinerlei Probleme, das auch in den Münzprägungen zum Ausdruck zu bringen. Die samarischen Münzprägungen starten je nach Ansatz zwischen 375 und 360 v. Chr. und enden 333 v. Chr., spätestens aber 331 v. Chr., wenn Samaria griechische Kolonie wird. »Die Bilderwelt der Münzen von Samaria ist reich und vielfältig, aber völlig abhängig von fremden Vorbildern und stark auf Persien ausgerichtet«⁷⁵, schreibt Leo Mildenberg als einer der besten Kenner der früher als philistorarabische Münzen einsortierten samarischen Münzen. Damit gilt für sie etwa das gleiche wie für die Siegeldarstellungen, was Stephen N. Gerson so ausdrückt: »I posit that the sensibility and vision of Judea was more ›inward,‹ interior and conservative while that of Samaria was to look ›outward‹ during this period«⁷⁶. Die unglaublich variantenreichen lokalen Prägungen (Drachme, Obol,

⁷⁴ Vgl. *M. J. W. Leith*, *Wadi Daliyeh I. The Wadi Daliyeh seal impressions* (DJD 24), Oxford 1997 und jetzt auch *O. Keel*, *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit*, Bd. 2: Von Bahan bis Tel Eton (OBO.SA 29), Göttingen/Fribourg 2010, 340–379. Die Stücke werden hier nach Leith angegeben.

⁷⁵ *L. Mildenberg*, Über die Münzbildnisse in Palästina und Nordwestarabien zur Perserzeit, in: *C. Uehlinger* (Hg.), *Images as media. Sources for the cultural history of the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean (1st millennium BCE)* (OBO 175), Göttingen/Fribourg 2000, 375–391, 386.

⁷⁶ *S. N. Gerson*, *Fractional coins of Judea and Samaria in the Fourth Century BCE*, in: *NEA* 64 (2001), 106–121, 119. S. jetzt auch *I. Cornelius*, »A tale of two cities«. The visual imagery of Yehud and Samaria, and identity/self-understanding in Persian-period Palestine, in: *L. Jonker* (Hg.), *Texts, contexts and readings in postexilic literature. Explorations into historiogra-*

Hemibol, Viertelbol) der Provinz Samaria zeigen Nachahmungen persischer, kilikischer, phönizischer und athenischer Prototypen. Es finden sich (sogar einmal inschriftlich genannt MQ 114) Zeus, Herakles (MQ 41, 83, 85, 93, 94, 139 [v. auch 154, 186–191]), Aphrodite (MQ 33, 44, 91, 92–94, 177, 182–184), Arethusa (MQ 168), Poseidon (MQ 114–119), vielleicht auch Ahura-Mazda (MQ 84.100.124)⁷⁷ und der Baal von Tarsus (MQ 37.178). Stark ist auch der ägyptische Bes vertreten, der ein beliebtes Motiv auf philistäischen und phönizischen Münzen darstellt (MQ 16, 53, 54, 120, 152, 153, 157, 158, 170, 179, 180), hingegen aber ebenso wie die anderen in Yehûd nicht belegt ist. Für Bes ist das besonders auffallend, weil er in der Eisen II-Zeit sich auch in Juda größerer Beliebtheit erfreute. Ob die samarische Münze MQ 45 aus dem »Nablu's hoard« Spuren einer samarischen Göttinnenverehrung bezeugt, kann hier dahingestellt bleiben, aber es ist deutlich erkennbar, dass sich Samaria im Motivrepertoire ganz anders aufstellt als Yehûd, von dem vergleichbare Münzen fehlen und Motive jenseits von Eule, Lilie und wenigen Mischwesen ausgesprochen selten sind. »However, I would conclude by positing that the comfort the Samaritans felt with powerful, intense, non-Jewish religious symbols such as the sun disc, the Persian fire altar, the Egyptian *ankh*, and gods such as Ahura Mazda, Zeus, Heracles, Bes, and the temple boy, indicates a substantial difference in their religious outlooks during this period«⁷⁸.

Wie lässt sich die Differenz in den Münzbildern, die den religiös gleichgeschalteten YHWH-Provinzen der einfachen These Sterns widerspricht, erklären? Ökonomische Gründe für den Internationalisierungsschub in den samarischen Münzbildern sind weit wahrscheinlicher als religiöse Programmatik. Schon in vorexilischer Zeit hat sich Samaria bekanntermaßen mit einem Entwicklungsvorsprung von etwa einem Jahrhundert gegenüber Juda entwickelt, auch wenn die Bibel uns das genau anders herum darstellt. Die Yahwismen in Juda und Samaria sind zwar wahrscheinlich weit mehr kommunizierende Röhren gewesen als man das gewöhnlich wahrhaben will, und man wird eher von interdependenter Formation als von Parallelentwicklung reden müssen, aber dennoch sind beide Entwicklungen abhängig von äußeren Bedingungen, politischen und öko-

phy and identity negotiation in Hebrew Bible and related texts (FAT II 53), Tübingen 2011, 213–237.

⁷⁷ Sehr unsicher *Y. Meshorer / S. Qedar*, *Samaritan Coinage* (Numismatic Studies and Researches 9), Jerusalem 1999, 52: »To a certain extent, it can be said that this figure is a mixture of a Persian king and a bird, a combination that is new in the iconography of the time«. Zuversichtlicher *S. N. Gerson*, a. a. O. (Anm. 76), 109; *L. Mildenberg*, *yehûd* und *šmryn*. Über das Geld der persischen Provinzen Juda und Samaria im 4. Jahrhundert, in: *H. Lichtenberger / H. Cancik / P. Schäfer*, *Geschichte – Tradition – Reflexion*, FS. M. Hengel, Bd. 1: Judentum, Tübingen 1996, 119–138, 127.

⁷⁸ *S. N. Gerson*, a. a. O. (Anm. 76), 111.

nomischen Strukturen etc. Es gibt jedenfalls keine belastbaren Anhaltspunkte für die These, Juda und Samaria wären durch eine monotheisierende Tendenz religionspolitisch »gleichgeschaltet« gewesen. Gleiches gilt für die gegenteilige Annahme, dass eine monotheistische Revolution nur in Yehûd stattgefunden hätte. Wie unsicher die Deutung Sterns ist, zeigt die diametrale Umkehrung seiner Deutungsrichtung bei Y. Meshorer und S. Qedar. Die spekulieren in ihrem Buch darüber, dass es nicht nur eine ausgedehnte YHWH-Ikonographie in Samaria gab, sondern auch dass das Bilderverbot wenig galt.⁷⁹ D. h. die Autoren konstruieren einen devianten samarischen Yahwismus und demgegenüber eine solipsistische YHWH-Orthodoxie in Jerusalem. Damit dürften sie nicht weniger falsch liegen.

5 PLURALISTISCHE PARALLAXE MIT INSULAREN MONOTHEISMEN – SCHLUSS

Der Überblick zur Frage des nachexilischen Monotheismus bleibt unvollständig. Vieles, vor allem aus dem letzten Kapitel, wäre ausführlicher zu diskutieren. Dennoch ergeben sich einige Linien zum Verhältnis von nachexilischem Monotheismus und materieller Kultur der Perserzeit, die zum Abschluss in wenigen Sätzen thesenhaft zusammengefasst werden sollen:

1. Die mehr oder minder revolutionäre Rekonstruktion der Geschichte des Monotheismus, die in klaren voneinander zu unterscheidenden Phasen operiert, indem sie einem vorexilischen polytheistischen oder monolatrischen Pluralismus einen reinen exilisch-nachexilischen Monotheismus gegenüberstellt, ist sowohl konzeptionell als auch von der Sache her unzutreffend. Die Religionsgeschichtsschreibung in nachexilischer Zeit hat ein »monotheistisches *Bias*«, das von der Bewertung der geistesgeschichtlichen Leistung des Monotheismus herrührt und deshalb dazu neigt, den Durchbruch des Monotheismus in exilisch-frühnachexilischer Literatur absolut und mit einem philosophischen Monotheismus gleichzusetzen.
2. Die enge Verbindung der Durchsetzung des Monotheismus mit den Interessen der Gola und deren theologischer Reflexion in der Diasporasituation entspringt vordergründig der Konstruktion eines theologischen Kontinuitätsbruchs, der außerhalb des Landes im Exil entwickelt wurde. Die Annahme ist daher abhängig von der historischen Zuverlässigkeit der Exilskonstruktion, die in der jüngeren historischen Forschung in Frage gestellt wurde. Neben erkennbare Diskontinuitäten treten aber Kontinuitäten sowohl in sozialer, kultureller und religiöser Hinsicht. Neben das Exilparadigma tritt die Vorstel-

⁷⁹ Vgl. Y. Meshorer / S. Qedar, a. a. O. (Anm. 77), 37 f.

- lung von scharfen und letztlich kontrollierten politischen Grenzen, die identisch mit religiösen Grenzen gewesen sind. Diese Vorstellung ist ebenso eine Fiktion wie die Annahme eines ausschließlich von einer Jerusalemer Orthodoxie dominierten hierokratisch organisierten Judentums.
3. Dabei ist insgesamt der Befund der materiellen Kultur keinesfalls so eindeutig wie E. Stern dies darstellt. Zunächst ist *grosso modo* zuzugestehen, dass die Einschätzung Sterns in der Tendenz zutrifft, selbst wenn es das eine oder andere Einzelstück in den Grenzen der Provinzen Samaria und Yehûd geben sollte. Es gibt eine in der materiellen Kultur beobachtbare Differenz vor allem von Yehûd zu seinen Nachbarprovinzen. Aber schon in Bezug auf Samaria geht die Lage vor allem im 4. Jh. v. Chr. nicht in dieser Feststellung auf. Zudem ist danach zu fragen, inwieweit a) der Befund einer Differenz signifikant ist und als Lackmus-Test für den revolutionären Gola-Monotheismus taugt und b) ob neben religiösen nicht andere Faktoren – besonders politische ökonomische, vielleicht aber auch soziale – für die Entwicklung verantwortlich gemacht werden können.
 4. Jedenfalls ist aus dem materiellen Befund der Perserzeit das Handeln einer vom Zentrum in die Peripherie wirkenden, insgesamt intoleranten Orthodoxie *nicht* zu erheben. Entscheidend ist, dass das Gesamtbild der Formationsphase des frühen Judentums nicht mit dem biblisch gespiegelten und von der hierokratischen Elite in Jerusalem bestimmten Bild des frühnachexilischen Judentums gleichgesetzt wird, sondern *auch* Elephantine und das ägyptische Diasporajudentum, das südliche Juda bzw. Idumäa und die westliche Schefela in die Rekonstruktion einbezogen werden. Die Blicke auf Samaria und die mit Yehûd verschränkte Entwicklung weiten ebenfalls den Blick. Die Wertung eines größeren Pluralismus als Heterodoxie entspringt hingegen dem Bild eines im Grundsatz einheitlichen Yahwismus, das der Befund aber nicht gleichermaßen spiegelt.
 5. Der Aussagewert der Kleingattungen wie Figurinen, Siegeln und Münzen, aber auch Inschriften für die religiöse *Entwicklung* bleibt begrenzt. Diese Einsicht gilt zunächst schwerpunktmäßig für die Perserzeit, hat aber methodische Konsequenzen für die Religionsgeschichtsschreibung als Ganze. Einer enthusiastischen Phase ikonographischer Religionsgeschichtsschreibung, in der Bildern zu Recht zu ihrem Recht verholfen wurde, müsste nun noch einmal eine stärker methodisch reflektierte Diskussion folgen. Wie der Blick auf die Perserzeit zeigt, ist insbesondere den unterschiedlichen *argumenta ex silentio* – dem Fehlen von Terrakotten, von bestimmten ikonographischen Motiven auf Siegeln und Münzen, von archäologisch nachgewiesenen Heiligtümern etc. – mit Skepsis zu begegnen. Sicher liegt das Heil ebenso wenig in einem methodisch begründeten *ignoramus*, doch könnte der Religionsgeschichtsschreibung neben dem Eingeständnis des Konstruktionscharakters die methodische Metareflexion keinesfalls schaden.

6. Der regionalen Differenzierung ist in Zukunft größere Aufmerksamkeit zu widmen. Juda und Samaria bezeugen beide die nachexilische YHWH-Religion, beide sind aber weder vollständig parallel noch einfach konkurrierende Orthodoxien. Gerade in Bezug auf Samaria hat sich die Lage nicht nur durch die Frühdatierung des Tempels auf dem Garizim, sondern *auch* durch die Infragestellung der These von einer Reichsteilung im 10. Jh. verändert. Das wäre noch einmal eine eigene Reflexion wert. Jedenfalls ist die religiöse Eigenentwicklung des samaritanischen Yahwismus und samaritanischen Judentums nicht durch das Paradigma einer Religionsspaltung resp. eines Schismas ausreichend erklärt. Hier wird die künftige Forschung besonderes Augenmerk auf die Verschränkung von interdependenter Formation und gleichzeitig disparater Entwicklung von Yehûd und Samaria im 6. und 5. Jh. zu legen haben. In Bezug auf den Monotheismus jedenfalls scheinen sich Juda und Samaria nicht völlig gleich entwickelt zu haben. Juda und Samaria bilden keine simultane Exklusivität aus, aber auch keine exklusive Simultaneität ab. Denn neben Juda und Samaria gab es regionale Yahwismen in Elephantine, in Lachisch, in »Makedah«, in *Tell Yahûdiyye* [Leontopolis] und *âl-Jāḥdudu* und wohl auch noch einige mehr. Das Bild der Formation des nachexilischen Judentums ist weit komplexer als dass es in der Trias Monotheismus, Beschneidung, Sabbat oder der zentripetalen Kraft der Tora aufgehen würde.
7. Die zu Anfang gestellte Frage, ob die nachexilische YHWH-Religion monotheistisch war, ist also nicht nur falsch gestellt, sondern auch nicht beantwortbar, weil es *die eine* YHWH-Religion nicht gibt. Es gibt nicht den einen Monotheismus, der sich in der Exilszeit entwickelt und dann in der nachexilischen Zeit mit zunehmender Intoleranz gegenüber anderen Religionen und vor allem religiösem Pluralismus durchgesetzt hätte. Das, was Burkhard Gladigow als »Insularität« des Monotheismus beschrieben hat und was häufig unter der Klassifizierung »inklusive Monotheismus« geführt wird,⁸⁰ trifft die plurale Situation der nachexilischen Yahwismen und Judaismen besser als die behauptete Exklusivität YHWHs im nachexilischen Frühjudentum.
8. Die Religionsgeschichte Yehûds, Samarias und die Geschichte der Yahwe-Religion in persischer und frühhellenistischer Zeit muss erst noch geschrieben werden. Das gilt sowohl für die detaillierte Auswertung der materiellen Zeugnisse als auch für den biblischen Befund. Die Spitzentexte bei Deuterocesaja sind viel, aber nicht alles. Das Fehlen der Figurinen ist viel, aber nicht alles.

⁸⁰ Vgl. B. Gladigow, Polytheismus und Monotheismus. Zur historischen Dynamik einer europäischen Alternative, in: M. Krebernik / J. van Oorschot (Hg.), Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients (AOAT 298), Münster 2002, 3–20, 12; ders., Polytheismus. Akzente, Perspektiven und Optionen der Forschung, in: ZfR 5 (1997), 59–77, 70.