

## Wovon reden die Deuteronomisten? Anmerkungen zu religionsgeschichtlichem Gehalt, Fiktionalität und literarischen Funktionen deuteronomistischer Kultnotizen

Christian Frevel

in: Witte, Markus (Hg.) u. a.,  
Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions-  
und religionsgeschichtliche Perspektiven zur "Deuteronomismus"-  
Diskussion in der Tora und Vorderen Propheten (BZAW 365),  
Berlin / New York 2006, S. 249-277.

In den Texten des sog. deuteronomistischen Geschichtswerks (DtrG) ist viel von Kultgegenständen, Kultorten und fremden Göttern die Rede. Doch wissen die Deuteronomisten eigentlich, wovon sie reden? Dass sie übertreiben, wenn sie „auf jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baum“ eine fremde Kultpraxis verorten, ist unbestritten in der Forschung. Dass sie trotzdem aber im Kern auf konkrete Kultpraktiken in der Königszeit abzielen, war lange Zeit in der Forschung mehr oder weniger unausgesprochener Konsens. Solange der „Deuteronomist“ in Mizpa sitzt und in großer Nähe zu den Ereignissen seine „Ätiologie des Nullpunkts“ verfasst, die als Kardinalfehler die mangelnde Ausschließlichkeit in der Jahweverehrung in der Richter- und Königszeit beklagt, ist das eine plausible Annahme. Doch wenn die Tradentenkreise, die hinter den Texten stehen, mehrere Generationen nach dem Untergang des Staates schreiben und keine direkte Anschauung der religiösen Praxis mehr haben, wird die Annahme eines glaubwürdigen Zeugnisses der Religionsgeschichte der Königszeit fragwürdiger. Ist die Rede von „Baal, Aschera und Himmelsheer“ dann nur eine Fiktion ohne Rückhalt in der spätvorexilischen Zeit? Oder bezieht sich die Polemik letztlich auf etwas ganz anderes als das mit Worten Bezeichnete? Stehen also hinter den deuteronomistischen Kultnotizen nicht die Verhältnisse der vorexilischen Zeit, sondern nachexilische Zustände, die verschleiert angesprochen werden? Wovon reden also die Deuteronomisten? Hinter der Frage verbirgt sich ein sachliches und methodisches Problem. Wie verlässlich können Fiktion oder übertreibende Konstruktion von religionsgeschichtlichen Sachverhalten erkannt werden? Kann man überhaupt aufgrund der deuteronomistischen Texte eine Religionsgeschichte schreiben oder sind die Aussagen im Deuteronomistischen Geschichtswerk letztlich wertlos? Die angezeigte Problematik hat sich in den letzten Jahren durch eine zunehmende Spätda-

tierung von deuteronomistischen Texten, die den Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs bzw. das Erste Gebot vertreten, verschärft. Daher soll es im Folgenden weniger um Lösungsangebote als um eine Problemanzeige gehen. Nach einem Blick in die Forschungslage soll nach dem Referenzrahmen deuteronomistischer Kultnotizen gefragt werden und schließlich werden in einigen methodischen Anmerkungen kritische Rückfragen an eine jüngere Tendenz der Forschung gestellt.

## 1. Eine knappe Skizze der aktuellen Diskussionslage

Ich will in einem ersten Schritt versuchen, die in den vergangenen dreieinhalb Jahrzehnten unter dem Stichwort „Monotheismusforschung“ geführte Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels<sup>1</sup> sehr knapp in Grundzügen zu skizzieren und dabei je einen kurzen Seitenblick auf die Deuteronomismusforschung bzw. die Rolle der deuteronomistischen Literatur in der Debatte zu benennen. Dabei beschränke ich mich nahezu ausschließlich auf den deutschsprachigen Bereich und lege ein sehr grobes Raster an. Ich bin mir der mangelnden Differenzierung bewusst und beschreibe das, was ich subjektiv als *mainstream* wahrnehme, um die Veränderung in der aktuellen Diskussion besonders deutlich machen zu können. Dabei kommt es nicht so sehr auf die (wenig exakte) zeitliche Periodisierung in Dekaden an, sondern vielmehr auf die darin sichtbare Linie.

1. Die späten siebziger und achtziger Jahre waren von der Emanzipation von der Urmonotheismusdebatte dominiert<sup>2</sup>. Die relative Frühdatierung des ersten Gebotes war dabei unbestritten<sup>3</sup>. Gravitationskraft hatten vor allem die Frühdatierung des Dekalogs und die Anciennität der frühen Rechtsüberlieferung in Bundesbuch (Ex 20,24-23,12) und Privilegrecht (Ex 34). Besonderes Gewicht erhielt

1 Vgl. neben anderen die Überblicke bei F. Stolz, Einführung in den biblischen Monotheismus, 1996, M. Köckert, Von einem zum einzigen Gott. Zur Diskussion der Religionsgeschichte Israels, BThZ 15 (1998), 137-175; ders., Wandlungen Gottes im antiken Israel, BThZ 22 (2005), 3-36 und 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, 2003, 9-52; B. Becking (Hg.), Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah, 2001 und M. Oeming u. K. Schmid (Hgg.), Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel, AthANT 52, 2003.

2 Vgl. dazu den Überblick von F. Stolz, Einführung (s. Anm. 1).

3 Vgl. z.B. das in verschiedenen Auflagen erschienene Lehrbuch „Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte“ von W.H. Schmidt, zuletzt als „Alttestamentlicher Glaube“, 2004.

ten in der Diskussion die von Bernhard Lang auf der Grundlage von Morton Smith lancierten Ideen zur YHWH-Allein-Bewegung<sup>4</sup>. Primärquellen spielten in der Diskussion nahezu keine Rolle; wenn, dann werden sie – wie etwa in der Frage der in großem Umfang historisch eingeschätzten Kultreform und ihrer archäologischen Nachweisbarkeit in Arad und Beerscheba – als Bestätigung des biblischen Befundes gewertet. Hosea und Elia sind die kaum hinterfragten Exponenten einer Frühdatierung des Ausschließlichkeitsanspruchs. Der Gegensatz Kanaan-Israel oder YHWH-Baal war erkenntnisleitend<sup>5</sup>. Das deuteronomistische Geschichtswerk stand fest auf der Grundlage des ersten Gebots und war im Duktus der These Martin Noths unbestritten mehr oder weniger frühexilisch<sup>6</sup>. Dabei dehnte sich die Datierung aufgrund des zunehmenden Dissenses zwischen Block- und Schichtenmodell zu den Rändern hin aus. Beides hatte aber kaum Auswirkungen auf die Annahme, dass das DtrG wie auch schon das Deuteronomium den formulierten Alleinverehrungsanspruch YHWHs voraussetze.

2. Die späten achtziger und frühen neunziger Jahre waren vor allem durch die Entdeckung der „external evidence“ bestimmt. Insbesondere angeregt durch die Funde von *Kuntilet 'Agrud* und *Ḥirbet el-Kōm* wurde die Paredros-Diskussion geführt<sup>7</sup>. Die Religionsge-

4 Vgl. B. Lang, Vor einer Wende im Verständnis des israelitischen Gottesglaubens?, ThQ 160 (1980), 53-60; ders., Die Jahwe-allein-Bewegung, in: ders., Der einzige Gott, 1981, 47-83; ders., Neue Probleme in der Erforschung des biblischen Monotheismus, in: K.A. Deurloo u. B.J. Diebner (Hgg.), FS R. Zuurmond 1996, 29-41 und jetzt erneuert ders., Die Jahwe-allein-Bewegung. Neue Erwägungen über die Anfänge des biblischen Monotheismus, in: M. Oeming u. K. Schmid (Hgg.), Gott (s. Anm. 1), 97-110.

5 Vgl. z.B. W.H. Schmidt, Glaube (s. Anm. 3), 197f. mit einem Zitat W. Rölligs: „Einen vollkommenen Bruch mit dem Herkömmlichen und eine einzigartige Neuerung stellt allein die Religion des Alten Bundes der Stämme Israels dar“. Der Gegensatz zwischen YHWH und Baal wird „zum religionsgeschichtlich bedeutendsten Ereignis“ (ebd. 200).

6 Zum Siegeszug der These vom Deuteronomistischen Geschichtswerk vgl. die Beiträge in diesem Band; ferner S.L. McKenzie u. M. Patrick (Hgg.), The History of Israel's Traditions. The Heritage of Martin Noth, JSOT.S 182, 1994, 101-127; A. de Pury; T. Römer u. J.-D. Macchū (Hgg.) Israel constructs its history. Deuteronomistic historiography in recent research, JSOT.S 306, 2000, sowie die Verweise auf die Fülle weiterer Literatur in C. Frevel, Deuteronomistisches Geschichtswerk oder Geschichtswerke? Die These Martin Noths zwischen Tetrateuch, Hexateuch und Enneateuch, in: U. Rütterswörden (Hg.), Martin Noth – aus der Sicht der heutigen Forschung, BThSt 58, 2004, 60-95.

7 Vgl. mit Hinweisen auf den Gang der Diskussion M.T. Wacker u. E. Zenger (Hgg.), Der eine Gott und die Göttin, QD 135, 1991. Für den Aschera-Boom vor allem die englischsprachigen Monographien und die dort dokumentierte Literatur von S.M.

schichte Israels als Disziplin und die Debatte um das Verhältnis von „Religionsgeschichte und Theologie“ brach neu auf<sup>8</sup>. Dabei wuchs – unterstützt durch die neuere Landnahmediskussion, die Israel zu großen Teilen im Land entstanden sein ließ – die Einsicht, dass Israels Religion sich nicht wesentlich von den westsemitischen Nachbarreligionen unterschied, sondern als „subset“, als Lokalausprägung der nordwestsemitischen Religionen zu betrachten sei<sup>9</sup>.

Olyan, Ashera and the cult of Yahweh in Israel, SBLMS 34, 1988; S.A. Wiggins, A reassessment of ‚Asherah‘. A study according to the textual sources of the first two millennia B.C.E., AOAT 235, 1993; T. Binger, Asherah. Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament, JSOT.S 232, 1997; O. Loretz u. M. Dietrich, Jahwe und seine Aschera. Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel, UBL 9, 1992; C. Frevel, Ashera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion, BBB 94, 1995; P. Merlot, La dea Asratum – Atiratu – Asera. Un contributo all'istoria della religione semitica del Nord, 1998; J. Jeremias u. F. Hartenstein, „JHWH und seine Aschera“. „Offizielle Religion“ und „Volksreligion“ zur Zeit der klassischen Propheten, in: B. Janowski u. M. Köckert (Hgg.), Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte, VWGTh 15, 1999, 79-138; J.M. Hadley, The cult of Asherah in Ancient Israel and Judah. Evidence for a Hebrew Goddess, UCOP 57, 2000. Zur Einordnung in den feministisch-theologischen Diskussionsfaden jüngst mit Hinweisen zur Literatur, M.T. Wacker, Von Göttinnen, Müttern und dem einzigen Gott. Zum Stand der feministisch-exegetischen Diskussion um die Göttin/nen im Alten Israel, in: A. Hölscher u. R. Kampling (Hgg.), Die Tochter Gottes ist die Weisheit. Bibelauslegungen durch Frauen, Theologische Frauenforschung in Europa 10, 2003, 7-33.

8 Vgl. die Ausläufer dieser Debatte und deren Dokumentation in: R. Albertz u.a., Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments, JBTh 10, 1995.

9 Vgl. M.D. Coogan, Canaanite Origins and Lineage. Reflections on the Religion of Ancient Israel, in: P.D. Miller (Hg.), Ancient Israelite Religion, FS F.M. Cross, 1987, 115-124.115, im deutschen Sprachraum schon früh und betont in dieser Linie H. Niehr, z.B. in: The Rise of YHWH in Judahite and Israelite Religion: Methodological and Religio-Historical Aspects, in: D.V. Edelman (Hg.), The Triumph of Elohim. From Yahwisms to Judaisms, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 13, 1995, 45-72, oder E.A. Knauf, z.B. in: Die Umwelt des Alten Testaments, NSKAT 29, 1994. Sehr einflussreich im deutschsprachigen Raum wurde der Aufsatz von M. Weippert, Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel, in: J. Assmann u. D. Harth (Hgg.), Kultur und Konflikt, Edition Suhrkamp 1612 = N.F., Bd. 612, 1990, 143-179.

Dass damit YHWH nicht zum kanaanäischen Gott wird und es trotz aller Analogien gewichtige Unterschiede wie z.B. die Herkunft aus der Wüsten-Region südöstlich der Araba (vgl. dazu zuletzt zusammenfassend E. Zenger, Monotheismus [s. Anm. 1], 17-22) oder die Bildlosigkeit (vgl. dazu C. Frevel, Du sollst dir kein Bildnis machen – und wenn doch? Überlegungen zur Kultbildlosigkeit der Religion Israels, in: B. Janowski u. N. Zchomelidse [Hgg.], Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel, Arbeiten zur Geschichte und Wirkung der Bibel 3, 2003, 23-49.243-246, sowie O. Keel, Warum im Jerusalemer Tempel kein anthropomorphes Kultbild gestanden haben dürfte, in: G. Boehm [Hg.],

Der Gegensatz Israel-Kanaan begann zu bröckeln, zumindest setzte sich durch, ihn nicht als hermeneutisches Grundprinzip der Religionsgeschichte zu belassen<sup>10</sup>. Die Rückfragen nach den Anfängen des YHWH-Glaubens und seiner Durchsetzung nehmen stärker religions- als literargeschichtliche Gestalt an. Während sich die Einbeziehung außerbiblicher Evidenz langsam durchsetzte, verschob sich der textliche Fokus vor allem auf die Diskussion der Belege, die einen spätvorexilischen Polytheismus plausibilisieren konnten. Dabei traten die Stellen des deuteronomistischen Geschichtswerkes, insbesondere die Reformberichte der Königsbücher stärker in das Interesse der Forschung. Schwankend zwischen historischer Evidenz und exilischer Rückprojektion wurden die Stellen doch als Beleg für einen langsamen Prozess der Durchsetzung des Alleinverehrungsanspruches gesehen. Die vorexilische Frühdatierung des ersten Gebots und die Stellung des Deuteronomiums wurden dabei nicht grundsätzlich hinterfragt. Am Ende der staatlichen Epoche Israels war die YHWH-Religion weitestgehend unhinterfragt monolatrisch.

Es war das Jahrzehnt der Sammelbände<sup>11</sup>. Das Interesse am Monotheismus war neu erwacht. Am Abschluss dieser Phase stehen im deutschsprachigen Raum die Synthesen von Rainer Albertz und Othmar Keel und Christoph Uehlinger Anfang der 90 Jahre<sup>12</sup>.

3. Die 90er Jahre waren durch eine zunehmende Erosion bestimmt, deren Wurzeln allerdings bereits deutlich früher liegen. Ohne diese vertiefen zu können, nenne ich drei Felder, in denen geradezu mehr oder weniger ein Paradigmenwechsel stattgefunden hat.
  - a. Das Wegbrechen der frühen Prophetie: Eine Frühdatierung der Auseinandersetzung zwischen Baal und YHWH, ein Plädoyer für den Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs im 9.-7. Jh. wird zunehmend in Frage gestellt. Galt zuvor gerade die Zeit Ahabs

Homo Pictor, Collquium Rauricum 7, 2001, 244-282) gibt, darf allerdings dabei nicht unbeachtet bleiben.

10 Vgl. D.R. Hillers, Analyzing the Abominable: Our understanding of Canaanite Religion, JQR 75 (1985), 253-269; C. Frevel, Ashera (s. Anm. 7), 558-560; E.A. Knauf, Mythos Kanaan. Oder: Sex, Lügen und Propheten-Schriften, Welt und Umwelt der Bibel 21 (2001), 41-44.

11 In Auswahl: O. Keel (Hg.), Monotheismus im Alten Israel und in seiner Umwelt, 1980; Lang, Gott (s. Anm. 4); E. Haag (Hg.), Gott, der einzige, QD 104, 1985; M.T. Wacker u. E. Zenger (Hgg.), Der eine Gott und die Göttin, QD 135, 1991 und als später Ausläufer noch W. Dietrich (Hg.), Ein Gott allein?, OBO 139, 1994.

12 R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. I. Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit, GAT 8, 1992; O. Keel u. C. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole, QD 134, 1992, 2001 (GGG).

und das Nordreich als Angelpunkt für die Ausschließlichkeitsforderung, wird jetzt die Elijaüberlieferung spätdatiert, insb. I Reg 18 zählt als monotheistischer Text<sup>13</sup>. Es herrscht große Unsicherheit bezüglich möglicher vorexilischer Haftpunkte für das Erste Gebot. Nur wenige bleiben von diesem Druck der Spätdatierungen unbeeindruckt und halten an den traditionellen Datierungen unverändert fest. Vermeintliche Sicherheit bietet etwa noch der „Alttestamentliche Glaube“ von W.H. Schmidt und seine unermüdlichen Versuche, für eine Frühdatierung des ersten Gebotes zu kämpfen<sup>14</sup>. Doch werden diese Versuche zunehmend als aussichtsloses Festhalten an überkommenen Theoriemodellen gebrandmarkt. Es wird still um die Frühdatierung des Ausschließlichkeitsanspruchs YHWHs.

- b. Durch die Krise des Quellenmodells brechen die alten Pentateuchquellen und mit ihnen die vormals alte Rechtsüberlieferung weg. Die Bezeichnung des Privilegrechtes als späte „Epitome“ durch Erhard Blum markiert diesen Bruch<sup>15</sup>. Da der Jahwist entweder spätdatiert oder insgesamt in Frage gestellt wird, kommt ihm weder im 10. noch im 8. Jh. eine monolatrische

- 13 Vgl. u.a. C. Levin, Erkenntnis Gottes durch Elija, ThZ 48 (1992), 329-342; S. Ackerman, The prayer of Nabonidus, Elijah on Mount Carmel, and the development of monotheism in Israel, in: W.G. Dever u. E.J. Wright (Hgg.), The echoes of many texts, FS L.H. Silberman, 1997, 51-65; E. Blum, Der Prophet und das Verderben Israels: Eine ganzheitliche, historisch-kritische Lektüre von 1 Regum XVII-XIX, VT 47 (1997), 277-292; M. Beck, Elia und die Monolatrie. Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriptprophetischen Jahwenglauben, BZAW 281, 1999; M. Köckert, Elia. Literarische und religionsgeschichtliche Probleme in IKön 17-18, in: Der eine Gott (s. Anm. 4), 111-144.
- 14 Vgl. in Auswahl: Schmidt, Glaube (s. Anm. 3); ders., „Jahwe und ...“ Anmerkungen zur sog. Monotheismus-Debatte, in: E. Blum (Hg.), Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte, FS R. Rendtorff, 1990, 435-447; ders., Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik, 1993, 39-59; ders., Monotheismus und Ausschließlichkeit des Glaubens, Glaube und Lernen 11 (1996), 28-37; ders., „Monotheismus“ und Erstes Gebot, ThLZ 122 (1997), 1081-1092; ders., Das Erste Gebot als prägende Kraft, in: J. Denker u.a. (Hgg.), Hören und Lernen in der Schule des Namens, FS B. Klappert, 1999, 26-40.
- 15 Vgl. E. Blum, Das sog. „Privilegrecht“ in Exodus 34,11-26: Ein Fixpunkt der Komposition des Exodusbuches?, in: M. Vervenne (Hg.), Studies in the book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation, BETHL 126, 1996, 347-366 und E. Blum u. M. Köckert (Hgg.), Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32-34 und Dtn 9-10, VWGTh 18, 2001. Zur Diskussion vgl. F.L. Hossfeld, Das Privilegrecht Ex 34,11-26 in der Diskussion, in: S. Beyerle; G. Mayer u. H. Strauß (Hgg.), Recht und Ethos im Alten Testament – Gestalt und Wirkung, FS H. Seebaß, 1999, 39-59; ders., Vom Horeb zum Sinai. Der Dekalog als Echo auf Ex 32-34, in: C. Frevel; M. Konkel u. J. Schnocks (Hgg.), Die Zehn Worte. Der Dekalog als Testfall der Pentateuchkritik, QD 212, Freiburg 2005, 87-93.

Spitzenposition zu<sup>16</sup>. Als Alternative avanciert bei einigen Vertretern des Quellenmodells der Jahwist unter Manasse zum zeitlich nahezu parallelen Vorreiter des Deuteronomiums<sup>17</sup>. In beiden spielt der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs eine zentrale Rolle<sup>18</sup>. Gerade das Deuteronomium erhält durch die Debatte um die Einflüsse des neuassyrischen Vasallitätseides besonderes Gewicht. Im antiassyrischen Impuls sei die Engführung auf YHWH als Nationalgott verwurzelt<sup>19</sup>. Der Untergang des Nordreichs, der Widerstand gegen den assyrischen Vasallen Manasse, das Deuteronomium und der Reformator Joschija sind die historischen Haftpunkte dieser Phase. Entsprechende Aufmerksamkeit wird gerade dem Deuteronomium zuteil, bei dem Kulteinheit und Kultreinheit als zwei Seiten derselben Medaille geführt werden.

- c. Doch auch dieser Haftpunkt gerät in den Strudel der Infragestellungen und wird vom Zusammenbruch der These von Noths Deuteronomistischen Geschichtswerk mitgerissen. Hatte das erste Gebot die These vom DtrG als Ätiologie des Nullpunktes wesentlich bestimmt, so rutscht dieses Paradigma zunächst mit der Herabdatierung einer Vielzahl polemischer Texte den Hang herunter und taugt – bei Aufgabe eines kompositorischen Zusammenhangs des DtrG (Dtn-II Reg) – gar nichts mehr. Die kultpolemischen Texte geraten zunehmend unter das Siglum DtrN oder „spätdeuteronomistisch“ und wer-

- 16 Vgl. J.C. Gertz; K. Schmid u. M. Witte (Hgg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion, BZAW 315, 2002.
- 17 Vgl. z.B. E. Zenger, Monotheismus (s. Anm. 1) 38 sowie die Übersicht unter dem Stichwort »Jerusalem Geschichtswerk« in: ders., Einleitung in das Alte Testament, 52004.
- 18 Zum Dtn und seiner Rolle in der Herausbildung des Ausschließlichkeitsanspruches vgl. die beiden Brennpunkte, das Šema' in Dtn 6,4-6 und die Debatte um die Einordnung von Dtn 13. Vgl. in Auswahl: E. Aurelius, Die fremden Götter im Deuteronomium, in: Der eine Gott (s. Anm. 4), 145-169; R.G. Kratz, „Höre Israel“ und Dekalog, in: Die Zehn Worte (s. Anm. 15), 77-86; E. Otto, Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien, BZAW 284, 1999; U. Rütterswörden, Dtn 13 in der neueren Deuteronomiumforschung, VTS 92 (2002), 185-203; T. Veijola, Wahrheit und Intoleranz nach Deuteronomium 13, ZThK 92 (1995), 287-314; ders., Das Bekenntnis Israels. Beobachtungen zur Geschichte und Theologie von Dtn 6,4-9, ThZ 48 (1992), 369-381; ders., Das fünfte Buch Mose, Deuteronomium. Kap. 1,1 - 16,17, ATD 8,1, 2004. Für den Monotheismus und Dtn 4 zuletzt G. Braulik, Monotheismus im Deuteronomium, ZAOR 10 (2004), 169-194.
- 19 Vgl. dazu die vielfältigen Veröffentlichungen von Eckart Otto, insbesondere zusammenfassend: Das Deuteronomium (s. Anm. 18), dazu Verf., ThRev 99 (2003) 196-199.

den somit mindestens spätexilisch, oft sogar nachexilisch datiert.

Erstaunlich ist in dieser Phase das Auseinandertreten von literarischem Diskurs und religionsgeschichtlicher Evidenz. Die archäologischen, ikonographischen und epigraphischen Quellen werden in Einzelstudien untersucht, spielen aber in der literargeschichtlichen Diskussion immer weniger eine Rolle. Lediglich die drei Basisannahmen – (a) YHWH hatte kurzzeitig in der Königszeit eine Paredra, (b) Israels Anfänge waren in begrenztem Maße polytheistisch und noch nicht streng monolatrisch und (c) die Religion Israels unterscheidet sich nicht wesentlich von den Nachbarreligionen – werden variierend perpetuiert. Eine Vernetzung zwischen literarischer Debatte und einer an externen Quellen orientierten Religionsgeschichtsschreibung findet aber *de facto* kaum statt.

4. Die letzten fünf Jahre akzelerieren den Zusammenbruch der vor-maligen Säulen der Argumentation und holen die Ernte der sich verstärkenden Spätdatierungen wesentlicher Traditionsstränge ein. Sie sind gekennzeichnet durch ein erneutes intensives Aufleben der Diskussion um das Alter des Ersten Gebotes, allerdings unter vollkommen neuen Vorzeichen. Scheinbar ist die Zeit für den Paradigmenwechsel reif, der durch eine größere Anzahl von Publikationen forciert wird<sup>20</sup>: Die Forderung zur Alleinverehrung wird jetzt als *Rückprojektion* aufgefasst und das Erste Gebot z.T. exilisch, z.T. frühnachexilisch datiert. Dabei wird immer wieder auf die grundlegenden Arbeiten von C. Levin, E. Würthwein, H.D. Hoffmann und anderen zurückgegriffen<sup>21</sup>. Den religionsgeschichtlichen Notizen des Deuteronomistischen Geschichtswerks kommt als Referenz für die Religion der vorexilischen Zeit keine oder kaum eine Bedeutung mehr zu. Diese zielen vielmehr entweder auf einen inhalt-

20 Vgl. J. Pakkala, Intolerant monolatry in the deuteronomistic history, SESJ 76, 1999; K. Schmid, Differenzierungen und Konzeptualisierungen der Einheit Gottes in der Religions- und Literaturgeschichte Israels, in: Der eine Gott (s. Anm. 1), 11-38; E. Aurelius, Götter, in: Der eine Gott (s. Anm. 1), 145-169; ders., Der Ursprung des Ersten Gebots, ZThK 100 (2003), 1-21; ders., Zukunft jenseits des Gerichts. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Enneateuch, BZAW 319, 2003; U. Becker, Von der Staatsreligion zum Monotheismus, Ein Kapitel israelitisch-jüdischer Religionsgeschichte, ZThK 102 (2005), 1-16, vgl. auch R.G. Kratz, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik, UTB 2157, 2000

21 H.D. Hoffmann, Reform und Reformen – Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung, AthANT 66, 1980; E. Würthwein, Die Bücher der Könige, ATD 11, 1985 u. 1984; C. Levin, Die Verheissung des Neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt, FRLANT 139, 1985.

lich entleerten fiktiven Referenzrahmen oder auf die frühnachexilische Zeit der Restauration und Identitätskonstitution. Die vorexilischen Propheten bzw. deren Konnex mit der Forderung nach Alleinverehrung gelten diachron bereits als „entsorgt“, ebenso die Rechtsüberlieferung im Bundesbuch (Ex 22,18), die Dekaloge (Ex 20,2-6; Dtn 5,6-10) und erst recht das Privilegrecht (Ex 34,14). Elija ist nicht einmal mehr – wie noch Wellhausen formulierte – ein „Vogel, der vor dem Morgen singt“<sup>22</sup>, sondern seine zarte Singstimme verstummt im Gekrächze nachexilischer Krähen, die sich an den Überresten des „Ersten Gebots“ weiden. Das Deuteronomium als Wurzel der Monolatriebewegung und einer theologischen Durchdringung des Ausschließlichkeitsanspruchs fällt vollständig aus, da es selbst frühestens exilisch datiert wird<sup>23</sup>. Voraussetzung dieser Spätdatierung ist die randscharfe Trennung zwischen zugestanden früher Kulteinheit und aufgesetzt später(er) Kultreinheit<sup>24</sup>. Der Monotheismus ist nicht exilisches Ergebnis einer längeren und schon vorexilisch einsetzenden Entwicklung, die ihre Basis im Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs und in religionspolitischen Richtungsentscheidungen der späten Königszeit hat, sondern er ist ein plötzlicher Gast, ein – wie Becker aufgrund der kritischen Anfragen Assmanns durchaus missverständlich formuliert – „Produkt des Judentums“<sup>25</sup>. Die Rolle des Deuteronomistischen Geschichtswerkes in dieser Entwicklung ist ambivalent – zum einen fallen die Texte für die Diskussion aus, weil sie unter Projektionsverdacht stehen, zum anderen bedingen sich die Argumentation zum Fremdgötterverbot und die Auflösung der einheitlichen Geschichtstypologie des DtrG gegenseitig<sup>26</sup>. Allerdings ist deutlich feststellbar, dass intensive Analysen einzelner Texte, vor allem der zusammenhängenden narrativen Stücke, ebenso zurücktreten wie die Analyse des Formelgutes. Man diskutiert *mit der*

22 So ein treffendes Zitat von J. Wellhausen, Geschichte der israelitischen Religion (1905); in ders., Grundrisse zum Alten Testament, TB 27, 1964, 65-109, 90.

23 Vgl. dazu etwa R.G. Kratz, Komposition (s. Anm. 20), 136-138; E. Aurelius, Zukunft (s. Anm. 20), 39-44; U. Becker, Staatsreligion (s. Anm. 20), 13f.

24 Vgl. vor allem E. Aurelius, Ursprung (s. Anm. 20), 4; R.G. Kratz, Der literarische Ort des Deuteronomiums, in: ders. (Hg.), Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium, FS L. Peritt, FRLANT 190, 2000, 101-120; ders., Art.: Kult, in: A. Berlejung u. C. Frevel (Hgg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe im Alten und Neuen Testament, 2006, 32-34.

25 U. Becker, Von der Staatsreligion zum Monotheismus (s. Anm. 20), 14.

26 Vgl. dazu J. Pakkala, Monolatry (s. Anm. 20) und die Kritik bei Verf., ThRev 100 (2004), 287-293.

deuteronomistischen Kultpolemik, aber nicht mehr *die* deuteronomistische Kultpolemik.

Die Stimmen dieses Konzerts sind laut, aber nicht besser begründet als das vielstimmige Orchester der Jahrzehnte zuvor. Vor allem ist auffallend, dass nur ein Auszug der Partitur vorgetragen wird. Die archäologisch-ikonographische Evidenz fehlt nahezu vollständig oder wird tendenziell marginalisiert. Die Redaktionsgeschichte hingegen hat Hochkonjunktur. In den jüngeren Ansätzen zur späten nomistischen Datierung des Fremdgötterverbotes taucht jedenfalls die außerbiblische Evidenz als kritisches Korrektiv nicht mehr auf.

Zwei Beispiele sollen das zuvor Gesagte kurz illustrieren, wobei eine detaillierte Auseinandersetzung hier unterbleiben muss. Bei beiden handelt es sich um gewichtige und weiterführende Untersuchungen zur Geschichte der Monolatrie in der israelitisch-jüdischen Religion aus dem Jahr 1999. Die Monographie von Martin Beck zur Untersuchung der Elijaüberlieferung und ihres Zusammenhangs mit der Monolatrieforderung geht von einer erst nachexilischen monotheistischen Überformung der Elijaüberlieferung aus<sup>27</sup>. Obwohl der außerbiblischen Evidenz ein eigenes Kapitel gewidmet ist und der Befund in die Untersuchung einbezogen ist, leugnet Beck einen verbreiteten vorexilischen Polytheismus bzw. den Polytheismus als Referenzrahmen der Entwicklung des YHWH-Glaubens weitestgehend und rechnet mit einer moderaten Monolatrieforderung in YHWH-Kreisen. Es gehe methodisch nicht an, aus der Fremdgötterpolemik auf einen Synkretismus oder gar Polytheismus zu schließen: Aus der „sicher übertreibenden Prophetenpolemik (geht) nicht hervor, in welchem Umfang mit diesem ‚Abfall‘ oder – neutraler ausgedrückt – mit der Verehrung weiterer Gottheiten neben Jahwe zu rechnen ist“<sup>28</sup>. Im Gegenteil „wird man sich in jahwistisch ausgerichteten Gruppen wohl weitgehend an Jahwe allein gehalten haben. Freilich dürfte dieser Jahwe-Glaube nicht die Gestalt gehabt haben, die der theologisch reflektierten Anschauung der Schriftpropheten, der dtn/dtr. Kreise oder P entspricht ... Weiter ist mit lokal unterschiedlichen Ausprägungen des Jahwe-Glaubens zu rechnen (‚Polyjahwismus‘). Außerdem ist nicht auszuschließen, daß im volksreligiösen Kontext sich polytheistische Vorstellungen mit dem Jahwe-Glauben verbunden haben. Aber wie Lang, Weippert oder Knauf ein generelles polytheistisches Refe-

27 M. Beck, *Elia* (s. Anm. 13), vgl. zur kritischen Auseinandersetzung die Rezension des Verf. in: *ThRev* 99 (2003), 196-199.

28 M. Beck, *Elia* (s. Anm. 13), 18.

renzsystem anzunehmen, muß als unwahrscheinlich angesehen werden. Eine – abgesehen von einer durch die Jahwe-allein-Bewegung beeinflusste Minderheit – rein polytheistische Religion ist ... für das vorexilische Israel nicht zwingend nachzuweisen“<sup>29</sup>. Dabei wird allerdings der außerbiblische und biblische Befund marginalisiert, die Aschera-Frage als „leidig“ abgetan und auf den Bereich der „Volksreligiosität“ eng geführt<sup>30</sup>. Der ikonographische Befund beschreibt „Ausnahmen“, die als „Mächte und Gewalten“ nur Größen geminderter Existenz, nicht aber die Verehrung anderer göttlicher Größen bezeugen<sup>31</sup>. Nach Beck hat man sich in „jahwistisch ausgerichteten Gruppen wohl weitgehend an Jahwe allein gehalten“, wenn es auch immerhin wenige „polytheistisch orientierte Kreise gegeben hat“<sup>32</sup>. Dabei bemüht Beck sich, das Fremdgötterverbot literargeschichtlich erst nachexilisch als kontinuierstiftendes Moment der Elijaüberlieferung zu erweisen, gleichzeitig aber trotzdem marginale Wurzeln der Monolatrie als de facto Alleinverehrung YHWHs bei dem historischen Elija festzuhalten. Die redaktionsgeschichtlich weit gefächerte Elijaüberlieferung wird so zur „exemplarischen Entfaltung der Bedeutung des Fremdgötterverbotes“<sup>33</sup>. Wie auch immer man zu den Ergebnissen im Einzelnen steht – und es ist positiv herauszuheben, dass Beck an vorexilischen Momenten eines Ausschließlichkeitsanspruchs festhält und die Evidenz für einen generellen Polytheismus durchaus kritisch hinterfragt –, es ist erkennbar, dass sich der Bezugsrahmen der deuteronomistischen Polemik von der vorexilischen Religion auf die exilisch-nachexilische Religion und deren Probleme verschiebt. Die Reflexionstätigkeit der Deuteronomisten – so Beck – geht „von aktuellen Gefahren und Missverständnissen“ aus<sup>34</sup>. Welche das sind, wird nicht weiter ausgeführt, und so verläuft sich der religionsgeschichtliche Bezug der deuteronomistischen Polemik im vagen Labyrinth des exilischen Deuteronomismus.

Unterschiedlicher „Schulherkunft“, aber ähnlich gelagert, in Datierungen extremer und damit deutlicher ist die Monographie von Juha Pakkala zur Frage der Intoleranz der Monolatrieforde-

29 M. Beck, *Elia* (s. Anm. 13), 29.

30 M. Beck, *Elia* (s. Anm. 13), 18f. Vgl. zu dieser Tendenz die Kritik bei E. Zenger, *Monotheismus* (s. Anm. 1), 9: „Die Verehrung von Göttinnen im biblischen Israel kann man nicht mehr wie früher als Phänomen ‚primitiver‘ Volksfrömmigkeit abtun“.

31 Vgl. M. Beck, *Elia* (s. Anm. 13), 27.

32 M. Beck, *Elia* (s. Anm. 13), 28f.

33 M. Beck, *Elia* (s. Anm. 13), 283f.

34 M. Beck, *Elia* (s. Anm. 13), 285.

„Jegliche Intoleranz der YHWH-Religion, jede Auseinandersetzung mit Fremdgöttern und synkretistischer Praxis ist erst nomistisch. „Not only did the nomists demand the rejection of other gods, but several religious practices and conceptions had to go as well. They are described as abominations of other nations“<sup>35</sup>.

Anders als etwa M. Weippert, H. Niehr oder E.A. Knauf plädiert Pakkala auch methodisch dafür, der Redaktionsgeschichte (wieder) den Vorrang gegenüber den nicht-biblischen Quellen einzuräumen. Durch eine zunehmende Bedeutung der Deuteronomisten in der Literaturgeschichte Israels nimmt entsprechend die Bedeutung der vorexilischen Zeit für die Formation der Religion Israels deutlich ab. Natürlich ist sich Pakkala dabei bewusst, dass die Annahme eines bereits in spätvorexilischer Zeit gegebenen Rückgangs eines wie auch immer gearteten Polytheismus seine These einer erst nachexilischen Datierung der Fremdgötterverehrung und ihrer Bekämpfung konterkariert. Deshalb fährt er in seinem religionsgeschichtlichen Kapitel die Evidenz für einen begrenzten Polytheismus in vorexilischer Zeit zurück und grenzt die Religion Israels von seiner Umwelt deutlicher ab: „Israel’s religion was possibly more conservative than most other religions of the area“<sup>36</sup> oder „Israel’s religion was more centred on her main God than other religions of the area“<sup>37</sup>. Die Personennamen werden – hoch problematisch aber aufwandsminimiert und effektiv – mit Tigay als monolatrisches Zeugnis gewertet, die Inschriften aus *Kuntilet ‘Ağrūd* und *Hirbet el-Köm* als regional und mehrdeutig eingestuft, und am Beispiel Ascheras wird eine Entwicklung hin zur Marginalisierung der Fremdgötterkulte im 7. Jh. v. Chr. entworfen. Die ikonographische Evidenz, die mit Hilfe von O. Keel/C. Uehlinger zusammengefasst wird, wertet Pakkala in die gleiche Richtung aus: YHWHs „dominance and sole position in Israel’s religion is further substantiated“<sup>38</sup>. Gilt das schon für die Eisen IIA-Zeit, wird für die assyrische Zeit besonders auf das *Fehlen* anthropomorpher Darstellungen abgehoben. So richtig die gezeichnete Tendenz ist, sie dient lediglich dazu, die Diskrepanz zwischen dem Bild, das die nomistischen Texte zeichnen, und der archäologischen „Wirklichkeit“ zu betonen. „One receives the general impression, that the writers of the DH are not aware of the religious situation of pre-

35 J. Pakkala, *Intolerant monolatry* (s. Anm. 20), 219.

36 J. Pakkala, *Intolerant monolatry* (s. Anm. 20), 225.

37 J. Pakkala, *Intolerant monolatry* (s. Anm. 20), 226.

38 J. Pakkala, *Intolerant monolatry* (s. Anm. 20), 199.

exilic Judah and Israel“<sup>39</sup>. Damit ist die spätvorexilische Zeit zu einem rein fiktiven Referenzrahmen der deuteronomistischen Kultnotizen geworden. Literarischer Befund und religionsgeschichtliche Wirklichkeit sind vollständig entkoppelt. Wovon reden dann eigentlich die Deuteronomisten?

## 2. Referenzrahmen deuteronomistischer Kultnotizen

Die Skizze der Diskussionslage zeigt, dass sich sehr viel in der jüngsten Zeit verschoben hat. Das wird besonders deutlich, wenn man auf den Referenzrahmen der deuteronomistischen Kultpolemik schaut. Für diese gibt es je nach Entstehungszeit unterschiedliche Möglichkeiten des Realitätsbezuges und diese stehen in Interdependenz mit den literarhistorischen Theorien zur Entstehung des Deuteronomistischen Geschichtswerks bzw. der Texte, die Martin Noth ursprünglich dazu rechnete. Es macht verständlicherweise einen erheblichen Unterschied, ob Grundzüge der Beurteilung der Könige nach ihrer religiösen Praxis bereits in einem joschijanischen Geschichtswerk angelegt sind, einer exilischen Rückschau entstammen oder sich erst nachexilischer Reflexion verdanken. Dabei lassen sich die Koordinaten der Einordnung auf zwei Achsen anlegen: Die eine ist die diachrone Achse der Entstehungszeit, die von der Zeit Hiskijas bis in spätnachexilische Zeit reicht, die andere die des religionsgeschichtlichen Bezuges, die von vollständiger Historizität bis zu gänzlicher Fiktionalität reicht. Steht also eine konkrete Kultpraxis hinter den dtr Polemiken – und wenn ja, welche – oder sind diese rein fiktiv? Hat man einmal beide Achsen bestimmt, so lassen sich relativ leicht alle Positionen im Koordinatensystem beschreiben und mit Forschungspositionen in Deckung bringen. Einige knappe Beispiele sollen genügen: In dem Entwurf Martin Noths, der im Göttinger Schichtenmodell aufgenommen wird, ist DtrH frühexilisch entstanden und von den religiösen Verhältnissen der spätvorexilischen Zeit geprägt. „Die Gottesverehrung wird weniger unter dem Gesichtspunkt der Entfaltung ihrer verschiedenen Möglichkeiten als vielmehr unter dem der verschiedenen Möglichkeiten und *in der Geschichte wirklich gewordenen Abwege* gesehen, die einen Abfall bedeuten“<sup>40</sup>. Sofern er nicht bereits ältere Traditionen aufnimmt, die ihren klaren Bezug in der vorstaatlichen oder staatlichen Zeit haben, hat der Deuteronomist die religiöse Praxis der Königszeit im Blick. So geht z.B. Horst Dietrich Preuß in seiner Untersuchung zur „Verspottung fremder Religionen im

39 J. Pakkala, *Intolerant monolatry* (s. Anm. 20), 212.

40 M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, <sup>3</sup>1967, 103 (Hervorhebung C.F.).



Alten Testament“ davon aus, dass Israel „kein Volk wie jedes andere ist und sein soll“ und immer schon „weiß, daß bestimmte Dinge seinem Gott ein Greuel sind“<sup>41</sup>. Wenn der Deuteronomist die religiöse Praxis kritisiert, dann gründet seine Kritik in einer vorgegebenen Ausschließlichkeit und Intoleranz, die „von Anfang an ein wesenhaftes, unableitbares und unverlierbares Merkmal echter Jahwereligion“<sup>42</sup> ist. Die Deuteronomisten bringen also für Noth und Preuß nur das zur Geltung, was in den alten Rechtstexten des Dekalogs, des Bundesbuches und des Privilegrechts, den alten Erzählungen wie Jdc 6,25-32; 17f.; I Sam 5,1-5; I Reg 8; II Reg 1 sowie bei Hosea, Jeremia und dem Deuteronomium bereits vorgeprägt ist, und sie kritisieren ein Verhalten, das sich davon weg bewegt hat. Das dtr Geschichtswerk, so W.H. Schmidt, „zeigt an Hand der Vergangenheit auf, wie wenig Israel solchem Rat gefolgt ist. ... So ist das Werk eigentlich nur von der einen Frage bewegt, wieweit Israel der Ausschließlichkeit und Bildlosigkeit des Glaubens ... gerecht wurde“<sup>43</sup>. Die kritischen Urteile im DtrG beziehen sich demnach – wenn auch zugestanden wie etwa bei den Kinderopfern oder den pauschalisierenden Urteilen „unter jedem grünen Baum“ veroder überzeichnend – auf religionsgeschichtlich reale Sachverhalte in vorexilischer Zeit. Wird der vorausgesetzten Frühdatierung der Ausschließlichkeit YHWHs mit Skepsis begegnet, so bleibt als Anker immer noch das Deuteronomium und die joschijanische Reform, an deren Historizität festgehalten wird. „DtrH geht von dem aus, was die josian. Reform und das dt Gesetz gebracht haben; die Verbote der Verehrung fremder Götter und des Kultus an Orten außerhalb Jerusalems“<sup>44</sup>. DtrH beschreibt aus seiner subjektiven Sicht die Religion Judas in der Königszeit. Den späteren deuteronomistischen Bearbeitungen (DtrN<sub>1-n</sub>) geht die Augenzeugenschaft zwar zunehmend verloren, doch bleibt der Bezug auf die vorexilischen Verhältnisse grundsätzlich erhalten. Der Grad des Ahistorischen, Fiktiven allerdings nimmt damit – je weiter in die nachexilische Zeit die Deuteronomisten herabdatiert werden – zu. Bereits angesprochen wurde die Position von Juha Pakkala, für den das Fremdgötterverbot und jegliche Intoleranz erst eine Erfindung der Nomisten gewesen ist. Diese aber verzeichnen die Wirklichkeit der Vergangenheit, weil sie auf die Gefährdung der Gegenwart zielen. „A closer look at the condemned practices revealed that the issue had not been as simple as the nomists presented it. Many religious items, prac-

41 H.D. Preuß, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament*, BWANT 92, 1972, 12.

42 H.D. Preuß, *Verspottung* (s. Anm. 41), 13f.

43 W.H. Schmidt, *Einleitung in das Alte Testament*, 31985, 141.

44 R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments*, 41989, 123.

tices and conceptions that the nomists rejected as foreign had been Israelite before the Exile. The pre-exilic conceptions over many phenomena are often positive, whereas the nomists term them illegitimate and foreign“<sup>45</sup>.

Ähnlich verorten sich Vertreter des Blockmodells, die von einer vorexilischen Entstehung eines großen Teils des DtrG ausgehen, sei es nun mit hiskijanischer oder joschijanischer Datierung. Sie sehen die deuteronomistischen Kultnotizen in einer relativen Zeitnähe zu der bezeichneten vorexilischen Königszeit entstanden und damit mit geringem Fiktionalitätsgrad. Die Polemik bezieht sich auf religionsgeschichtliche Sachverhalte in vorexilischer Zeit; sie ist antikanaanäisch oder antiassyrisch orientiert. Mit zunehmender Entfernung von den Ereignissen in den exilischen und nachexilischen Bearbeitungen nehmen der Realitätsbezug ab und die Konstruktion zu.

Alternativ wird etwa für die exilischen Bearbeitungen ein Bezug jenseits der Königszeit angenommen. So sieht Rainer Albertz in Korrektur zu der traditionellen Verortung der Bezugswelten der deuteronomistischen Texte die Verhältnisse der Exilszeit als eigentlichen Hintergrund: „Man mag diese Einseitigkeit (scil. mit der auf die Exklusivität der YHWH-Verehrung abgehoben wird) z.T. in den Erfordernissen der exilischen Gegenwart der Dtr begründet sehen, in der der Synkretismus erneut auflebte und nach Fortfall des einenden staatlichen Bandes die religiöse Identität der Judäer durch Arrangements und Mischehen mit den umliegenden und einsickernden Volksschaften bedroht war“<sup>46</sup>. „Als Minorität in fremdreligiöser Umwelt lebend, waren die Exulanten ständig mit der Gefahr des Synkretismus konfrontiert, zumal sie sich im öffentlichen Leben kaum den babylonischen Ritualen, Götterprozessionen und Gottesvorstellungen ganz entziehen konnten“<sup>47</sup>. Es sind die aktuellen „Überfremdungsängste“<sup>48</sup>, die die Deuteronomisten treiben. Trotz dieser Sorge um die exilische Gegenwart bleibt der meiste Teil der deuteronomistischen Polemik ohne konkreten Bezug. Lediglich die Auseinandersetzung mit Baal und Aschera/Astarte könnte nach Albertz auf die Verehrung eines Götterpaares in exilischer Zeit Bezug nehmen. „Ansonsten entspringt der pauschale Synkretismusvorwurf eher einer theologischen Theorie als wirklichen religionsgeschichtlichen Tatbeständen“<sup>49</sup>. Der Bezug der dtr Kultnotizen hat sich damit verschoben. Er zielt nicht mehr auf eine Beschrei-

45 J. Pakkala, *Intolerant monolatry* (s. Anm. 20), 220.

46 R. Albertz, *Religionsgeschichte* (s. Anm. 12), 402.

47 R. Albertz, *Die Exilszeit*. 6. Jahrhundert v. Chr., *Biblische Enzyklopädie* 7, 2001, 220.

48 R. Albertz, *Exilszeit* (s. Anm. 48), 222.

49 R. Albertz, *Religionsgeschichte* (s. Anm. 12), 404.



bung der Vergangenheit, sondern beschreibt abgesehen von einem hohen Grad der Konstruktion und Fiktion Gefährdungen der exilischen Gegenwart der Deuteronomisten.

Ein solcher Bezugsrahmen ist schwer denkbar, wenn weite Teile der deuteronomistischen Tradition nachexilisch verortet werden. So zielt die deuteronomistische Kultpolemik etwa bei Ernst Würthwein auf die Reinheit des zweiten Tempels: „Hier soll nicht einfach Vergangenes geschildert werden, was ja nur sehr wenig anschaulich geschähe, sondern den ein paar Generationen nach 587 lebenden Judäern bewußt gemacht werden, daß es gilt, den für den Jahwedienst allein bestimmenden und allein legitimen Tempel in Jerusalem rein zu halten von allen heidnischen Greueln. Es soll nicht Wissen über frühere Ereignisse vermittelt, sondern zu gegenwärtigem Verhalten aufgerufen werden“<sup>50</sup>. „Zu dem Ungehorsam gegen Jahwes Gebot gehört nach einer DtrN-Schicht speziell die Hinwendung zu anderen Göttern und die Übernahme der Bräuche fremder Völker“<sup>51</sup>. Es handelt sich um eine literarische Fiktion, deren religionsgeschichtlicher Wert weniger als gering ist. Der konkrete Hintergrund bleibt blass: „In dieser durch ihre Phraseologie besonders charakteristischen DtrN-Schicht ist unüberhörbar die Warnung eingeschlossen, sich nicht fremden Einflüssen, woher sie auch kommen mögen, in der Gottesverehrung (und wahrscheinlich auch darüber hinaus) zu öffnen“<sup>52</sup>. Welcher Art diese »fremden Einflüsse« sind, führt Würthwein nicht aus. Dass sich die deuteronomistische Kultpolemik auf einen realen Synkretismus in nach-exilischer Zeit bezieht, findet sich auch bei Reinhard Gregor Kratz, doch auch dort bleibt die religionsgeschichtliche Konkretion eher blass und schemenhaft: „In der Überlieferung, auf der das Judentum basiert, wandelte sich die Religion des Alten Israel in eine Religion des Gesetzes. Sie war keineswegs für alle Teile des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels verpflichtend. Die harsche Kritik am Fremdgötterkult im Land, die den vorexil. Propheten seit Mose in den Mund gelegt wird und bis in nach-exil. Zeit nicht verstummt, und der jüd. Tempel auf der Nilinsel Elephantine, der seit dem 7./6. Jh. bestand, im Jahre 410 v. Chr. auf Betreiben der äg. Chnum-Priester zerstört und mit Wissen der Jerusalemer Priester wieder aufgebaut wurde, sprechen für sich“<sup>53</sup>. Der knappe und unvollständige Blick auf die Entwicklung der Diskussion zeigt eine zunehmende Spätdatierung des ersten Gebots und der

50 E. Würthwein, Die Bücher der Könige (s. Anm. 21), 499.

51 E. Würthwein, Die Bücher der Könige (s. Anm. 21), 500.

52 E. Würthwein, Die Bücher der Könige (s. Anm. 21), 500.

53 R.G. Kratz, Art.: Kult (s. Anm. 24), 33.

literarischen Durchsetzung des Ausschließlichkeitsanspruchs YHWHs. Damit fällt die vorexilische Auseinandersetzung um kultische Installationen, fremde Götter und um die Partnerin an YHWHs Seite *de facto* aus. *External evidence* und literarische Bezüge hingegen treten immer weiter auseinander. Der in der differenzierten Berücksichtigung des außerbiblischen Befundes in den achtziger Jahren erreichte Fortschritt droht wieder verloren zu gehen. In der Spätdatierung von Fremdgötterverbot und Bezugswelt der deuteronomistischen Polemik ist insgesamt ein Dilemma zu erkennen: Für die vorexilische Zeit führt der archäologische, ikonographische und epigraphische Befund einerseits auf einen begrenzten Polytheismus (zumindest mit Baal, Aschera, El, astralen und lunaren Größen usw.) und andererseits auf eine Monolatrisierung der Religion Judas im 7. Jh. Dagegen fehlt – nach Ansicht der jüngeren und jüngsten Hypothesen – von dieser Entwicklung in der Literatur jede Spur. Gesucht wird eher nach einer kurzen, aber heftigen Auseinandersetzung um die Ausschließlichkeit YHWHs in frühnachexilischer Zeit. Dort sollen mit Bezug auf nachexilische Synkretismen und die Profilbildung der YHWH-Religion Bilderverbot und Erstes Gebot in all ihren Varianten erst entstanden sein. Gegen diese Hypothese jedoch steht der religionsgeschichtliche, literarische, archäologische, ikonographische und epigraphische Befund in der Provinz *Jehûd*. Weder sind die Himmelskönigin, Tammus, Sakkut und Kewan persische Gottheiten, noch ist die Polemik gegen Astralkulte in persischer Zeit sinnvoll zu platzieren. Von Aschera fehlt bislang in nachexilischer Zeit nahezu jede Spur<sup>54</sup> und Sonnenwagen wie *k'marîm* Priester passen allgemein anerkannt besser in die spätvorexilische als in die nachexilische Zeit<sup>55</sup>. Es bleibt doch darüber hinaus unbestritten, dass Deuteroseja, P und späte Texte des Deuteronomiums zum monotheistischen Bekenntnis gefunden haben und sie sich darin von der breiten Masse deuteronomistischer Texte unterscheiden. Auch dass die nachexilische Prophetie in Bezug auf die Durchsetzung des Ausschließlichkeitsanspruchs radikal anders gelagert ist als die „vorexilische“, ist doch im Großen und Ganzen nicht in Frage zu stellen. Die Religion in nachexilischer Zeit ist in Bezug auf die Anfechtungen der Ausschließlichkeit YHWHs deutlich geringeren „Gefährdungen“ ausgesetzt als die spät-

54 Vgl. dazu C. Frevel, YHWH und die Göttin bei den Propheten. Eine Zwischenbilanz, in: Der eine Gott (s. Anm. 1), 49-77.

55 Vgl. zuletzt M. Arneth, Die antiassyrische Reform Josias von Juda. Überlegungen zur Komposition und Intention von 2 Reg 23,4-15, ZAR 7 (2001), 189-216.

vorexilische. „Throughout the Second Temple period our sources indicate an exclusive worship of Yhwh and an aniconic cult“<sup>56</sup>.

Nach wie vor ist die Beobachtung Ephraim Sterns in der Tendenz richtig, dass in Juda die Evidenz für eine maßgebliche Beeinflussung durch die phönizisch geprägte persische, edomitische oder phönizische Religion in archäologischer wie ikonographischer Hinsicht nahezu fehlt. „Since the beginning of the Persian period, in all the territories of Judah and Samaria, there is not a single piece of evidence for any pagan cults“<sup>57</sup>. „This totally contradicts our observation concerning the final stage of the Judean monarchy“<sup>58</sup>.

Herbert Niehr vermutet in seiner Skizze zu den religiösen Verhältnissen der nachexilischen Zeit zwar eine Kontinuität, muss aber ebenfalls eingestehen, dass die Evidenz dafür nicht vorhanden ist: „What can be said about the gods and goddesses venerated next to YHWH in the Second Temple? Is it a reasonable view to believe that their cult had been abolished together with the destruction of the First Temple? Certainly not! But, unfortunately, we do not have at our disposal any primary evidence tackling this subject“<sup>59</sup>. Zuletzt hat Rüdiger Schmitt die schmale Befundlage für Jehûd referiert und konstatiert: „Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass sich größere perserzeitliche Deposita von Tonplastik tatsächlich nur außerhalb Jehuds fanden“<sup>60</sup>. An fünf Orten koinzidieren sog. Jehûd-Stempel mit einer signifikant geringen Anzahl von Terrakottabuchstücken, nämlich in *Tell Ġazari/Geser*, *Ĥirbet Šālih/Rāmat Rāhēl*, Engedi, *Tell en-Našbe/Mizpa* und *Tell es-Sulṭān/Jericho*. Daraus will Schmitt auf eine Kontinuität zur vorexili-

56 L.L. Grabbe, *Judaic religion in the Second Temple period. Belief and practice from the Exile to Yavneh*, 2000, 219; vgl. ders., *A history of the Jews and Judaism in the Second Temple period*. 1. Yehud. A history of the Persian province of Judah, *Library of Second Temple Studies* 47, 2004.

57 E. Stern, *Archaeology of the land of the Bible*. 2. The Assyrian, Babylonian and Persian periods. 732-332 BCE, *The Anchor Bible reference library*, 2001, 479. Vgl. auch ders., *Religion in Palestine in the Assyrian and Persian Periods*, *OTS* 42 (1999), 253-255: „in the area of the country occupied by Jews, not a single cultiv figurine has been found!“ (254). Vgl. schon ders., *What happened to the Cult Figurines*, *BAR* 15 (1989), 22-29. Vgl. mit dem selben Ergebnis die Studie von R. Kletter, *Judean Pillar-Figurines and the Archaeology of the Goddess Asherah*, 1996, 40.79.

58 E. Stern, *Archaeology* (s. Anm. 57), 488.

59 H. Niehr, *Religio-Historical Aspects of the 'Early Post-Exilic' Period*, in: B. Becking u. M.C.A. Korpel (Hgg.), *The crisis of Israelite religion. Transformation of religious tradition in exilic and post-exilic times*, *OTS* 42, 1999, 228-244. 239.

60 R. Schmitt, *Gab es einen Bildersturm nach dem Exil? Einige Bemerkungen zur Verwendung von Terrakottafigurinen im nachexilischen Israel*, in: R. Albertz u. B. Becking (Hgg.), *Yahwism after Exile: Perspectives on Israelite Religion in the Persian Era*, *STAR* 5, 2003, 186-198, 190.

schen Kultpraxis schließen<sup>61</sup>. Doch reicht dafür die ausgesprochen schmale Evidenz aus, oder ist es eher der (berechtigte) Widerstand gegen die Rede von einem »Bildersturm« im frühnachexilischen Juda, der zur Annahme einer Kontinuität führt?

Nimmt man die vorherigen Überlegungen zusammen, so lässt sich als Fazit festhalten: Es gibt keine bruchlose Kontinuität zwischen exilischer und nachexilischer Zeit. Ein zur Königszeit vergleichbarer Bezugsrahmen für die deuteronomistischen Fremdgöttertexte ist in der nachexilischen Zeit nicht gegeben. Der *monolatric turn* in der außerbiblischen Evidenz in der persischen Provinz Jehud darf nicht einfach überspielt werden, sondern muss ausgewertet werden. In dem Auseinandertreten von literargeschichtlichen Hypothesen zu deuteronomistischen Texten und Textanteilen einerseits und der Religionsgeschichte der frühnachexilischen bis vorhellenistischen Zeit liegt eine erhebliche methodische Schwäche der jüngsten Diskussion.

### 3. Methodische Anmerkungen

Der generelle „Nomismus“ in Fremdgötterfragen, die Marginalisierung religionsgeschichtlicher Argumentationen und der *external evidence*, die methodische Vorordnung der Redaktionsgeschichte und der Rückgang der Arbeit mit Primärdaten führen zu literarischen Globalhypothesen und einer Schiefelage in der Religionsgeschichte. Daher scheinen mir einige methodische Anmerkungen zur gegenwärtigen Lage notwendig. Diese sind zum Teil Selbstverständlichkeiten und vor etwa 10 Jahren intensiv diskutiert worden, haben aber offenbar nicht nachhaltig genug den kritischen Umgang mit deuteronomistischen Texten beeinflusst.

1. Die Unterscheidung von Primär- und Sekundärquellen ist richtig und sollte zum Allgemeingut gehören. Dabei kann „kein seriöser Historiker ... auf die Sekundärquellen nur deshalb verzichten, weil sie von den Primärquellen nicht ganz genau bestätigt werden“<sup>62</sup>. Diese basale Einsicht scheint mir zunehmend wieder aus dem Blickfeld zu geraten. Das Verhältnis der beiden Evidenzen zueinander bleibt in der historischen Analyse oft ungeklärt<sup>63</sup>. So kann

61 Vgl. R. Schmitt, *Bildersturm* (s. Anm. 60), 192.198.

62 C. Uehlinger, *Gab es eine joschijanische Kultreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum*, in: W. Groß, (Hg.), *Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“*, *BBB* 98, 1995, 57-89.81.

63 Uehlinger spricht von „fragiler Indizienkombinatorik“ (Kultreform [s. Anm. 62], 81), was zwar treffend die Unsicherheit beschreibt, aber von einer Krioteriologie ebenfalls weit entfernt ist.

aufgrund des Fehlens archäologisch-epigraphischer Evidenz nicht auf die Nicht-Existenz geschlossen werden und erst recht nicht ein Sachverhalt literarisch für sekundär erachtet werden. Mit *argumenta e silentio* wird man keine Geschichte schreiben dürfen. Es ist ferner ungeklärt, inwieweit Texte sich mit dem durch die historischen Primärquellen Erhobenen decken müssen. Eine Freiheit in der Wahl der Formulierung, Stoßrichtung und auch historischen Treffsicherheit muss zugestanden bleiben. Die literaturwissenschaftlichen Begriffe Fiktion, Konstruktion o.ä. sind in der religionsgeschichtlichen Diskussion deshalb m.E. derzeit deutlich unterbestimmt. Daneben muss eingefordert werden, dass der ikonographische und epigraphische wie der archäologische Befund differenziert wahrgenommen und in der Diskussion berücksichtigt wird. Es kann nicht angehen, angesichts der vielfältigen polytheistischen Spuren bis in die späte Königszeit in Figurinen, Kultständen, Siegeln, Inschriften und Heiligtümern eine nahezu dominante YHWH-Monolatrie zu behaupten und dagegen für die nachexilische Zeit, wo die archäologische Referenz für einen Polytheismus nahezu ausfällt ist, einen florierenden Bezugspunkt der deuteronomistischen Polemik anzunehmen. Diese offensichtliche Diskrepanz zwischen literarischem und archäologischem Befund ist methodisch suspekt und defizitär. Das Ziel muss eine Konvergenz beider Ebenen sein.

2. Die zunehmende Spätdatierung der Auseinandersetzung mit Fremdgöttern und ihren Kulturen wird nahezu vollständig über den Sprachbeweis belegt. Die Datierung über den Sprachbeweis in deuteronomistischen Texten wird aber zur problematischen *petitio principii*, wenn weder die Referenzgröße dessen, was anfänglich deuteronomistisch genannt werden soll, klar umrissen ist, noch statistische Grundsätze beachtet werden. Der Sprachbeweis kann die Last einer Spätdatierung nie alleine tragen. Das wurde in den 90er Jahren angesichts des „Pan-Deuteronomismus“ intensiv diskutiert<sup>64</sup>. Als Beispiel nehme ich erneut Pakkalias „Intolerant Monolatri“ von 1999. Aufgrund von sprachlichen Parallelen in späten Texten datiert bei Pakkala ein Text „spät“. Dass dafür die statisti-

<sup>64</sup> Vgl. z.B. N. Lohfink, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur. Band 3, SBAB 20, 1995; W. Groß (Hg.), Jeremia (s. Anm. 62); S. Deck, Wortstatistik – ein immer beliebter werdendes exegetisches Handwerkszeug auf dem (mathematischen) Prüfstand, BN 60 (1991), 7-12; A.D. Forbes, A Tutorial on Method: A Guide for the Statistically Perplexed, in: D.N. Freedman (Hg.), Studies in Hebrew and Aramaic orthography, Biblical and Judaic studies 2, 1992, 17-35, vgl. auch L.S. Schearing u. S.L. McKenzie (Hgg.), Those elusive Deuteronomists. The phenomenon of pan-Deuteronomism, JSOTS 268, 1999, 67-82.

sche Basis in der Regel nicht ausreicht, wird methodisch kaum bedacht. Die Möglichkeit, dass ein geprägter Sprachgebrauch *seinen Ursprung* in dem untersuchten Text hat, kommt gar nicht in den Blick. So entsteht schnell ein Sog spät-dtr Texte, die jeden der untersuchten Texte in einem sprachlichen Strudel in Datierungstiefen ziehen. Wie zirkulär dabei die Argumentation ist, lässt sich am Beispiel des ersten Dekaloggebotes zeigen. Dort gelingt es Pakkala nicht, aufgrund später Parallelen eine spätdtr nomistische Datierung abzusichern. Also wird die Beweisführung umgekehrt: „As seen in the other analyses, passages which use the vocabulary or otherwise depend on the first commandment may be regarded as nomistic or later. If the first commandment had been inserted into Dt much earlier than the nomists, one would expect some pre-nomistic passages, at least in Dt, to refer to it. This not being the case, one may suspect that the first commandment and thus the whole Decalogue is a late comer to Dt.“<sup>65</sup>. Weil das erste Gebot im Deuteronomium nicht zitiert wird oder dessen Phraseologie kaum aufgenommen wird, muss es einem äußeren Wachstumsring des Deuteronomiums zugewiesen werden. „The phraseology suggest that the first commandment derives from the nomists“<sup>66</sup>. Dass dieser Schluss methodisch nicht gedeckt und sicher nicht mit der dtr Phraseologie zu begründen ist, bedarf hingegen kaum eines Nachweises. Die *vice versa* Formulierung macht deutlich, dass es um das argumentative Abwägen geht und sich eine Sicherheit mit den uns zur Verfügung stehenden methodischen Mitteln und Quellen kaum erreichen lässt. Das bedeutet umso mehr, dass die Argumente und Kriterien offen gelegt werden müssen.

3. Die dritte methodische Bemerkung ist noch selbstverständlicher: Aus einer Spätdatierung eines Textes ergibt sich nicht zwingend die Ahistorizität des in ihm Erzählten – verständlicherweise nicht für die Zeit, in der erzählt wird, aber auch nicht für die Zeit, *von* der erzählt wird. So mag es sein, dass die Erwähnung von Astralkulturen spät ist, jedoch ihre Existenz im 8./7. Jh. wahrscheinlich. Umgekehrt ergibt sich aus der erwiesenen oder vermuteten Ahistorizität nicht zwingend die Spätdatierung. Aus der Ahistorizität der Vernichtung der Baalspropheten unter Jehu in II Reg 10 ergibt sich nicht, dass die Erzählung frühnachexilisch sein muss. Das führt zu der Frage, was denn die Kriterien für die Historizität einer religionsgeschichtlichen Notiz sein können. Methodisch fehlen der Exegese ausreichend sichere Kriterien für die Bestimmung des Grads der Fiktionalität in historischen Texten. Dieses Dilemma lässt sich nicht

<sup>65</sup> J. Pakkala, Intolerant Monolatri (s. Anm. 20), 66.

<sup>66</sup> J. Pakkala, Intolerant Monolatri (s. Anm. 20), 71.

schnell lösen, sondern bedürfte einer eingehenderen Beschäftigung. Vorläufig und unvollständig lassen sich m.E. grob drei Kriterien benennen, die für eine Tendenzentscheidung ausreichen sollten: Ein Plausibilitätskriterium, ein Differenzkriterium und ein Konvergenzkriterium.

(a) Zunächst einmal muss eine historische Plausibilität gegeben sein. So hat z.B. die Zerstörung des Baalsaltars in der Richterzeit (Jdc 6,25-30) aufgrund der historischen Rahmendaten weit weniger Plausibilität als die Entfernung von Sonnenwagen im Jerusalemer Tempel (II Reg 23,11). Ebenfalls ist die Anweisung zur militärentstirpation von Kultobjekten (Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3; II Reg 23,14) als real gemeinte und, auf welche Fremdvölker im Lande auch immer gerichtet, kaum historisch plausibel und mit dem innenpolitischen Verhalten Israels kompatibel, sondern hat viel eher literarischen Wert. Dagegen ist die Rückführung einer Maßnahme des assurfrendlichen Manasse unter Joschija im Tempel Jerusalems (II Reg 21,7/II Reg 23,6) religionsgeschichtlich plausibler. Ein anderes Beispiel für das *Plausibilitätskriterium* ist II Reg 18,4 – eine Stelle, die in jüngster Zeit späte deuteronomistische Bearbeitung unterstellt wird<sup>67</sup>. Dort wird vorausgesetzt, dass dem Nechuschtan genannten Kultobjekt durchgehend Opfer gebracht wurden, weshalb es jetzt – in einem Atemzug mit Höhen, Masseben und Ascheren – genannt und entfernt werden konnte. Mose wird durch die Entfernung des »altehrwürdigen« Gegenstandes zweifellos diskreditiert, zumal er als Initiator des Nechuschtan (Num 21,7) mit keinem Wort entschuldigt wird. Es ist m.E. wenig plausibel, denselben nomistischen Deuteronomisten eine enge Bindung an die Tora des Mose zu unterstellen und ihnen gleichzeitig die in der Beseitigung Nechuschtan II Reg 18,4 gegebene Kritik an Mose zuzuschreiben. Damit ist zwar ein früh- oder gar vordtr Kontext der Stelle keinesfalls erwiesen, jedoch durchaus plausibler als die Gleichzeitigkeit mit Stellen, denen die mosaische Autorität alles bedeutet. Ein letztes Beispiel für das Plausibilitätskriterium soll II Reg 23,7 darstellen. Der Hinweis auf die Umgestaltung der Räumlichkeiten, die vor Joschija dem Ascherakult zugewiesen worden sind, spiegelt, was auch immer konkret hinter der Maßnahme stehen mag, ein Zurückdrängen des Ascherakultes<sup>68</sup>. Diese konkrete Maßnahme ist – angesichts des Fehlens der Evidenz für einen Ascherakult in frühnachexilischer Zeit und der nicht mehr gegebenen ökonomischen Hintergründe einer Tempelwirtschaft – als Fiktion oder Konstruktion deutlich weniger plausibel.

67 Vgl. z.B. J. Pakkala, *Intolerant monolatry* (s. Anm. 20), 167f.; R. Achenbach, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, BZAR 3, 2003, 350.

68 Vgl. dazu ausführlich C. Frevel, *Aschera* (s. Anm. 7), 680-699.

(b) Das *Differenzkriterium* bezieht sich auf die literarische Ebene. Die Stellen, die in hohem Maße pauschal, undifferenziert und formalisiert sind, dürften als solche kaum einen historischen Sachverhalt kennzeichnen. „Die Israeliten taten, was dem Herrn mißfiel, und dienten den Baalen“ (Jdc 2,13, vgl. 3,7) oder „Sie errichteten Masseben und Ascheren auf jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baum“ (II Reg 17,10) machen so pauschale Angaben, dass dahinter allerhöchstens ein Reflex auf eine kultische Praxis stehen könnte. So wird man sich aus literarischer Sicht zunächst auf die Stellen konzentrieren, die sich von den standardisierten Vorwürfen des Fremdgötterdienstes abheben. Hier wäre umgekehrt der plausible Nachweis der Fiktionalität erfordert, um diesen Stellen die Historizität abzuspüren.

(c) Am wichtigsten erscheint mir das Konvergenzkriterium. Nur das kann sinnvoll als historisch beansprucht werden, was dem außerbiblischen Befund aus Religionsgeschichte, Archäologie, Ikonographie und Epigraphie nicht widerspricht. Grundsätzlich sind die Sachverhalte als historisch plausibler anzusehen, die dem Befund der Primärquellen konvergieren. Berücksichtigt man z.B. die Astralsymbolik in der Ikonographie, dann ist der Bezug der Rede vom Himmelsheer für das 8./7. Jh. deutlich plausibler als für das 5./4. Jh., wo in der Glyptik Judas keine astrale Symbolik mehr nachzuweisen ist. Für das 6. Jh. und erst recht für das folgende 5. Jh. ist ein deutliches Zurücktreten der Astralsymbolik in der Glyptik festzustellen. Zwar gibt es nach Keel/Uehlinger „unter Leuten, die vermutlich in direktem Kontakt mit der babylonischen Administration standen oder selbst dazu gehörten eine gewisse Permanenz astralkultischer Vorstellungen in der frühen EZ III“<sup>69</sup>, doch fällt auf, dass bisher aus dem jüdischen Kernland Siegel mit Astralsymbolik fehlen<sup>70</sup>. Das mag nun mit der Fundsituation begründet werden. Dagegen hat Christoph Uehlinger m.E. zu recht auf die Referenzkorpora der Bullae aus dem Anfang des 6. Jh. aus Juda verwiesen, wo Astralsymbolik fehlt<sup>71</sup>.

Wie auch immer man diesen Befund bewertet – und ich neige nicht dazu, ihn als *Folge der Reformmaßnahmen Joschijas* zu deuten – fehlt doch der Annahme, die deuteronomistischen Kultnotizen bezögen sich auf Synkretismen der Exilszeit und der nachexilischen Zeit, die materielle Basis. Wenn auch kein ursächlicher Zusammenhang dieses Befundes mit der Kultreform Joschijas gegeben ist, so muss

69 O. Keel u. C. Uehlinger, *Göttinnen* (s. Anm. 12) 432 (Satz umgestellt).

70 Eindeutige Sonnensymbolik findet sich nur auf wenigen Siegeln, GGG 382 (rudimentär mit einer Sonnenscheibe über einem Löwen [?]) und einem aramäisch beschrifteten Königsstempel GGG 383 aus Engedi, wo ein solarer Himmelsgott durch die geflügelte Sonnenscheibe repräsentiert wird.)

71 Vgl. C. Uehlinger, *Kultreform* (s. Anm. 62).

doch in Betracht gezogen werden, dass es eine auffallende Konvergenz zu einigen der Maßnahmen Joschijas gibt, die eine Kultreform in spätvorexilischer Zeit plausibilisieren, weil ihr ein späterer Haftpunkt fehlt. Das betrifft vor allem II Reg 23,11, die Entfernung der Sonnenwagen aus dem Außenbereich des Tempels. Die Formulierungen sind ungewöhnlich und entsprechen nicht deuteronomistischer Konvention<sup>72</sup>. Die Sonnenwagen des Schamasch im Tempel von Jerusalem machen nur im 7. Jh. einen Sinn, wie zuletzt M. Arneth mit Bezug auf C. Uehlinger noch einmal bestätigt hat<sup>73</sup>. Es ist daher vollkommen unplausibel, die Referenz eines solchen Textes in exilischer oder nachexilischer Zeit zu postulieren, und es wird schwer, ihn als Fiktion in nachexilischer Zeit zu kennzeichnen<sup>74</sup>. Das zumindest müsste mit guten Gründen abgesichert werden und die sehe ich bisher nicht. Der Verweis auf die formelhafte Rede in Dtn 4,19 oder 17,3, die sicher nicht vorexilisch sind, sondern in fortgeschrittenen Stadien der Deuteronomismusentwicklung entstanden sind, macht die nachexilische Zeit als Hintergrund für die Auseinandersetzung mit Astralkulten und ihren Elementen nicht wesentlich plausibler, wenn der ikonographische Befund auf die spätvorexilische Zeit weist.

4. Die derzeit diskutierten Spätdatierungen des ersten Gebots gehen allesamt von drei gleichen Voraussetzungen aus: (a) Das Deuteronomium ist spät zu datieren und die Idee der Kultzentralisation frühestens exilisch, (b) die Kultzentralisation Joschijas ist weitestgehend ahistorisch und nicht mit dem Zurückdrängen von Fremdgötterkulten verbunden. (c) Die Forderung nach Kultreinheit und

72 So bereits H. Spieckermann, Juda unter Assur in der Sargonidenzeit, FRLANT 129, 1982, 107 und ihm zu Recht folgend viele andere.

73 M. Arneth, Reform (s. Anm. 55); ders., „Sonne der Gerechtigkeit“. Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72, BZAR 1, 2000, 165-169.207.

74 Das zeigt sich deutlich an den Problemen, die Pakkala mit dem Reformbericht hat. Dort sieht er sich gezwungen, an einem dtr Grundtext des Reformberichtes festzuhalten, der II Reg 23,8.11.12 umfasst. In diesem Grundtext aber sieht er aufgrund der *petitio principii* „Spätdatierung des Ersten Gebots“ keine Maßnahmen gegen andere Götter: „The writer was angered by the violation of Yahwe's Temple (23:4a,11-12a) and the competition posed to it by the *במור*. ... The attack on the other gods has later buried the fact that the Temple is the leading theme and motif of the writer“, J. Pakkala, Intolerant monolatry (s. Anm. 20), 180. Abgesehen davon, dass die Gründe für die Abgrenzung des Torsos Vv. 8.11f. nicht einleuchten, wird das Potential von V. 11 deutlich unterbestimmt. Denn dass die Sonnenwagen mit Šamaš in Verbindung zu bringen sind, dürfte inzwischen zum Konsens gehören. Dann aber ist die Maßnahme nicht nur ein antiassyrischer Reformakt, sondern zugleich ein Akt gegen die Präsenz und Verehrung *anderer* Götter im Jerusalemer Tempel. Ferner wird man Pakkala fragen müssen, wie er die „anderen Götter“ sowohl von den Altären der Dächer als auch von den Torheiligtümern plausibel fernhalten will.

Kultreinheit sind voneinander getrennt zu betrachten und die Kultreinheit wird der Kultzentralisation zeitlich nachgeordnet<sup>75</sup>.

M.E. sind alle drei Voraussetzungen zu hinterfragen. Schon das Zurückgehen der Heiligtümer in der Eisen IIB und IIC-Zeit lässt fragen, ob die Zentralisation auf Jerusalem nicht schon vorexilisch weitestgehend oder *de facto* abgeschlossen war. Dass die Idee der Kultzentralisation seit 701 v. Chr. einen plausiblen historischen Rahmen vorfindet, sollte ebenso wenig wie die monoyahwistische Stoßrichtung des Š<sup>e</sup>ma' Dtn 6,4 außer acht gelassen werden<sup>76</sup>. An einem begründeten Minimum der Reform Joschijas II Reg 23,5.6f\*.11.12 ist m.E. nach wie vor plausibel festzuhalten. Die künstliche Trennung von Kultreinheit und Kulteinheit schließlich ist zwar auf den ersten Blick methodisch sinnvoll, sachlich aber nicht konsequent durchführbar. Der Konzentration des YHWH-Kultes auf Jerusalem inhäriert ein Moment der Reduktion des Polytheismus per se. Bezogen auf Fremdgötterkulte wie auf den YHWH-Kult liegt die Kultreinheit zumindest in Teilen in der Konsequenz der Kulteinheit. Auch in der wie auch immer historisch zu bewertenden Kultreform Joschijas lassen sich beide Aspekte nur *künstlich* voneinander trennen (vgl. II Reg 23,5.8). Was aber noch wichtiger ist: Aus der methodischen Unterscheidung lässt sich nicht ein zeitliches *Nacheinander* von Kulteinheit und Kultreinheit ableiten. Dieses ergibt sich zwar im Blick auf die Schichtung des Deuteronomiums, doch bleibt die Trennung *zeitlich* gesehen relativ. Sie kann jedenfalls nicht die erst spätdeuteronomistische Datierung jeglicher Auseinandersetzung mit den Fremdgöttern begründen.

5. Die Texte müssen differenziert wahrgenommen werden, sowohl synchron wie diachron. Dann zeigen sich vollkommen unterschiedliche religionsgeschichtliche Profile der deuteronomistischen Kultpolemik. Darin liegt eine Arbeit, die bisher nur in Ansätzen in

75 Vgl. dazu vor allem die jüngsten Publikationen von R.G. Kratz und E. Aurelius, dazu die Angaben o. in Anm. 23 und 24.

76 Hier sind im Zuge der Spätdatierung des Fremdgötterverbotes in jüngster Zeit wieder Zweifel geäußert worden. So z.B. von J. Pakkala, Intolerant monolatry (s. Anm. 20) 73-85, dessen Interpretation, Dtn 6,4-9\* beziehe sich auf YHWH als „Nationalgott Israels“ und einzige Gruppengröße von E. Aurelius zu Recht als „banal“ kritisiert wird (Ursprung [s. Anm. 20], 5). Allerdings ist Aurelius' Vorschlag eines Bezuges auf YHWH als den einen Gott von Nord- und Südreich nur insofern plausibler, als es sich um eine Variante der monoyahwistischen Interpretationslinie handelt. Eine monoyahwistische Stoßrichtung, wie sie m.E. derzeit immer noch plausibel ist, setzt zwar einen monolatrischen Hintergrund für das Bekenntnis nicht zwingend voraus, ist aber recht wahrscheinlich. Vgl. zum Zusammenhang von »Einzigkeit« und Loyalitätsforderung E. Zenger, Monotheismus (s. Anm. 1), 38-43.

Angriff genommen worden ist, m.E. aber ein dringendes Desiderat der Forschung darstellt<sup>77</sup>. Es ist eine Binsenweisheit, dass die Auseinandersetzung mit den anderen Göttern und ihren Kulturen bunt und vielfältig ist, dass sie vielfach nicht einer religionsgeschichtlichen Realität entspricht, sondern eine bestimmte Funktion im Geschichtsaufriß der Deuteronomisten wahrnimmt. Dabei liegen die Stellen aber nicht immer auf derselben Linie und oft auch nicht auf derselben Ebene und auch das muss bei der Bewertung und diachronen Einordnung berücksichtigt werden. Die synchrone Differenzierung kann inhaltlich oder formal erfolgen. Kriterien für eine Gruppierung wären etwa der Grad der Polemik gegenüber den anderen Göttern, die Systemreferenz, d.h. die Frage, ob es um ein binnenreligiöses (Israel) oder ein fremdreligiöses Element der anderen Völker geht, und als drittes Kriterium die narrative Gestalt.

Es fällt z.B. auf, dass im Textbereich des DtrG *narrative Passagen* neben kurzen Notizen stehen. Es sind dies – lassen wir die Episode vom „goldenen Kalb“ am Horeb Dtn 9f. und die längeren legislativen Passagen in Dtn 13 und 17,2-7 einmal aus<sup>78</sup> – die Erzählung von dem Einreißen des Baalsaltars durch Gideon (Jdc 6,25-30), die Erzählung vom umfallenden Bild Dagon aufgrund der Präsenz der Lade (I Sam 5,1-5), der Götterwettstreit auf dem Karmel (I Reg 18,18f.21-40), die Befragung des Baal-Zebub aus Ekron durch Ahasja (II Reg 1), die Revolution Jehus (II Reg 10,18-29) und schließlich die länger erzählte Kultreform Joschijas (II Reg 23). Auffallend ist, dass diese Texte – abgesehen von dem „Bericht“ über die Kultreform, der aus dem Rahmen der Erzählstücke auch formal heraus fällt – auffallend wenig mit der sonstigen deuteronomistischen Phraseologie vernetzt sind. Zugleich muss auffallen, dass diese Texte *nicht* auf derselben Ebene argumentieren. Die Frage um die Kompetenz YHWHs in II Reg 1 ist vollkommen anders gelagert als die Zerstörung des Baalsaltars und die Erzählung vom Götterwettstreit zwischen YHWH und Baal in I Reg 18 wiederum anders als die Erzählung vom umfallenden Götterbild I Sam 5,1-5. Diese Er-

77 Das gilt insbesondere auch im Blick auf die Debatte um die implizite Intoleranz des biblischen Monotheismus (vgl. J. Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, 2003, 36 u.ö.), auf die an anderer Stelle ausführlicher einzugehen ist. Die heftige Kritik von Seiten der Alttestamentler betont in variierender Form, dass die biblischen Belege zu religiös motivierter Gewalt differenziert zu bewerten sind, vgl. zuletzt: E. Zenger, *Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld von Gewalttätigkeit und Gewaltverzicht*, in: P. Walter (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der Dreieine Gott*, 2005, 39-73.

78 Jdc 17 ist inpolemischer Gestalt und eine Größe *sui generis*.

zählungen sind weder zur selben Zeit noch in denselben Kreisen entstanden.

Neben die Erzählungen treten Stellen und Passagen, die der *Periodisierung* der Geschichte in Zeiten des Gehorsams und des Ungehorsams dienen, wie augenfällig Jdc 2,11-19, die Höhenkultformel einschließlich der auf Joschija zielenden und damit zeitlich gliedernden Aussagen „Nur die Kulthöhen verschwanden nicht“ (I Reg 14,5; 22,44; II Reg 12,4; 15,4.35) oder „nur die Aschere blieb in Samaria stehen“ (II Reg 13,6), die Referenz auf die »Sünde Jerobeams«, aber auch die Reflexion über den Untergang des Nordreiches II Reg 17 oder die Exilsankündigungen im Deuteronomium „anderen Göttern dienen zu müssen“ (Dtn 4,28; 8,19; 28,36.64) und die Fiktion der Bücher Dtn-Jdc, erst der Kontakt mit den Göttern des Landes hätte Israel von YHWH abgebracht (Dtn 29,24-26; 30,17; 31,16f.; Jos 23,7; Jdc 2,11-19). Damit verbunden ist die Vorstellung, diese fremden Größen sollten militant extirpiert werden (Ex 34,13; Dtn 7,5.25; 12,31; Jdc 2,1-3). Andere Konzepte kennen zusätzlich eine Fremdgötterphase in Ägypten (Jos 24,2.14f) oder das Hinzu kommen von »Neulingen, die erst vor kurzem gekommen waren«, »Götter aus Luft«, die Israel Dtn 32,16-18 verehrt. Noch subtiler wird die Periodisierung auf der synchronen Ebene, wenn man die Bezugssysteme mit einbezieht. Auch in der Gruppe der periodisierenden Belege ist auf den ersten Blick überdeutlich, dass die Stellen *nicht* auf derselben Ebene liegen und differenziert werden muss. Unterschiedliche Bezugssysteme stehen nebeneinander oder greifen nur zum Teil ineinander. Eine Zuweisung »spätdtr« oder »nomistisch« hilft hier wohl kaum weiter.

Daneben gibt es gliedernde und *klammernde Belege*. Schon H. Spieckermann ist aufgefallen, dass die singularischen Astarte-Stellen in I Reg 11,5.33; II Reg 23,13 und die Pluralbelege Jdc 2,13; 10,6; I Sam 7,3f. und I Sam 12,10 in einem engen Bezug aufeinander stehen und die Richterzeit als »Astartezeit« markieren<sup>79</sup>. Gleiches habe ich für Aschera und die Verteilung der Singular und Pluralbelege nachweisen können<sup>80</sup>. Ein subtiles literarisches Spiel klammert sowohl das Nord- als auch das Südreich mit Pluralbelegen ein und verteilt die Singularbelege gezielt auf wenige Reform- und Gegenreformkönige. Das sieht auf den ersten Blick vollkommen geplant und wenig vertrauenserweckend für eine historische Rückfrage aus. Doch schaut man die Stellen im Einzelnen an, fällt unmittelbar

79 H. Spieckermann, *Juda* (s. Anm. 72), 210-213, vgl. C. Frevel, *Aschera* (s. Anm. 7), 459f.986.

80 Vgl. C. Frevel, *Aschera* (s. Anm. 7), 551-555.986.

auf, dass diese nicht auf einer Ebene liegen. Die Information, dass Maacha wegen eines angefertigten *מַפְלֵצֶת לְאִשְׁרָה* ihres Amtes enthoben wurde (I Reg 15,13), ist vollkommen anders gelagert als die Zusammenstellung von Baal, Aschera und Himmelsheer in II Reg 23,4. Auch hier muss demnach differenziert werden zwischen kompositioneller Funktionalisierung der Fremdgötterpolemik und ihrem religionsgeschichtlichen Zeugniswert.

Das letztere deutet die Unterscheidungskategorie zwischen pauschalen und formalisierten Deuteronomismen und konkreten detaillierten Informationen an. Die auf den YHWH-Brandopferaltar in Jerusalem bezogene Stelle Dtn 16,21f. ist nicht auf die gleiche Ebene zu stellen wie Ex 34,13 oder Dtn 7,5. Das wird in nahezu allen neueren Untersuchungen übersehen, so dass Dtn 16,21, das spätdtr wirklich keinerlei Sinn macht, unter die Räder der intoleranten Fremdgöttervernichtung von Dtn 7,5 und 12,3 gerät<sup>81</sup>. Ähnlich wirkt sich die mangelnde Differenzierung zwischen konkreten Notizen auf der einen und formelhafter Vernichtung auf der anderen Seite aus. Zwar ist Konkretion oder Individualisierung ebenso wenig untrügliches Merkmal der Historizität wie formelhafte Formulierung literarische Fiktion nahe legt, doch ist doch nicht zu leugnen, dass die Belege auf unterschiedlichen Ebenen liegen. Es gibt widerständige Momente, die eine nachexilische »Erfindung« etwa der Entfernung des Nechuschtan (II Reg 18,4), des Zurücknehmens der vorjoschianischen Aufwertung des Ascherakultes (II Reg 23,7) oder der Entfernung der Sonnenwagen aus dem Vorhof (II Reg 23,11) nicht plausibel scheinen lassen.

## Schluss

Die zuletzt vorgetragene methodische Forderung nach stärkerer Differenzierung betrifft nicht nur die religionsgeschichtlichen Sachverhalte, sondern auch die Texte. Das *Šema'*, die Rede von der Eifersucht

YHWHs oder auch das Fremdgötterverbot der Dekaloge liegen eben nicht auf der selben Ebene wie die Ankündigung, dass es keinen Gott außer YHWH gibt, den es zu verehren lohnt und dessen Verehrung bundestheologisch geboten ist. *Der literargeschichtliche Befund wirft mindestens ebenso so viele Fragen auf wie der religionsgeschichtliche.*

Bevor diese Fragen nicht geklärt oder zumindest offen diskutiert sind, sollten an den Umgang mit Fremdgöttern in den verschiedenen deuteronomistischen Büchern und Schichten keine allzu weit reichenden diachronen Theorien geknüpft werden. Dringende Desiderate sind eine klassifizierende Systematik auf der einen Seite und religionsgeschichtlich übergreifende Untersuchungen der Religion Israels in staatlicher und substaatlicher Zeit auf der anderen Seite. Die dort religionsgeschichtlich vorangetriebenen Kenntnisse sind mit den literarischen zu vernetzen. Wir stehen zwar am Ende des Deuteronomistischen Geschichtswerks in Noth'scher Prägung, aber immer noch am Anfang der Auflösung der darin verborgenen religionsgeschichtlichen Paradigmen.

81 Einige Beispiele: Schon bei E. Otto, Das Deuteronomium im Pentateuch und im Hexateuch, FAT 30, 2000, 113, wird 16,21 der DtrD-Redaktion zugewiesen und bei J. Pakkala (Monolatry [s. Anm. 20], 185) wird Dtn 16,21 mit Verweis auf Dtn 7,5 und 12,3 als nomistisch eingestuft. E. Aurelius, Ursprung (s. Anm. 20), 20, mit Verweis auf J.C. Gertz, Die Gerichtsorganisation Israels im deuteronomischen Gesetz, FRLANT 165, 1994, 52-59. Nur unter der Voraussetzung einer Spätdatierung von Dtn 16,21 ist die Aussage von E. Aurelius möglich, dass die Kultzentralisation „andere Kulte und andere Götter ... weder bekämpft noch überhaupt erwähnt“ (ebd. 9). Zur Begründung der Frühdatierung und Abgrenzung von Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3 vgl. C. Frevel, Aschera (s. Anm.7), 164-249.