

Religiöse Konvivenz, Religionsfreiheit und Monotheismus im Alten Testament¹

KIM STRÜBIND

1 Ein anachronistische Frage

Das Thema meines Vortrags muss sich gleich zu Beginn den Vorwurf des Anachronismus gefallen lassen. Wer käme ernsthaft auf den Gedanken, das Alte Testament als ein frühes Dokument der Religionsfreiheit zu bezeichnen? Die Einwände sind schnell bei der Hand, wenn man sich den heutigen Umfang der grundrechtlich garantierten Religionsfreiheit vor Augen führt. Nach Art. 4 des Grundgesetzes ist sie Teil der allgemeinen Meinungsfreiheit, deren religionsrechtliche Bedeutung sich in den ersten beiden Abschnitten des Artikels zeigt:²

1. Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.
2. Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.

Hinzu kommen weitere, Bestimmungen, etwa Art. 7 des Grundgesetzes, der im Abs. 3 den Religionsunterricht an staatlichen Schulen garantiert. Des Weiteren übernimmt das Grundgesetz in Art. 140 uneingeschränkt die umfangreiche Konkretisierung der Religionsfreiheit aus der Weimarer Reichsverfassung (Art. 136–141).³

1 Um das Kapitel 5 erweiterter Vortrag, gehalten im Rahmen des Symposions der GFTP zum Thema „Religionsfreiheit“ am 10. Oktober 2020 in der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona.

2 Vgl. die aktuelle Fassung des GG unter <https://www.bundestag.de/gg>.

3 Dazu gehören folgende Bestimmungen: Artikel 136 (Weimarer Verfassung): (1) Die bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten werden durch die Ausübung der Religionsfreiheit weder bedingt noch beschränkt. (2) Der Genuss bürgerlicher und staatsbürgerlicher Rechte sowie die Zulassung zu öffentlichen Ämtern sind unabhängig von dem religiösen Bekenntnis. (3) Niemand ist verpflichtet, seine religiöse Überzeugung zu offenbaren. Die Behörden haben nur soweit das Recht, nach der Zugehörigkeit zu einer Religionsgesellschaft zu

Die *positive* Religionsfreiheit zielt vor allem auf das Recht, sich eine religiöse Meinung zu bilden und sie zu nach außen zu vertreten; ferner die Bekenntnisfreiheit und das damit einhergehende Recht, nach eigenen religiösen Überzeugungen zu leben. Als *negative* Religionsfreiheit beinhaltet sie auch das Recht, keiner Religion anzugehören und religiöse Bekenntnisse nicht nur abzulehnen, sondern diese auch zu kritisieren. Daher können Lehrkräfte auch nicht verpflichtet werden, als „Fachfremde“ konfessionellen Religionsunterricht zu erteilen und müssen im Bedarfsfall ihre Zustimmung dazu geben.⁴

Die Spurensuche nach einem toleranten Umgang mit religiöser Pluralisierung scheint für das Alte Testament freilich wenig aussichtsreich zu

fragen, als davon Rechte und Pflichten abhängen oder eine gesetzlich angeordnete statistische Erhebung dies erfordert. (4) Niemand darf zu einer kirchlichen Handlung oder Feierlichkeit oder zur Teilnahme an religiösen Übungen oder zur Benutzung einer religiösen Eidesform gezwungen werden. – Artikel 137 (WRV): (1) Es besteht keine Staatskirche. (2) Die Freiheit der Vereinigung zu Religionsgesellschaften wird gewährleistet. Der Zusammenschluss von Religionsgesellschaften innerhalb des Reichsgebiets unterliegt keinen Beschränkungen. (3) Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes. Sie verleiht ihre Ämter ohne Mitwirkung des Staates oder der bürgerlichen Gemeinde. (4) Religionsgesellschaften erwerben die Rechtsfähigkeit nach den allgemeinen Vorschriften des bürgerlichen Rechtes. (5) Die Religionsgesellschaften bleiben Körperschaften des öffentlichen Rechtes, soweit sie solche bisher waren. Anderen Religionsgesellschaften sind auf ihren Antrag gleiche Rechte zu gewähren, wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten. Schließen sich mehrere derartige öffentlich-rechtliche Religionsgesellschaften zu einem Verbandsverband zusammen, so ist auch dieser Verband eine öffentlich-rechtliche Körperschaft. (6) Die Religionsgesellschaften, welche Körperschaften des öffentlichen Rechtes sind, sind berechtigt, auf Grund der bürgerlichen Steuerlisten nach Maßgabe der landesrechtlichen Bestimmungen Steuern zu erheben. (7) Den Religionsgesellschaften werden die Vereinigungen gleichgestellt, die sich die gemeinschaftliche Pflege einer Weltanschauung zur Aufgabe machen. (8) Soweit die Durchführung dieser Bestimmungen eine weitere Regelung erfordert, liegt diese der Landesgesetzgebung ob. – Artikel 138 (WRV): (1) Die auf Gesetz, Vertrag oder besonderen Rechtstiteln beruhenden Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften werden durch die Landesgesetzgebung abgelöst. Die Grundsätze hierfür stellt das Reich auf. (2) Das Eigentum und andere Rechte der Religionsgesellschaften und religiösen Vereine an ihren für Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und sonstigen Vermögen werden gewährleistet. – Artikel 139 (WRV): Der Sonntag und die staatlich anerkannten Feiertage bleiben als Tage der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung gesetzlich geschützt. – Artikel 141 (WRV): Soweit das Bedürfnis nach Gottesdienst und Seelsorge im Heer, in Krankenhäusern, Strafanstalten oder sonstigen öffentlichen Anstalten besteht, sind die Religionsgesellschaften zur Vornahme religiöser Handlungen zuzulassen, wobei jeder Zwang fernzuhalten ist. Vgl. <http://www.verfassungen.de/de19-33/verf19-i.htm>; zum Hintergrund: <https://www.ekd.de/100-jahre-weimarer-verfassung-kirche-staat-48428.htm>; *Erich Geldbach*, Vom Obrigkeitsstaat zum demokratischen Rechtsstaat. Die Denkschrift von Hugo Preuß und der Ausschuss zur Verbreitung des Entwurfs einer Verfassung mit Blick auf die religiösen Fragen, in: ZThG 25 (2020), 37–108.

4 Für Niedersachsen vgl. *Niedersächsisches Kultusministerium*, Runderlass des Kultusministeriums vom 10.5.2011 – 33-82105 (SVBl. S. 226). Sollten sie im Laufe ihres Lebens ihre Kirche verlassen oder aus Gewissensgründen die Lehre ihrer Kirche ablehnen, besteht für sie keine dienstliche Verpflichtung, weiterhin Religionsunterricht zu erteilen. Umgekehrt bedürfen sie für einer Vokation durch die zuständige Landeskirche bzw. durch die katholischen Ordinariate.

sein. Das Gründungsdokument von zumindest zwei der drei monotheistischen Weltreligionen scheint sich modernen Anfragen an ein Recht auf Religionsfreiheit zu versperren. Das liegt nicht an einer religiösen Homogenität der verhandelten Kontexte, sondern an der Tabuisierung religiöser Räume außerhalb der Jahwe-Verehrung und die aus ihr abgeleitete „Götzenpolemik“. Um es unverblümt zu sagen: Ist ein solches Vorhaben nicht aussichtslos?

Dieser Frage soll nachgegangen werden, indem zunächst die besonderen historisch-kulturellen Bedingungen Israels in altorientalischer Zeit und der „Mindset“ der religiösen Wirklichkeit im Alten Israel benannt werden. Ein Gang durch die Religionsgeschichte der Jahwe-Verehrung schließt sich an, von den polytheistischen Anfängen, die auch im Alten Testament Spuren hinterlassen haben, bis hin zu den wirkungsgeschichtlich einflussreichen religiösen Reformen, die sich durch dramatische politische Veränderungen ergaben und weit in die nachexilische Zeit und in das Judentum hineinreichen. Woher kommt Jahwe und wie verändert sich sein Wirkungsbereich und seine Wahrnehmung im Leben seines Volkes Israel? Welche Auswirkungen hatten die Wende zur Monolatrie und später zum Monotheismus im Blick auf die bunte religiöse Alterität in Israels Umwelt? Hinsichtlich des im Raum stehenden Vorwurfs, die Jahwe-Religion erreiche mit ihrem bedingungslosen Postulat der Alleinverehrung ein gefährliches Ausmaß an Intoleranz und Gewaltaffinität sollen schließlich zwei prominente Kritiker zu Wort kommen, der Ägyptologen und Kulturwissenschaftler Jan Assmann und der Philosoph Peter Sloterdijk. Die von Ihnen angestoßenen Fragen sind nach wie vor herausfordernd und nötigen – wie die von Ihnen sezierten Bibeltexte – zu Antworten.

Am Ende sollen einige Thesen stehen, die den Ertrag sichern und die Ergebnisse bündeln. Wer wenig Zeit zum Lesen hat, mag sich damit begnügen und diese auf sich wirken lassen. Sie verstehen sich als Anhaltspunkt für weiterführende Diskussionen über „Religionsfreiheit im Alten Testament“.

Die Frage nach der aktiven oder passiven Religionsfreiheit erweist sich für das Alte Testament nun schon deshalb als anachronistisch, weil ein weltanschaulich indifferenter Staat geschichtlich noch in weiter Ferne lag. Ganz anders sieht die Sache freilich aus, wenn wir statt von Religionsfreiheit in modernen Rechtssystemen von religiösen Alteritäten und ihrer wechselseitigen Duldung bzw. ihrer Konvivenz in kulturell multiethnischen Gebieten wie im Alten Israel sprechen. Sieht man sich den Umgang mit religiösen Einsichten und Praktiken an, die

in den altorientalischen Texten als fremd oder deviant (d. h. von einer normierenden religiösen Mehrheitsgesellschaft abweichend) wahrgenommen werden, zeigen sich durchaus nachdenkenswerte Züge. Auch wenn das Alte Testament über andere Gottheiten manchmal wenig Schmeichelhaftes zu sagen weiß, ist eine eindeutige Antwort keineswegs so einfach. Gewiss stößt man im Alten Testament auch auf Formen von Fremdenfeindlichkeit, die freilich nicht rassistisch begründet werden, sondern primär mit der Angst um die Unversehrtheit des Jahwe-Glaubens und den Schrecken des Exils verbunden sind.⁵ Ängste vor einer religiösen Unterwanderung (oder wie es der politisch fragwürdige Begriff „Überfremdung“ ausdrückt) sind auf dem Hintergrund der Geschichte altorientalischer Kulturen nicht unbekannt und auch nicht einfach das Produkt amorpher oder spekulativer Aversionen und dumpfer Vorurteile. Assimilationsprozesse, politische Abhängigkeiten und das Ringen um politische und religiöse Selbstbestimmung stellen aufgrund der besonderen geografischen Lage Israel-Judas⁶ eine der entscheidenden Triebkräfte der (Religions-)Geschichte Israels dar.⁷ Wo aufgrund von Bedrohungsszenarien das Bedürfnis nach einer Profilierung der eigenen Identität entsteht, aktivieren sich Abgrenzungsmechanismen von ganz alleine. Eines ihrer Ergebnisse ist der alttestamentliche Kanon.

Auch im alten Orient kennt man Globalisierungsprobleme als Folge der Entstehung von Großreichen. Es ist daher kein Zufall, dass die Anfänge der „Jahwe-Allein-Bewegung“ mit dem Propheten Hosea als ihrem frühen Exponenten⁸ in die Zeit der assyrischen Bedrohung im

5 Vgl. *Kim Strübind*, *Fremdheit, Exil und Diaspora im Alten Testament. Eine alttestamentliche Spurensuche aus aktuellem Anlass*, in: *ZThG* 21 (2017), 27–54.

6 Vgl. dazu: *Ernst Axel Knauf*, *Die Umwelt des Alten Testaments* (NSKAT 29), Stuttgart 1994.

7 Vgl. die vorzügliche Darstellung der Geschichte Israel von *Christian Frevel*, Stuttgart 2018, insbesondere die Ausführungen zur Königszeit in Israel und Juda; ferner *Klaas R. Veenhof*, *Geschichte des Alten Orients bis zur Zeit Alexanders des Großen* (GAT 11), Göttingen 2001.

8 Vgl. dazu *Manfred Weippert*, *Synkretismus und Monotheismus in Israel. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel* (1990), in: *ders.*, *Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext*, Tübingen 1997, 1–24, hier 21 f. *Michaela Bauks*, Art. „Monotheismus“ (WiBiLex), Kap. 3.3: „Gleichzeitig formiert sich auch die ‚JHWH-Allein-Bewegung‘, als deren exponiertester Anhänger der Schriftprophet Hosea anzusehen ist (vgl. Hos 13, 4). Dieser deutete die aggressive assyrische Invasionspolitik als Strafe JHWHs für die Untreue des Volkes Israel seinem Gott JHWH gegenüber, seit es ‚aus der Knechtschaft Ägyptens‘ in das Land gekommen war. Hosea dringt auf eine ‚religionsinterne Grenzziehung, die als Abgrenzung nach außen interpretiert wird‘ [...]. Er deklariert die mantischen Praktiken, Götterbilder und Opferkulte Israels, die seit Jahrhunderten im Land beheimatet waren, als Elemente von Fremdgötterkulten und verlangt ihre Ausrottung, um die Alleinverehrung JHWHs durchzusetzen“ (<https://www.bibelwissenschaft.de/>

8. Jahrhundert v. Chr. fallen.⁹ Die Expansionsbemühungen der Assyrer waren dabei nicht nur politischer, sondern auch religiöser Natur: Sie verstanden ihre Eroberungskriege – vorzugsweise in Mesopotamien und Richtung Westen bis nach Unterägyptern – sowie die Eingliederung der unterworfenen Gebiete in das assyrische Provinzialsystem auch als Ausweitung des Machtbereichs ihres Nationalgottes Assur und dessen sakraler Weltordnung, deren Garant der assyrische König war.¹⁰

Freilich führte die Dominanz von Großreichen nicht automatisch zu gravierenden Identitätsproblemen, wie man an der Jahrhunderte währenden Herrschaft der Ägypter über den Pufferstaat Kanaan¹¹ und später der Meder und Perser sieht, die in den Satrapien eine zweckorientiert-pragmatische und permissive Religionspolitik verfolgten und lokale religiöse Kulte förderten (oder zumindest tolerierten), auch wenn die neuere Forschung an diesem Punkt skeptischer geworden ist.¹² Nicht umsonst kommen die persischen Könige im Alten Testament vergleichsweise gut weg (mit Ausnahme ihrer Karikatur im Buch Esther). Kyros II. wird bei Deuterjesaja gar als Messias bezeichnet (Jes 44, 28; 45, 1-7), dessen Edikt die Rückkehr von Teilen der jüdischen Bevölkerung nach Juda ermöglichte (2 Chr 36, 22, Esr 1, 1-4). Konflikte entstehen aber dort, wo kulturelle oder religiöse Alleinvertretungsansprüche formuliert werden oder aufeinanderprallen, die sich alternativ artikulieren, was kulturelle Brückenstaaten wie Israel und Juda als Schmelztiegel heterogener Kulturen belastete: Jahwe oder Assur? Jahwe oder Baal? Der babylonischen Gott Marduk oder der Gott Israels? Und später: Der dreieine Gott der Christen oder der Allah der Muslime? Der Kampf der Kulturen ist alt,

wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/monotheismus-at/ch/fob9310ab0465c8138284b6067c408ef/ [letzter Aufruf, 07.09.2021]).

9 Vgl. *Antoon Schoors*, Die Königreiche Israel und Juda im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr. Die assyrische Krise (BE 5), Stuttgart u. a. 1998; *Frevel*, Geschichte, 270–300; *Christoph Levin*, Das Alte Testament, München 2018.

10 Vgl. *Schoors*, Königreiche, 98–100; *Veenhof*, Geschichte, 225 ff. – Die assyrischen Eroberungsfeldzüge hatten also durchaus etwas „Missionarisches“, das man als Kulturimperialismus bezeichnen kann. Ein ganz ähnliches Phänomen lässt sich später in den sogenannten Makkabäerkriegen feststellen: der politischen „Überfremdung“ durch Alexander den Großen und seine Nachfolger folgt eine kulturelle und religiöse, deren Höhepunkt die Plünderung des Jahwe-Tempels in Jerusalem und dessen Transformation in ein Heiligtum des Gottes Zeus darstellte, was die Makkabäerkriege auslöste (vgl. *Frevel*, Geschichte, 369–393).

11 Vgl. ebd., 45–48.

12 Vgl. ebd., 331 f. (mit weiterführender Literatur). „Festzuhalten ist jedoch, dass eine religiöse Zentralisierung nicht als Herrschaftsmittel eingesetzt wird, um das persische Reich zu einen. Der dominanten persischen Internationalisierung steht ein kultureller und religiöser Regionalismus als Gegengewicht gegenüber. Die ‚Toleranz‘, die dort endet, wo die Loyalität gegenüber dem Großkönig infrage gestellt wird, ist Teil der politischen Strategie der Perser“ (ebd., 332).

aber er ist – und gerade das lässt sich am Alten Testament zeigen – nicht unausweichlich. „Die“ Ansicht des Alten Testaments gibt es wie so oft auch in der Frage nach religiöser Toleranz und Konvivenz heterogener religiöser Lebenswelten nicht. Wer die Bibel ernst und bei ihrem Wort nehmen möchte, sollte beachten, dass sie in unterschiedlichen Kontexten auch Unterschiedliches zu sagen weiß.¹³

2 Religiöse Intoleranz und Götzenpolemik im Alten Testament

Im juristisch einklagbaren Sinn kann von einem individuellen Recht auf aktive oder gar passive Religionsfreiheit im Alten Orient keine Rede sein. Sie ist ja bekanntlich auch erst in einem mühsamen und von Gewalt geprägten historischen Prozess über die Aufklärung in unseren Breiten heimisch geworden. Und noch heute ist strittig, wie weit sie geht und welche höheren Grundrechte ihr gegenüber zu veranschlagen sind, wie etwa der nicht abreißende „Kopftuchstreit“ seit Ende der 90er Jahre in Deutschland zeigt. Einen religiös bzw. weltanschaulich neutralen modernen Rechtsstaat suchen wir in der Bibel und in den umliegenden Kulturen vergeblich. Im Gegenteil: Was wir als „Staat“ bezeichnen, wurde im Alten Testament zunächst durch das Königtum und später durch eine priesterliche Hierarchie verwaltet, was sich als eine im höchsten Maße religiös parteiliche Regierungskunst erwies. Jeder König ist von Gott eingesetzt, gilt als dessen irdische Verkörperung oder als sein „Sohn“ (vgl. Ps 2, 7). Er ist, wie zahlreiche altorientalische Texte zeigen, unmittelbar für die Durchsetzung des göttlichen Rechts der eigenen Staatsgottheit gegenüber verantwortlich.¹⁴ Das gilt nicht nur für Jahwe, den Gott und Gesetzgeber Israels, sondern auch für alle umliegenden Herrschaftsgebiete und Königtümer, selbst für regionale und Stadtkönige.¹⁵

13 Dabei mag die Unterscheidung von Normen und Werten hilfreich sein, wobei Erstere „stabiler“ sind als Letztere. Werte sind bestenfalls „Normen auf Zeit“ und ergeben sich aus den Bedingungen und Erfahrungen konkreter Lebenskontexte, während Normen fixe formative Grundüberzeugungen formulieren, die sich in den eher volatilen und zeitabhängigen Werten entfalten.

14 Vgl. *Guido Pfeifer*, Gerechtigkeit aus der Perspektive der altorientalischen Rechtsgeschichte, in: *Markus Witte* (Hg.), Gerechtigkeit, Tübingen 2012, 15–34; grundlegend: *Ulrich Manthe* (Hg.), Die Rechtskulturen der Antike. Vom Alten Orient bis zum Römischen Reich, München 2003; *Raymond Westbrook* (Hg.), A History of Ancient Near Eastern Law (Handbook of Oriental Studies, Bd. 1–2), Leiden/Boston 2003; *Claus Wilcke*, Das Recht. Grundlage des sozialen und politischen Diskurses im Alten Orient, in: *ders.* (Hg.), Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient. Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft, Wiesbaden 2007, 209–244.

15 Der bekannteste Rechtstext ist der Kodex der Hamurapi Stele aus dem 18. Jh. v. Chr. Vgl. *Jan Dirk Harke*, Das Sanktionensystem des Codex Hammurapi (Würzburger rechtswissen-

Jedes dieser Königreiche hatte seine eigene nationale Reichsgottheit, die eng mit der Königsfamilie verbunden und mit einer begrenzten räumlichen Wirksamkeit ausgestattet war, die freilich auch territorial verschoben und erweitert werden konnte. Dahinter steht die Vorstellung, dass die jeweils oberste Gottheit (oft, wenn auch nicht immer ist das zugleich der Schöpfergott) die Völker der Erde an ihn untergebene Gottheiten zuteilt und ihnen einen Herrschaftsraum zuerkennt. An der östlichen Mittelmeerküste, zu der auch Israel gehört, war dies traditionsgemäß der Gott El,¹⁶ wobei die Zuweisung eines Territoriums auch durch Wahl einer Gottheit erfolgen kann.¹⁷ Vorstellungen von der Erwählung Israels durch Jahwe finden sich z. B. in Dtn 7,6 ff.:

Denn du bist ein Volk, das dem Herrn, deinem Gott, heilig ist. Dich hat der Herr, dein Gott, ausgewählt, damit du unter allen Völkern, die auf der Erde leben, das Volk wirst, das ihm persönlich gehört. Nicht weil ihr zahlreicher als die anderen Völker wäret, hat euch der Herr ins Herz geschlossen und ausgewählt; ihr seid das kleinste unter allen Völkern. Weil der Herr euch liebt und weil er auf den Schwur achtet, den er euren Vätern geleistet hat, deshalb hat der Herr euch mit starker Hand herausgeführt.¹⁸

Gerade für ein multiethnisches Gebiet wie die östliche Mittelmeerküste der Levante mit ihren kleineren Königreichen wie Aram, Israel, Juda oder den phönizischen Küsten- und Philisterstädten, die Pufferstaaten zwischen den Großmächten in Ägypten, Mesopotamien, Kleinasien und des iranischen Hochlands bildeten und einer Vielzahl an religiösen Einflüssen ausgesetzt waren, war die Frage nach religiöser Koexistenz und dem Umgang mit einer Vielzahl an Gottheiten aus den unterschiedlichen Kulturräumen eine existenzielle Frage.¹⁹

Freilich ist man es bei einer *lectio continua* der Bibel gewohnt, von ihrer ersten Seite an Israels Gott als monotheistischen Alleinherrscher

schaftliche Schriften 70), Würzburg 2007; zur Übersetzung mit Einführung in den Text: Wilhelm Eilers, Codex Hammurabi. Die Gesetzesstele Hammurabis, Wiesbaden 2013 (1932).

16 Vgl. Herbert Niehr, Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr. (BZAW 190), Berlin/New York 1990; zum Verhältnis von Jahwe und El vgl. Römer, Erfindung, 84–96.

17 Vgl. dazu den grundlegenden Aufsatz von Weippert, Synkretismus, bes. 4–9.

18 Die Bibelzitate folgen, soweit keine eigene Übersetzung vorliegt – der Einfachheit halber der bewährten Revidierten Elberfelder Übersetzung.

19 Einen Überblick über die wechselvolle Religionsgeschichte der in Israel verehrten Gottheiten bietet das Standardwerk von Othmar Keel & Christoph Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (als Online-Ressource nach der 10. Auflage 2010 zugänglich über: https://www.zora.uzh.ch/id/eprint/410888/1/Keel_Uehlinger_GottinnenGottesymbole.pdf).

zu verstehen, demgegenüber alle anderen Gottheiten inexistent sind oder heidnische Zerrbilder darstellen, als die Paulus sie etwa zu Beginn des Römerbriefes skizziert (Röm 1, 22 f.). Der Apostel spiegelt damit das Bild wider, das das Judentum seiner Zeit im Blick auf die religiöse Welt außerhalb Israels hatte und das die überaus erfolgreiche Suggestion bedient, Israels Anfänge seien von Anfang an von einer monotheistischen Idee beseelt gewesen. Dieses Verständnis findet sich auch in der vor allem nach dem babylonischen Exil immer schärfer werdenden prophetischen Kritik an anderen Gottheiten, aus der sich die spätere Götzenpolemik des Alten Testaments ableitet. In einer aus der Exilszeit stammenden Polemik des fortgeschriebenen Jesajabuchs findet sich etwa die Stelle (Jes 44):

⁶So spricht der Jahwe, der König Israels und sein Erlöser, der Jahwe der (himmlichen) Heerscharen: Ich bin der Erste und bin der Letzte, und außer mir gibt es keinen Gott. ⁷Und wer ist wie ich? Er rufe und verkünde es und lege es mir dar! [...] ⁸Und ihr seid meine Zeugen: Gibt es etwa einen Gott außer mir? Es gibt keinen Fels, ich kenne keinen. ⁹Die Bildner von Götterbildern sind allesamt nichtig, und ihre Lieblinge sind nutzlos. [...] ¹¹ Auch die Kunsthandwerker (die sie herstellen) sind ja *nur* Menschen.

Im Nachgang ergießt sich dann in aller Schärfe eine Philippika gegen ikonische Götterbilder insbesondere der Babylonier. Dasselbe Holz, das ein Mensch selber anpflanze und hochziehe, werde einerseits dafür verwendet, um sich daran zu erwärmen oder um sich Essen zuzubereiten. „Und den Rest davon macht er zu einem Gott, zu seinem Götterbild. Er beugt sich vor ihm und wirft sich nieder, und er betet zu ihm und sagt: Errette mich, denn du bist mein Gott!“ (Jes 44, 17 und 14-18).

Wirkungsgeschichtlich wird auch das Erste Gebot des Dekalogs in diesem Sinne interpretiert: „Ich, Jahwe, bin dein Gott, der dich aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus geführt hat. Du sollst keine anderen Götter mir gegenüber haben“. Ebenso wird das sogenannte „Schma Jisrael“ aus Dtn 6, 1-4 heute in großer Selbstverständlichkeit als Glaubensbekenntnis Israels zum Monotheismus gedeutet: „Höre (i. S. v. gehorche) Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe ist (nur) einer!“ Freilich belegen gerade diese beiden Texte, dass der Monotheismus zur Zeit ihrer Abfassung noch in der Ferne liegt. Vielmehr setzen sie die Koexistenz des Bundesgottes Israels in einer polytheistischen Umwelt und das Vorhandensein anderer Gottheiten notwendigerweise voraus, wie auch die Namensbezeichnung „Jahwe“ zeigt: Götter, die Eigennamen tragen, tragen diesen ja, um sich von anderen Gottheiten unter-

scheidbar zu machen.²⁰ „Wenn es nur einen Gott gibt, warum sollte er einen Eigennamen haben?“²¹

Das Gebot der Alleinverehrung Jahwes ist im Alten Testament aufgrund einer ausgedehnten redaktionellen Aktivität, die diesen Gedanken in ältere Texte einträgt und neue Texte kreiert, weit verbreitet. Das Grundmodell entsteht bereits in vorexilischer Zeit unter den Königen Hiskia und Josia im ausgehenden 8. und 7. Jahrhundert v. Chr., deren Kultreformen zu einem „Urdeuteronomium“ führten, das vermutlich einmal durch Dtn 6, 4–6 als eine Art Prolog eingeleitet wurde.²² Immer wieder gilt seither der Verstoß gegen die Verehrung anderer Gottheiten oder auch nur deren Duldung als Sakrileg, das mit harten Strafen geahndet wird und aufgrund fortwährender „Vertragsverletzungen“ Israels mit innerer Notwendigkeit in die Katastrophe des babylonischen Exils und zum Verlust von Land und Tempel führte. Dies wird in einem großen narrativen Bogen erzählt, der sich vom Deuteronomium über das Richterbuch bis zu den Samuel- und Königebüchern zieht. Dies gilt insbesondere für das Deuteronomium und die vom Deuteronomium beeinflussten Bücher des Alten Testaments, die auf eine einflussreiche und anhaltende theologische Strömung zurückgehen, die in der Forschung aufgrund enger theologischer Verknüpfungen mit dem letzten Buch des Pentateuch auch die „Deuteronomisten“ genannt werden.²³ Es war diese deuteronomistische Strömung, die anfangen von der Regierungszeit des Königs Hiskia und Josia bis in die spätnachexilische Zeit dafür sorgte, Israels Verfehlungen gegenüber dem Alleinvertretungsanspruch Jahwes für die Ursache aller späteren politischen Katastro-

20 In den jüngeren Texten des Alten Testaments stößt man auf die Tendenz, den Gottesnamen Jahwe (ein Tetragramm aus den Konsonanten יהוה) durch ein Appellativum als eine Art Gattungsbegriff *sui generis* zu ersetzen, meist durch den ubiquitären Flächenplural „Elohim“ (אלהים), was die Bibel in gerechter Sprache reichlich unglücklich mit „die Gottheit“ wiedergibt, was aber der literarischen Absicht semantisch zuwiderläuft.

21 Thomas Römer, *Die Erfindung Gottes. Eine Reise zu den Quellen des Monotheismus*, Darmstadt 2018, 38. „Im Rahmen einer monotheistischen Konzeption ist es unpassend, dass der einzige Gott einen Eigennamen trägt, da man einen solchen ja nur braucht, um eine Gottheit von anderen zu unterscheiden“ (ebd., 39).

22 Vgl. Römer, *Erfindung*, 208–227; zur Entstehungsgeschichte des Deuteronomiums vgl. Georg Braulik, *Das Buch Deuteronomium*, in: *Erich Zenger & Christian Frevel u. a., Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart² 2012, 163–188.

23 Seit Martin Noth wird die narrative Kohärenz dieser Bücher mit ihrer thematisch degenerativen Progression als einer Unheilsgeschichte als „Deuteronomistisches Geschichtswerk“ (DtrG) bezeichnet. Zur Problemgeschichte und den Lösungsansätzen vgl. Thomas Römer, *Der Pentateuch. Das Buch Deuteronomium*, in: *Walter Dietrich u. a. (Hg.), Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart 2014, 155–166. Zum Urdeuteronomium (Dtn 6, 4–6[7]; 12–25) vgl. ebd., 166.

phen zu halten: Beginnend mit dem Richterbuch, das den ständigen „Abfall“ von Jahwe und der Verehrung anderer Gottheiten anprangerte. Das Grundmotiv zieht sich über die theologische Verarbeitung der Exilszeit bis in die spätnachexilische Zeit der Bücher Esra und Nehemia hin, die aus Furcht vor einer Wiederholung der traumatischen Exils Erfahrung jeglichen Kontakt mit anderen Gottheiten und schließlich sogar Ehen zwischen Juden und Nichtjuden verboten, um jede religiöse Kontamination zu vermeiden (vgl. Neh 13, 23-30). Texte wie diese sind nicht zuletzt für das Bild verantwortlich, das viele Menschen für „das Gottesbild des Alten Testaments“ halten: Die Vorstellung eines selbstreferenziellen, rachsüchtigen und auf Vergeltung bedachten absolutistischen Himmelsmonarchen, dessen erratische Unerbittlichkeit Israel das Fürchten und die Intoleranz gegenüber jeder Form von religiöser Alterität lehrt.

3 Vom Wettergott zum prämonarchischen Schöpfer

So wirkungsgeschichtlich prägend sich dieses Bild auch herausstellte, so anachronistisch und theologisch konstruiert ist es zugleich. Die heutige alttestamentliche Forschung formuliert ein ganz anderes Bild der Geschichte Israels, das sich nicht zuletzt auf eine Vielzahl archäologischer Funde stützt, die sich aus der Ikonographie (bildliche Darstellungen), der Glyptik (Schmucksteine) und der Epigraphik (Inschriften) ergibt, das in sich stimmig ist und dessen Spuren sich trotz redaktioneller Nachbearbeitung noch in den Texten des Alten Testaments finden. Es verweist auf eine lange polytheistischen Geschichte Israels, in der unterschiedliche Gottheiten mit abweichender örtlicher oder funktionaler Zuständigkeit weitgehend friedlich koexistierten und als Ensemble einen himmlischen Regierungsrat bildeten, der den irdischen Thronräten ähnelte. So sieht etwa der Prophet Micha Ben Jimla in 1 Kön 22, 13-28 Israels Gott von einer himmlischen Ratsversammlung umgeben, deren oberste Gottheit allerdings nicht mehr der eher inaktive Göttervater El (von dem sich der Name Isra-El ableitet),²⁴ sondern Jahwe ist. Eine ähnliche Vorstellung finden wir, wenn von den „Söhnen Gottes“ (Gen 6, 1-4; oder Hi 1, 6-12) die Rede ist, die eine Widerspiegelung irdischer Monarchien im transzendenten Götterhimmel darstellen. Bemerkenswert ist vor allem Ps 82, wo der (kanaanäische) Gott El der um ihn versammelten Götterschar eine „Standpauke“ hält, weil sie das Recht

²⁴ Vgl. Römer, Erfindung, 85 ff.

auf der Erde beugen würden: „Gott steht auf in der Versammlung der Götter, im Kreis der Götter hält er Gericht [..]. Wohl habe ich gesagt: Ihr seid Götter, ihr alle seid Söhne des höchsten. Doch nun sollt ihr sterben die Menschen soll stürzen wie jeder der Fürsten!“ Aufgrund des Versagens der nationalen Gottheiten

„[...] kann [El] daraufhin am Ende des Gebets Jahwe auffordern, den Völkern Recht zu sprechen, und ihm die Herrschaft über alle Nationen zuschreiben. Hier ist Jahwe auf dem Weg, der ihn schließlich an die Spitze des Pantheons führen wird. In dem spätvorexilischen Ps 89 ist er dann wohl bereits Oberhaupt der Götter, wie die Verse 6–8 zeigen: ‚Preisen möge der Himmel deine Wundertaten, Jahwe, ja, deine Beständigkeit die Versammlung der Heiligen. Ja, wer im Gewölk ist Jahwe gleich, gleicht Jahwe unter den Göttern? Gott ist furchterweckend in der Ratsversammlung der Heiligen, größer und furchtbarer als alle, die ihn umgeben.‘²⁵

Der Psalm schildert also die Aufstiegsgeschichte Jahwes innerhalb des Pantheons zur rechten Hand des Schöpfergottes El. Man muss sich das so vorstellen, dass die regionalen und Landesgottheiten der Herrschaft des obersten aber weitgehend inaktiven Gottes El²⁶ unterstellt waren, der zunächst noch nicht mit Jahwe identisch war. Der oberste Gott der Kanaanäer hieß also „El“ oder „Eljon“²⁷ und nannte die ihm untergebenen und von ihm gezeugten Gottheiten seine „Söhne“, die zugleich als eine Art exekutiver Ministerrat fungierten. Man stößt also in diesem Sektor der Götterwelt auf einen hierarchisch verfassten Polytheismus, an dem Israels Gott Jahwe ursprünglich partizipierte.

Daraus ergibt sich die Frage nach der Herkunft Jahwes und der ihm ursprünglich zugeschriebenen Eigenschaften.²⁸ Aufgrund älterer Texte war Jahwe ursprünglich wohl eine Wettergottheit,²⁹ wofür viele Indizien sprechen, die im Laufe der Zeit und als Konsequenz ihres Aufstiegs zur Nationalgottheit unter David und Salomo andere Gottheiten und deren Eigenschaften in sich integrierte.³⁰ Dass diese Deutung berechtigt ist, lässt sich vielfach zeigen: Jahwe ist ursprünglich – wie andere Vegetationsgottheiten – auf einem Berg beheimatet, „fährt auf Wolken-

25 Weippert, Synkretismus, 10. Übersetzung durch den Autor.

26 Vgl. Eckart Otto, Art. „El“, in: NBL I, Zürich 1991, 507f.

27 Vgl. Römer, Erfindung, 91–99; Otto, El, ebd.

28 Zur Etymologie vgl. Weippert, Jahwe, 39–42; Römer, Erfindung, 38–48. Michael Tilly & Wolfgang Zwickel, Religionsgeschichte Israels. Von der Vorzeit bis zu den Anfängen des Christentums, Darmstadt 2011, 74–82.

29 Vgl. Zwickel, Religionsgeschichte, 79f.; Matthias Köckert, Wandlungen Gottes im Alten Israel, in: BThZ 22 (2005), 3–36, hier 20f.

30 Vgl. Römer, Erfindung, 61f.; Manfred Görg, Art. „Jahwe“, in: NBL II, Zürich 1995, 260–266. Zur Geschichte der Gottesvorstellungen in Israel vgl. Köckert, Wandlungen, 3–36; Bernd Janowski, Art. „Gottesvorstellungen, I: AT“, in: HGANT (32012), 25–28.

wagen und kommt auf den Flügeln des Sturms“ daher (Ps 104, 3). Zudem wurde er zumindest zeitweise in einem Stierbild verehrt (die Stiere waren Ausdruck großer Kraft, mit denen die Wettergötter die Wolken bewegten), was auch zu seiner Darstellung in den Reichheiligtümern des Nordreichs führte.³¹ Das alles ist typisch für Wettergottheiten,³² was sich auch an der Art von Jahwes Auftretens in Ps 18 zeigt:

„Er neigte den Himmel und fuhr herab, zu seinen Füßen dunkle Wolken. Er fuhr auf dem Kerub und flog daher; er schwebte auf den Flügeln des Windes. Er hüllte sich in Finsternis, in dunkles Wasser und dichtes Gewölk wie in ein Zelt. Von seinem Glanz erstrahlten die Wolken, Hagel fiel nieder und glühende Kohlen. Da ließ der Herr den Donner im Himmel erdröhnen, der Höchste ließ seine Stimme erschallen. Er schoss seine Pfeile (= Blitze) und streute sie, er schleuderte Blitze und jagte sie dahin. (V. 10–15)

Das erinnert zugleich verblüffend an den semitischen Gott Baal, der wie ein Alter Ego Jahwes und später als dessen Konkurrent in biblischen Texten begegnet. Ursprünglich für den Norden Israels zuständig war sein Heimatberg nicht der Sinai/Horeb im Süden, sondern der Zaphon oder Nordberg (der heutige Hermon an der Grenze zu Syrien).³³ Im Nordreich Israel kommt es schließlich im 8. Jahrhundert zur Konfrontation, als das zunächst schiedlich-friedliche Miteinander der Religionspolitik der Könige Israels durch antagonistische Strömungen in Gefahr geriet. Im Unterschied zu El waren Wettergottheiten dynamisch und oft kriegerisch aktiv. Von daher lassen sich auch die frühen militanten Züge Jahwes erklären, auf die man im Alten Testament vielfach stößt und dessen Feldzüge wohl einmal in einem eigenen „Buch“ vermerkt waren (Num 21, 14).³⁴

Jahwe war jedenfalls nicht der erste und für lange Zeit auch nicht der einzige Gott, den Israel verehrte, wie bereits der Name Isra-El belegt. Inschriften bestätigen zudem, dass Namen mit dem theophoren Element Jahwes erst spät begegnen, während Baal- oder El-haltige Namen älter und längst verbreitet waren. Dies liegt nicht nur an der besonderen geografischen Lage Israels, das den Einflüssen aus seiner Umwelt und deren polytheistischen Kulturen ausgesetzt war. Es hat seinen tieferen Grund auch in der Grundstruktur von Religiosität im Alten Orient. Religion artikuliert sich in Israel und weiten Teilen des Fruchtbaren Halb-

31 Vgl. Ex 32, 1–6 als Prolepse der späteren Praxis im Nordreich Israel 1 Kön 12, 26–33. Der Stier konnte entweder als Postament oder als symbolische Repräsentanz von Wettergottheiten wie Baal oder Jahwe dienen.

32 Grundlegend dazu: Köckert, Wandlungen, 3–36.

33 Vgl. Römer, Erfindung, 47 f.; 131–136.

34 Vgl. Ex 15; 16; 17, 16 u. ö.

monds in dreifacher Gestalt:³⁵ als Familienregion in Form persönlicher Schutzgottheiten, in Form räumlich begrenzter regionaler (Stammes-) Kulte sowie als der mit der Monarchie eng verbundenem Kult der Staatsgottheit.³⁶ Aus ihnen leiten sich die persönlichen, die regionalen und die nationalen Gottheiten ab, die eben zu ganz unterschiedlichen „Theologien“ und religiösen Praktiken in alttestamentlicher Zeit führten.³⁷



Abb. 1: Dimensionen des Religiösen im Alten Orient und im Alten Testament

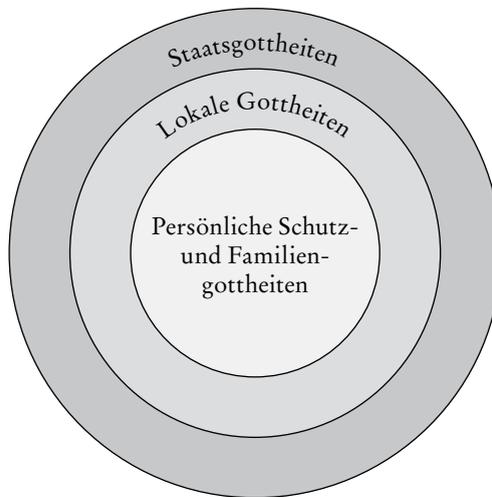


Abb. 2: Synchronie der Gottesverehrung im Alten Israel. Die konzentrischen Kreise belegen die Gewichtung: Während der Nationalgott in Jerusalem als Reichsgott dem Königshaus und dem Bestand des Staates zugeordnet war, standen die lokalen und die familieninternen Gottheiten den Menschen meist näher. Religionsgeschichtlich entwickelt sich eine Konvergenz der drei ursprünglich getrennten Ebenen unter der Führung Jahwes.

³⁵ Vgl. *Zwicker*, *Religionsgeschichte*, 78.

³⁶ Vgl. ebd., 76–78; *Köckert*, *Wandlungen*, 18 f.

³⁷ Vgl. dazu die Analyse und Taxonomie dieser Theologien von *Erhard S. Gerstenberger*, *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart u. a. 2001.

Auch in der Bibel stößt man auf Reflexe dieser dreifachen Staffellung der Religiosität. Etwa wenn Rachel die Götterbilder ihres Vaters Laban stiehlt, als sie mit Jakob auf der Flucht vor ihrem Vater war (Gen 31, 19 ff.). Die zahlreichen in Israel-Palästina gefundenen kleinen Figurinen mit Familiengottheiten, die vermutlich ursprünglich die Urahnen der jeweiligen Sippen darstellten und die im Unterschied zu den Orts- und Staatsgottheiten mobil waren, gehörten zu jenen familienbezogenen Fertilitäts- und Schutzgottheiten, die Rahel als vertrauten Ausdruck ihrer Familienreligion und als Garanten der Segensfülle in das für sie fremde Land ihres Mannes Jakob mitzunehmen gedachte.³⁸ Jahwe bietet sich Jakob auf seinem Weg in die Fremde und zurück ins verheißene Land als dessen persönliche Schutzgottheit an (Gen 28, 10-11; 35, 1-14), während er David als Dynastiegott des Staatswesens begegnet (2 Sam 7, 12-15), dem sein Nachfolger Salomo mit einem prächtigen Tempel ein nationales Kultsymbol schafft (1 Kön 6-8). Darüber hinaus ist Jahwe auch als Regionalgottheit belegt,³⁹ etwa durch die Inschriften, die ihn als „Jahwe von Samaria“, als „Jahwe von Jerusalem“ und auch als „Jahwe von Teman“ (in Edom) kennen.⁴⁰ Als Staatsgottheit war Jahwe „unbeweglicher“ und ortsgebunden. Der Weg Israels ins Exil und damit in ein fremdes Land bedeutete für die Betroffenen daher zunächst auch den Weg unter die Herrschaft anderer Götter.

Dabei können Gottheiten manchmal auch von der einen in die andere Funktion wechseln. Gerade die Geschichte des Jahwe-Kults zeigt das. Er wurde ursprünglich als eine lokale Gottheit vielleicht im nördlichen Sinai oder auf dem Gebiet der Midianiter (in Edom) verehrt.⁴¹ Von dort aus wurde er zum Sippen- oder Regionalgott Davids und seiner Familie in Bethlehem bzw. Hebron. Nach der Reichsgründung stieg er dann zur Dynastie- und Staatsgottheit des neuen Staates Israel-Juda auf.⁴² Aufgrund des anhaltenden ägyptischen Einflusses auf Jebus/Jerusalem war die Verehrung von Gestirnsgottheiten in Jerusalem längst etabliert, bevor David die Stadt zu seiner Residenz machte und sein Gott Jahwe zum Dynastiegott aufstieg. Darin könnte begründet sein, dass das spätere Jahwe-Heiligtum in Jerusalem am Ort eines älteren Tempels für den Sonnengott errichtet wurde, dem Jahwe vielleicht zunächst

38 Vgl. Köckert, Wandlungen, 7-9.

39 Vgl. Römer, Erfindung, 49-64; Köckert, Wandlungen, 10-13.

40 Belege bei ebd., 11.

41 Zur sog. Midianiterhypothese vgl. Römer, Erfindung, 65-83.

42 Vgl. ebd., 140-146.

unterstellt war.⁴³ Die Konkurrenz zwischen Jahwe und den Jerusalemer Staatsgöttern (Schalim; Zedek) mag vielleicht auch der Anlass dafür gewesen sein, dass David in dem älteren, von ihm übernommenen Heiligtum in Jerusalem zunächst zwei Hohepriester bestellte,⁴⁴ Abjatar und Zadok (1 Sam 22, 22 f.; 2 Sam 8, 17; 1 Kön 4, 4), bis sein Nachfolger Salomo Abjatar verbannte (1 Kön 2, 27).

Jahwe wurde in Jerusalem jedenfalls noch in der späteren Königszeit unter Hiskia mit dem vermutlich ägyptischen Sonnengott identifiziert,⁴⁵ was den anhaltenden Astralkult und die Solarisierung Jahwes belegt. Dies lässt sich anhand von Tonbullen mit dem Siegel des Königs nachweisen.⁴⁶ Noch in den Psalmen finden wir Reflexe dieses Kults, der Jahwe mit dem Sonnengott gleichsetzt: „Der Herr ist mein Licht und mein Heil, vor wem sollte ich mich fürchten?“ Oder in Ps 104, 1-2:

„1 Lobe den Herrn, meine Seele! Herr, mein Gott, wie groß bist du! Du bist mit Hoheit und Pracht bekleidet. Du hüllst dich in Licht wie in ein Kleid, du spannst den Himmel aus wie ein Zelt.“

Ein weiterer Beleg für die zeitweise Solarisierung Jahwes ist der so genannte „Aaronitische Segen“ aus Num 6, 24-26: „Der Herr segne dich und behüte dich. Der Herr lasse sein Angesicht leuchten über dir und sei dir gnädig. Der Herr erhebe sein Angesicht auf dich und schenke dir Heil.“ Jahwes leuchtendes Angesicht, das sich gnädig über Israel erhebt, ist aufgrund des vorher Gesagten kaum anders zu verstehen, denn als die im vollen Glanz stehende Sonne, die schützend und für Gerechtigkeit sorgend über Israel aufstrahlt und dem ägyptischen Sonnengott Re ähnelt,⁴⁷ der sich morgens mit der Sonnenbarke auf den vergoldeten Spitzen der Pyramiden und Obelisken mit seinem Lichtglanz niederließ. Auch die Ähnlichkeit mit dem Sonnengott Schamasch im Zweistromland lässt sich schwerlich leugnen.⁴⁸

Diese Solarisierung Jahwes dürfte auch den Hintergrund des vor allem in Jerusalem und Silo beheimateten Beinamen Jahwes als „Jahwe

43 Vgl. ebd., 140–143.

44 Den großen Jahwe-Tempel in Jerusalem erbaute ja erst Salomo nach dem Tod Davids.

45 Vgl. Köckert, Wandlungen, 23–25; Bernd Janowski, Das Licht des Lebens. Zur Lichtmetaphorik der Psalmen, in: *ders.*, Die Welt als Schöpfung (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4), Neukirchen-Vluyn 2008, 221–248.

46 Vgl. Römer, Erfindung, 144–146.

47 Vgl. Bernd Janowski, JHWH und der Sonnengott. Aspekte der Solarisierung JHWHs in vorexilischer Zeit, in: *ders.*, Die rettende Gerechtigkeit (1995), in: Beiträgen zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchen-Vluyn 1999, 192–219.

48 Vgl. Othmar Keel & Silvia Schroer, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen 2008 (2002), 77–80; Römer, Erfindung, 144–146.

Zebaoth“, d. h. als Gott der himmlischen Heerscharen bilden.⁴⁹ Auf dem Hintergrund der auch sonst zu beobachtenden kriegerischen Aktivitäten Jahwes ist es „möglich, dass der Titel sich anfangs auf Stammesheere aus dem Volk Jhwhs bezogen und dann später auf den himmlischen Bereich übertragen wurde, auf den sich die meisten Belege für diesen Titel Jhwhs beziehen.“⁵⁰ Die häufigsten Vorkommen dieser Titularanrede beziehen sich auf Jahwe als Anführer der himmlischen Heerscharen (Jos 5, 13-15), der seine Getreuen in einer Art Kriegsrat zusammenruft (Ps 89, 8-10) und sich vom hebräischen Ausdruck des „Heeres“ (צבא) ableitet.⁵¹

Die Entwicklungsgeschichte Jahwes und seine meist friedliche Koexistenz und Kohabitation mit anderen Gottheiten ließe sich religionsgeschichtlich noch weiter entfalten. Der Gott Israels zeigt jedenfalls bereits in biblischen Zeiten ganz unterschiedliche Züge, die seinen Aufstieg bezeugen, als er im Laufe seiner religionsgeschichtlichen Entwicklung immer neue Züge dieser Gottheiten in sich aufnahm und mit dieser Gottheiten identifiziert wurde und schließlich mit dem Herrn des Pantheons und Schöpfergott El verschmolz.⁵² Solche Identifikationen waren keineswegs selten (auch Baal wurde mit El identifiziert).

Dabei ergab sich – vor allem für die späteren Exklusivitätsansprüche Jahwes – ein Problem: Um als Schöpfergott verehrt zu werden, musste Jahwe verheiratet sein, denn Schöpfer-Gottheiten hatten immer eine weibliche Begleitgöttin (Paredra) an ihrer Seite, was in einem binären Geschlechterkonzept auch Sinn machte. Und in der Tat finden wir Inschriften, die von einer solchen weiblichen Begleitgottheit Jahwes, „seiner Aschera“ sprechen.⁵³ Für ein solches Götterpaar spricht auch der Jahwe-Tempel in Arad aus dem 9. Jahrhundert v. Chr. Er ist Teil einer Festungsanlage, in der ein Tempel mit einem Brandopferaltar und einer quadratischen Cella („Allerheiligstes“ oder Devir) stand, an dessen Eingang zwei unterschiedlich große Räucheraltäre standen, im hinteren Teil zwei Stelen (Masseben), die Jahwes Präsenz und die Kopräsenz einer weiteren Gottheit belegen. Zusammen mit den Inschriften von Kuntillet Adschrud, in denen von „Jahwe und seiner Aschera“ die Rede ist, liegt die Vermutung nahe, dass sie die zweite, kleinere Gottheit dar-

49 Vgl. dazu ebd., 148–150.

50 Ebd., 149.

51 Vgl. 1 Kön 22, 19; Ps 103, 19; 148, 1-5.

52 Vgl. dazu die Nachzeichnung dieser Entwicklung bei Köckert, Wandlungen.

53 Vgl. ebd., 10–13. Zum Problem vgl. Christian Frevel, *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs*. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion, Jerusalem/Tübingen 2014.

stellt,⁵⁴ auch wenn ihre Darstellung in Form eines Kultpfahls gebräuchlicher gewesen sein dürfte.⁵⁵



Abb. 3: Das Foto zeigt die Cella des Jahwe-Heiligtums in Arad aus dem 9. Jh. v. Chr. Hinter den beiden Räucheraltären sind deutlich zwei Stelen (Masseben) erkennbar, die rechte könnte Jahwe, die linke die Göttin Aschera darstellen, gegen die sich später die deuteronomistische Polemik richtete (vgl. Ri 6, 25; 2Kön 21, 7; Jer 17, 1–4).

4 Von der Alleinverehrung zu Alleinexistenz Jahwes

Eine historische Wende der Jahwe-Religion vollzog sich vom 8.–7. Jahrhundert auf dem Hintergrund der Kultreformen Hiskias und Josias, die eng mit der Entstehung des Deuteronomiums und den beiden Fassungen des Dekalogs zusammenhängen. Als das assyrische Großreich nach dem Tod Assurbanipals (631 v. Chr.) unter dem Ansturm der wiedererstarkten Babylonier unter Nabopolassar und der aus dem Südwesten Irans vordringenden Elamiter ins Wanken geriet und das assyrische Vasellensystem zusammenbrach (612 v. Chr. fiel Ninive, die Hauptstadt der Assyrer), veränderten sich die politischen Parameter. „Je schwächer Assur wird, desto stärker greift Ägypten auf Palästina aus.“⁵⁶ Nach mehr als 400 Jahren wird Ägypten wieder die Schutz- und Kontrollmacht in Palästina, was sich auch archäologisch belegen lässt.⁵⁷

54 Vgl. Römer, *Erfindung*, 177–188; Köckert, *Wandlungen*, 10–13.

55 Vgl. Römer, *Erfindung*, 187f.

56 Frevel, *Geschichte*, 306.

57 Vgl. ebd., 305 f. Auch Arad wird jetzt zu einer ägyptischen Festung.

2 Kön 22 f. berichtet im Zusammenhang mit der Regierungszeit Josias (639–609 v. Chr.) von einer „Kultreform“ im Jahr 622 v. Chr., die mit einem in Verbindung mit Renovierungsarbeiten angeblich wiedergefundenen und bis dahin im Tempelarchiv vergessenen „Tora-Buch“ (2 Kön 22, 8) steht, das zum Anlass der Kultreform wurde. Tatsächlich handelt es sich dabei um eine vermutlich bereits unter Hiskia eingeleiteten Reform (2 Kön 18–20), die sein Nachfolger Manasse nicht fortsetzte, an die Josia dann freilich wieder anknüpfte und durch eine „Kultzentralisation“ (Dtn 12, 13–18) fortführte und in diesem Zusammenhang auch die Urform des Deuteronomiums schuf (Dtn 6, 4–6*; 12–26*).⁵⁸ „Dem einzigen Gott, dem man sich als gesamte Person hingeben muss, entspricht die Wahl eines einzigen Heiligtums in dem einzigen Stamm sowie die Ablehnung der Gesamtheit aller anderen heiligen Orte und damit auch (wenn auch nicht explizit geäußert) der Gesamtheit aller anderen Stämme (d. h. des Nordreichs).“⁵⁹

Im Kern besteht die Reform aus einem Akt der „Kultreinigung“ des Tempels von assyrischen und anderen Gottheiten im Jerusalemer Tempel und der neuen Doktrin einer Pflicht zur Alleinverehrung Jahwes (Monolatrie⁶⁰), die ihre Wurzeln in der älteren Kritik Hoseas an der polytheistischen Religionspolitik und -praxis des Nordreichs haben dürfte. Die Existenz anderer Gottheiten wird damit zwar nicht ausgeschlossen, aber für Israel-Juda bleibt der Umgang mit ihnen untersagt. Josia lässt sogar den Altar von Bethel (2 Kön 23, 15) sowie die Kultgeräte an anderen Orten zerschlagen, entfernt die solaren Symbole Jahwes und anderer Gottheiten und lässt sie verbrennen (2 Kön 23, 11 f.). Auch andere Spuren der Desakralisierung von Kultgegenständen sowie ein Verbot von Privatkulten „auf den Dächern“ (Zef 1, 5; Jer 19, 13) sind zwar nicht definitiv beweisbar, aber durchaus vorstellbar und plausibel.⁶¹

Jedenfalls verfolgte Josia mit diesen zentralistischen (religions-)politischen Maßnahmen eine antiassyrische Politik, da ihm durch den Verfall der assyrischen Herrschaft einige Freiräume ermöglicht wurden, die freilich von den mit Macht auf die Weltbühne zurückkehrenden Ägyptern auch gleich wieder zunichte gemacht wurden. Von den Assy-

58 Vgl. Römer, *Erfindung*, 222–225.

59 Ebd., 225.

60 Im Unterschied zu Monotheismus setzt die Monolatrie die Koexistenz anderer Gottheiten voraus, verbietet aber deren Verehrung und verlangt von seinen Anhängern die Verehrung einer einzigen Gottheit.

61 Vgl. Frevel, *Geschichte*, 307–309; zum Problem: Römer, *Erfindung*, 213–220. Hier ist die neuere Forschung heute vorsichtiger geworden.

ern übernahm Josia in seiner Kultreform den Gedanken eines verbindlichen Vertragskodex, mit dem er das ältere „Bundesbuch“ novellierte (Ex 20, 22–23, 19). Dabei bediente er sich des Systems der assyrischen Vasallenverträge und übertrug es auf das Verhältnis Jahwes zu Juda. Das Verhältnis Israel-Judas wurde nun in einer Art Bundesvertrag religionsrechtlich regelt, in der Jahwe die Rolle des (Groß-)Königs übernahm und die Rechte und Pflichten Israels in der Tora kodifizierte. Dies ließ er durch einen ebenfalls aus den Vasallenverträgen bekannten Loyalitätseid bekräftigen, dem Israel sich unterwarf.⁶²

„Es besteht kaum ein Zweifel, dass der Autor der ersten Version des Deuteronomiums sich vom Eid zur Thronfolgeregelung Asarhaddons [Anm. assyrischer Großkönig, gest. 669 v. Chr.] hat inspirieren lassen. Indem er das Gebot der absoluten Loyalität auf Jhwh überträgt, nimmt das Deuteronomium allerdings eine Haltung ein, die man als ‚subversiv‘ bezeichnen könnte: in der Tat hat Israel ein Oberhaupt, dem es absoluten Gehorsam schuldet; doch dieses Oberhaupt ist eben nicht der König Assyriens, sondern Jhwh, der Gott Israels“.⁶³

Damit beginnt der Wandel der Religion Israels zur *Buchreligion*, in der die ursprünglich mündlich auftretenden Propheten zu literarischen Gestalten transformiert und fragmentarische Texte zu großen, oft narrativen Literaturwerken ausgestaltet wurden,⁶⁴ die wirkungsgeschichtlich zur Weltliteratur wurden. Dieser Prozess, den Julius Wellhausen und die ihm folgenden Forschergenerationen als „degenerativ“ (miss-)verstanden,⁶⁵ war die Geburtsstunde des Frühjudentums und des späteren rabbinischen Judentums.⁶⁶ Mit der josianischen Reform, die zunächst an der ägyptischen Dominanz scheiterte, nachdem Pharao Necho Josia töten ließ (2Kön 23, 29–30), entsteht die Vorstellung von „der zentralen theologischen Stellung Jerusalems, der Bekräftigung der Einheit Jhwhs, die bis auf den heutigen Tag zentraler Bestandteil der jüdischen Gebete ist, und der monolatrischen Vorstellung einer exklusiven Jhwh-Verehrung, aus der leicht ein Monotheismus werden konnte“.⁶⁷

62 Vgl. Ebd., 221 f.

63 Ebd., 222.

64 Zur diesbezüglichen Forschungsgeschichte am Alten Testament vgl. *Konrad Schmid*, Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2008, 37–41.

65 Vgl. *Julius Wellhausen*, Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin 1883; *ders.*, Israelitische und Jüdische Geschichte, Berlin/Leipzig 81921. Für Wellhausen war Ezechiel der Ahnherr des von ihm verächtlich so bezeichneten „Spätjudentums“, der die vitale ältere israelitische Religion der Königszeit verraten habe.

66 Vgl. *Römer*, Erfindung, 227.

67 Ebd.

Die ursprüngliche Forderung nach der Einheit und Selbigkeit Jahwes in allen seinen Erscheinungsformen, wie Dtn 6,4 sie formuliert, war vermutlich zunächst als ökumenische Formel gedacht, um die auf der Flucht vor den Assyrern in Judäa schutzsuchenden Nord-Israeliten mit „ihrem“ Jahwe auf eine einheitliche Jahwe-Verehrung mit den Judäern einzuschwören. Sie wurde im Zuge der sekundären Nachinterpretation später dann als monotheistisches Bekenntnis zu dem einen und einzigen Gott gedeutet, was diese Formel freilich gar nicht beabsichtigt hatte. Wie sich daraus der im babylonischen Exil entstehende „harte“ Monotheismus entwickelte, der erstmals bei Deuterocesaja in aller Deutlichkeit zutage tritt, und danach eine wechselvolle Geschichte in der nachexilischen Zeit durchlief, ist noch nicht ganz erhellend dargestellt, liegt aber durchaus nahe. Jedenfalls ist das auf dem Deuteronomium basierende Deuteronomistische Geschichtswerk (DtrG: Jos, Ri, 1–2 Sam; 1–2 Kön), dessen Wegbereiter gewesen. Der Fall Jerusalems, so die Theologie der Deuteronomisten, sei demnach kein Triumph der babylonischen Götter über Judas Gott Jahwe gewesen, sondern das Ergebnis des Zorns Jahwes über die Untreue seines Volkes, der die babylonischen Truppen lediglich als sein Werkzeug benutzt habe (2 Kön 24, 2.20). Im Umkehrschluss – und das wird in der Folgezeit immer wichtiger – ergibt sich die Konsequenz, dass die Alleinverehrung Jahwes und das Halten der Bundesverpflichtungen in der Tora der Schlüssel zu einem gelingenden Leben ist (Dtn 28–30), wohingegen die simultane Verehrung anderer Gottheiten als „Bundesbruch“ verstanden und entsprechend geahndet wird.

Darin haben die angedrohten Sanktionen eine weitere Parallele in den Vasallenverträgen, in denen ganz analoge Segens- und Fluchkataloge wie in Dtn 28 konventionell waren. Dazu gehört auch immer die Formel, dass der Vasall dem jeweiligen Großkönig zu Treue und Liebe verpflichtet ist, und dass der geschlossene Vertrag ebenso exklusiv und verbindlich ist wie das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel-Juda. Durch die zeitliche Vorverlegung des „Bundes“ als rechtlich bindender Vertrag in die Zeit Abrahams durch die Priesterschrift (Gen 17) entsteht die Suggestion der Ursprünglichkeit dieser exklusiven Gottesbeziehung, die freilich anachronistisch ist.⁶⁸

⁶⁸ Das zeigt sich bereits im ahistorischen Gebrauch der Tempora im Hebräischen, vgl. *Kim Strübind*, Alef-Bet. Lehrbuch der hebräischen Sprache, Oldenburg ¹²2021 (Selbstverlag), 60–62 (§ 15). Die Grammatik kann über die online Plattform der CvO Oldenburg im PDF-Format heruntergeladen werden und ist in Kürze auch über andere Plattformen zugänglich. Vgl. auch *Ernst Jenni*, Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments, Basel ³2003 (= ¹1981), 264f.

Die im Laufe der geschichtlichen Fortentwicklung immer ausgeprägtere Intoleranz Jahwes gegenüber anderen Gottheiten ist daher das Resultat einer besonderen Form von *politischer* Theologie, die keineswegs als ursprünglich israelitisch oder jüdisch zu gelten hat, auch wenn viele Texte diesen Anschein erwecken. Vielmehr ist die Vertragstheologie das Ergebnis einer Entwicklung, die auf dem Hintergrund der Jerusalemer Jahwe-Verehrung in der Zeit Hiskias und vor allem Josias entstand und nach dem Untergang des Nordreichs Israels und später des Südreiches Juda die Ursache der Katastrophe in der Übertretung des Gebots zur Alleinverehrung Jahwes sah, eines Gebotes, dessen Ursprünge zwar in der josianischen Zeit anzusetzen sind, dessen alleinige Gültigkeit sich freilich erst im babylonischen Exil im Kreis der Jerusalemer Priester und Propheten entfaltet haben dürfte. In diesen Kreisen entsteht das große Narrativ einer vom Paradies bis zum babylonischen Exil der jüdischen Oberschicht reichenden Verfallsgeschichte, die als theologische Konsequenz einer sich im geschichtlichen Verlauf kontinuierlich entfaltenden Deszedenztheorie zeigte und die Forderung nach einer Alleinverehrung Jahwes in die Entstehungszeit Israels zurück verlagerte. Mit ihrer Implementierung und schlussendlichen Durchsetzung entstehen auch erst jene Texte der Intoleranz und Unduldsamkeit gegenüber den nicht mit Jahwe identischen Gottheiten, deren Verehrungsverbot nun als Vertragstext in der Tora niedergelegt wurde und allmählich vom Gebot der Alleinverehrung zur Theorie der Alleinexistenz Jahwes führte: „Ihr seid meine Zeugen, spricht Jahwe, und mein Knecht, den ich erwählt habe, damit ihr erkennt und mir glaubt und versteht, dass (nur) ich es bin. Vor mir wurde kein Gott gebildet, und nach mir wird keiner sein. Ich, ich bin Jahwe, und außer mir gibt es keinen Retter (Jes 43, 1; vgl. Jes 45, 5-7; Gen 1). Demgegenüber erweist sich das Erste Gebot des Dekalogs (Ex 20, 3; Dtn 5, 6f.) noch als vor-monotheistisch: Es setzt schon durch seine Formulierung die Existenz anderer Gottheiten voraus und verbietet lediglich deren Verehrung durch Israel. Dies entspricht der Formulierung im Michabuch: „Alle Völker wandeln, ein jedes im Namen ihres (jeweiligen) Gottes, wir aber, wir wandeln im Namen Jahwes, unseres Gottes, für immer und alle Zeit“ (Mi 5, 4).

Nach dem Untergang des Nordreichs 722 v. Chr. und der massenhaften Flucht der Bevölkerung nach Juda nimmt die Bedeutung des nur noch im Jerusalemer Zentralheiligtum anwesenden Nationalgottes Jahwe immer weiter zu. Dies mag seinen Grund auch darin haben, dass das verbliebene Königreich Juda aufgrund der ägyptischen Expansion

außerhalb Jerusalems (und wohl auch noch Bethels) nur noch über geringe territoriale und politische Spielräume und entsprechende Heiligtümer außerhalb des zentralen Jerusalemer Tempels verfügte. Der Tempel wird unter Josia nicht nur mit dem Postulat des einzig legitimen Heiligtums und dem Privileg des einzig möglichen Ortes für die Darbringung von Opfern ausgestattet. Am selben Ort entsteht auch das Bekenntnis des „Schma Jisrael“ (Dtn 6,4-6), das eine religiös integrative Funktion hat und alle Jahwe-Verehrer zur Einheit unter dem einen Bundesherrn an seinen zentralen sakralen Ort zusammenschließt.

Nachdem aufgrund der Eroberung Jerusalems durch das Neubabylonische Reich unter Nebukadnezar I. das Land, das Königtum und der Tempel 587 v. Chr. verloren gegangen waren, hatte sich das Verständnis Jahwes als Schutzgott des Königshauses als nicht mehr haltbar erwiesen. Gegen die Vermutung, der Arm Jahwes sei einfach zu kurz (Jes 50,2; 59,1), Jahwe sei also zu schwach und hilflos im Vergleich mit den anderen, überlegenen Göttern, entsteht nun in der babylonischen Diaspora ein Gegenkonzept der deportierten Priesterschaft und der hohen Beamten aus Jerusalem: Jahwe habe sich der Babylonier nur bedient, stehe also über ihnen und sei mächtiger als die Götter der Babylonier, für die Jahwe ansonsten nur Spott übrig habe. „Und es wird geschehen an jenem Tag, da wird Jahwe die Fliegen, die am Ende der Ströme Ägyptens, und die Bienen, die im Land Assur ist, herbeipfeifen“ (Jes 7,18). Damit sind die gut ausgerüsteten Massenheere der Assyrer und Babylonier gemeint, die wie Insektenschwärme das Land überfluten, dabei aber nicht wie gedacht unter dem Kommando der Reichsgottheiten Assur und Marduk, sondern in Wahrheit unter dem Oberbefehl Jahwes stünden.

Wenn aber alle Völker mittelbar oder unmittelbar dem Willen Jahwes unterstanden und Jahwe durch sie wirkte (z.B. in Form eines Strafhandels durch die Babylonier an Israel), dann waren auch die anderen Gottheiten in den jeweiligen Landesgrenzen keine autonom wirksamen Größen mehr, sondern bestenfalls Handlanger des Gottes Israels. Dabei zeigt sich durchaus ein Gefälle, denn „für die Deuteronomisten ist Jhwh zwar der Gott, der über alle Völker herrscht, aber zu Israel unterhält er eine spezielle Beziehung. Dies ist eine bemerkenswerte Art und Weise, die alte Vorstellung von Jhwh als National- oder Schutzgott zu bewahren und ihn dabei gleichzeitig als einzig wahren Gott zu rühmen.“⁶⁹ Diese Vorstellung verfestigte sich in den unterschiedlichen

⁶⁹ Römer, *Erfindung*, 236f.

Katalogen der Fremdvölkerorakel innerhalb des prophetischen Bibelkanons.⁷⁰ Man kann dies als Entwicklung zu einem sich anbahnenden *exklusiven* Monotheismus bezeichnen, weil er Zug um Zug die Prärogative Jahwes zugunsten seiner Alleinwirksamkeit und Alleinexistenz ausweitete.

Etwa zeitgleich entstehen dabei zumindest zwei unterschiedliche Formen des Monotheismus:⁷¹ Neben dem exklusiven und polemisch auftretenden *exklusiven* Monotheismus bei Deuterojesaja und der Verspottung aller Gottheiten außerhalb Jahwes (s. o.), tritt ein moderater, *inklusive* Monotheismus auf den Plan, der nicht auf prophetische, sondern auf priesterliche Kreise zurückgeht, zunächst ebenfalls in der babylonischen Diaspora entstand und sich in der Folgezeit unter persischer Oberhoheit in Jerusalem weiterentwickelte.⁷² Auf dieses inklusive monotheistische Konzept stößt man in der Urgeschichte und bei den Erzvätern Israels (Gen 12–50). Es geht davon aus, dass alle Völker unwissentlich schon immer denselben „Gott“ (Elohim) verehren, dessen wahre Identität als El Schaddaj (ab Gen 12) und Jahwe (ab Ex 6) ihnen allerdings verborgen ist, weil dieser nur den Erzvätern, Mose und Israel exklusiv bekannt gegeben wurde (Ex 6), das als das auserwählte Volk in der Gegenwart Gottes eine paradigmatische Existenz führt. So zeigt die ursprünglich antiägyptische Perikope vom Aufenthalt Abrahams in Ägypten (Gen 12, 10–19), die als Geschichte der „Gefährdung der Ahnfrau“ in den Abschnitten Gen 20 und 26, 1–11 als Dublette begegnet, eine – womöglich unscharfe – Erkenntnis der Existenz Jahwes durch Nichtisraeliten wie den namenlosen Pharao oder den König Abimelech von Gerar, die beide keineswegs überrascht sind, als Jahwe ihnen erscheint. Ältere Spuren solcher Identifikationsvorgänge finden sich im Alten Testament zuhauf, etwa in Form einer Identifizierung des kananäischen Hochgottes El (Eljons) oder El Schaddajs mit Jahwe.⁷³ Auch die Begegnung Moses mit seinem Schwiegervater Jitro ist bemüht, eine Entente cordiale Jahwe zwischen der Religion der Midianiter und Jahwe herzustellen (auch wenn der historische Vorgang wohl eher in umgekehrter Richtung erfolgte):

„Und Mose erzählte seinem Schwiegervater alles, was Jahwe am Pharao und an den Ägyptern um Israels willen getan hatte, all die Mühsal, die ihnen auf dem

70 Vgl. Jes 13–21; Jer 46–51; Am 1, 4–2, 5.

71 Zur Geschichte und Entwicklung im Alten Testament und seiner Deutungsgeschichte vgl. Fritz Stolz, Einführung in den biblischen Monotheismus Darmstadt 1996.

72 Vgl. Römer, Erfindung, 243–245.

73 Vgl. ebd., 84–99.

Weg begegnet war, und dass Jahwe sie errettet hatte. Da freute sich Jitro über all das Gute, das Jahwe an Israel getan hatte, dass er es aus der Hand der Ägypter errettet hatte. Und Jitro sagte: ‚Gepriesen sei Jahwe (sic!), der euch errettet hat aus der Hand der Ägypter und aus der Hand des Pharaos, der das Volk errettet hat unter der Hand der Ägypter hinweg! Nun habe ich erkannt, dass Jahwe größer ist als alle Götter; denn worin sie vermessen handelten, das kam über sie.‘ Darauf nahm Jitro, der Schwiegervater des Mose, ein Brandopfer und Schlachtopfer für Gott. Und Aaron und alle Ältesten Israels kamen, um mit Moses Schwiegervater vor Gott ein Mahl zu halten“ (Ex 18, 8-12).⁷⁴

Spuren eines *inkluisiven* Monotheismus finden sich auch im Buch Jona, in dem die heidnischen Seefahrer und die Bewohner von Ninive den Gott Israels verehren, den sie nicht kennen oder höchstens unter anderen Namen. Also nicht etwa in dem Sinn, dass sie die Verehrung ihrer eigenen Götter aufgegeben hätten, sondern in dem anderen Sinn einer gleichsam „natürlichen Theologie“, indem sie über die Verehrung ihrer Gottheiten den universalen Gott und damit heimlich den Gott Israels anbeten.⁷⁵ Neben die offen polemischen Stimmen, durch die die Völker des Götzendienstes und der Idolatrie bezichtigt werden, etablieren sich zeitgleich andere, besonnenere Stimmen, die auch eine Gotteserkenntnis außerhalb Israels wahrnehmen und anerkennen.

Dies betrifft dann auch die Kultpraxis, die zwischen allgemeingültigen und speziell Israel geltenden kultischen Verpflichtungen unterscheidet und keine Konversionspflicht fordert. Auch die Nichtisraeliten sind vom Verbot, Blut zu vergießen, betroffen (Gen 9, 6), profitieren aber umgekehrt auch vom Privileg der Arbeitsruhe am Sabbat (Ex 20, 8-10; Dtn 5, 12-16). Fremde genießen besondere Schutzrechte, werden aber nicht verpflichtet, sich der Kultgemeinde Israels anzuschließen, obwohl auch das möglich ist, wie das Buch Rut zeigt (Rt 1, 16).⁷⁶ Fremden wird

74 Auf eine Erkenntnis Jahwes außerhalb Israels deutet auch die Vorgeschichte der Eroberung Jerichos in Jos 2 hin. Der Bericht lässt die nichtjüdische Prostituierte Rahab sagen: „Ich habe erkannt, dass Jahwe euch das Land gegeben hat und dass der Schrecken vor euch auf uns gefallen ist, so dass alle Bewohner des Landes vor euch mutlos geworden sind. Denn wir haben gehört, dass Jahwe die Wasser des Schilfmeeres vor euch ausgetrocknet hat, als ihr aus Ägypten zogt, und was ihr den beiden Königen der Amoriter getan habt, die jenseits des Jordan waren, dem Sihon und dem Og, an denen ihr den Bann vollstreckt habt. Als wir es hörten, da zerschmolz unser Herz, und in keinem blieb noch Mut euch gegenüber. Denn Jahwe, euer Gott, ist Gott oben im Himmel und unten auf der Erde (Jos 2, 8-11).

75 Vgl. Jakob Wöhrle, *The God(s) of the Nations in Late Prophecy*, in: Nathan MacDonald & Ken Brown (Hg.), *Monotheism in Late Prophecy and Early Apocalyptic Literature* (FAT II 72), Tübingen 2014, 177-199, hier 192 ff.; Benedikt Hensel, *Gottesfürchtige Seeleute* (Jon 1, 5-16) und bußfertige Feinde (Jon 3, 5-10) Zwei unterschiedliche Modelle des ‚Heil für die Völker‘ im Jonabuch, in: ZAW 133 (2021), 188-207.

76 Vgl. dazu Kim Strübind, *Fremdheit, Exil und Diaspora im Alten Testament*, in: ZThG 22 (2017) 27-54, hier 43-49.

sogar eine differenzierte Teilnahme am Kult zugestanden, solange diese nicht in die Belange der Kultgemeinde eingreift oder diese stört. „In der Tendenz bedeutet das praktisch, dass der Fremdling in der Regel in die Verbote einbezogen und von den Geboten dispensiert wird.“⁷⁷ Gerade die priesterliche Kultgesetzgebung zeigt einen solchermaßen differenzierten Umgang mit den Fremden. Zwar dürfen sie kein eigenes Religionsrecht neben dem gültigen kulturellen Ordnungssystem implementieren, jedoch wird ihnen ein Platz innerhalb der jüdischen Kultgemeinde zugestanden, ohne dass dabei explizit „missionarische“ Anliegen verfolgt oder das religiöse Leben der Fremden angegriffen wird.⁷⁸ „So entstehen zu Anfang der persischen Zeit verschiedene Diskurse, welche den Jahwe-Kult als Verehrung des einzigen Gottes neu definieren.“⁷⁹ Inwieweit persische Einflüsse hier eine Rolle spielen, wird in der Forschung diskutiert. Einiges spricht durchaus dafür.⁸⁰

Wir stoßen also schon in der Bibel darauf, dass ein nach außen feindselig gesinnter Monotheismus nicht am Anfang der Überlieferung Israels stand und dass auch in den jüngeren Texten des Alten Testaments ein wertschätzenden Umgangston gegenüber devianten religiösen Vorstellungen nachweisbar ist. Mit anderen Worten: dass Monotheismus nicht gleich Monotheismus ist. Paradigmatisch zeigt sich dies in der Flüchtlingsexistenz von Israels Erzeltern: Das gelobte Land wird von ihnen nicht erobert, sondern kooperativ besiedelt, wobei Israel in der Gestalt Abrahams Toleranz und Rücksichtnahme walten lässt: Abraham kann seinem Neffen Lot, dem Stammvater der Moabiter, den Vortritt bei der Wahl des Siedlungsgebiets lassen (Gen 13). Er kauft andererseits eine Grabstätte von den Hethitern, statt sie sich in einem Gewaltakt zu nehmen und ist im Kreis der anderen Stämme und autochthonen ethnischen Gruppen ein geschätzter Fremdling auf Augenhöhe mit der indigenen Bevölkerung (Gen 23). Er baut seine Altäre stets an uralten Heiligtümern und setzt seine eigenen Altäre neben die der „religiösen Mitbewerber“. Neben den Sinaibund der Deuteronomisten tritt in der sogenannten „Priesterschrift“ des Pentateuchs⁸¹ der Bund mit Abraham:

77 Markus Zehnder, Art. „Fremder (AT)“, https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wibi/pdf/Fremder_AT___2018-09-20_06_20.pdf [letzter Aufruf, 01.09.2021].

78 Vgl. Strübind, *Fremdheit*, 49; Römer, *Erfindung*, 245.

79 Ebd.

80 Vgl. ebd., 246–249. „Zusammenfassend ist es sehr wahrscheinlich, dass in der Zeit des sich entwickelnden Judentums persische Einflüsse auf die Entstehung des jahwistischen Monotheismus bestanden – auch wenn diese nicht immer so leicht zu beweisen sind, wie einige glauben“ (249).

81 Vgl. dazu Römer, *Pentateuch*, 90–93; Erich Zenger, *Das priester(schrift)liche Werk (P)*, in: Zenger & Frevel u. a., *Einleitung*, 189–214.

Die als Flüchtlinge umherziehenden Erzväter Abraham, Isaak und Jakob antizipieren exemplarisch die Exilsituation Israels und verleihen ihr Sinn: Israel und das Judentum sollen gerade in der Diaspora ein Segen sein „für alle Geschlechter des Erdbodens“ (Gen 12, 2f.). Das Exil und die Konfrontation mit anderen Gottheiten sind also nicht einfach nur eine Katastrophe oder eine Versuchung, als die der exklusive Monotheismus sie in seinem Sprachspiel des Zusammenhangs von Ursache und Wirkung malt. Vielmehr zeigt sich hier eine optimistische Variante des Monotheismus und eine positive Deutung des Exils, die auch dann gültig bleibt, wenn zur Herabsetzung durch einheimische Bevölkerungen kommt. In diesem Fall verspricht Jahwe, sein Volk durch die Sanktionierung seiner Gegner zu beschützen. „Wer dich herabsetzt, den werde ich verfluchen“ (Gen 12, 3). So beschwört der inklusive Monotheismus Toleranz und Integration, wo der exklusive beides verweigert.

Diese integrativen monotheistischen Ansätze können damit als sozial pazifizierender und integrativer Monotheismus verstanden werden, der neben den polemischen und explizit aggressiven mit seiner Götzenpolemik tritt. Man kann in dieser Perspektive religiöse Devianz und Alterität in Abwandlung einer auf Karl Rahner zurückgehenden Bezeichnung als eine Form altorientalischer „anonymer“ Jahwe-Verehrung zeichnen, die keineswegs als defizitär diskreditiert wird. Somit lässt sich im Alten Testament ein mindestens zweifacher Monotheismus unterscheiden. Der eine behauptet: Es gäbe keine anderen Götter außer Israels Gott Jahwe; der andere reklamiert für sich, dass alle Götter Erscheinungsweisen Jahwes darstellen, dessen ubiquitäres Geheimnis sich freilich nur Israel in ganzer Tiefe erschließt.

5 Ist Israels Monotheismus gewaltaffin?

Diesen Verdacht hatte der Ägyptologe und Kulturwissenschaftler Jan Assmann in mehreren Büchern geäußert, etwa in den Schriften „Mose der Ägypter“ (1998) und „Die Mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus“ (2003).⁸² überspitzt formuliert entfaltet er dort die These, dass mit dem biblischen und vorbiblischen⁸³ Monotheismus

82 Vgl. Jan Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien 2003; dazu etwa die Diskussionsbeiträge in: Rolf Schieder (Hg.), *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*, Berlin 2014; ferner <https://literaturkritik.de/id/7283> und <https://www.perlentaucher.de/buch/jan-assmann/die-mosaische-unterscheidung.html>.

83 Assmann verweist hier auf die exklusive Verehrung des Sonnengottes Aton durch den ägyptischen König Echnaton (Amenophis IV.) im 14. Jh. v. Chr.

zugleich die Intoleranz, der Hass und eine spezifische Form von Gewalt in die Religion eingezogen seien. Das Problem sah er dabei nicht in der *Einheit* Gottes, sondern in dessen *Exklusivität*. Mit dem biblischen Monotheismus und seiner Berufung auf Mose sei eine Grenzlinie zwischen wahrer und falscher Religiosität gezogen worden, die zwischen dem wahren Gott Israels und den falschen Göttern der Völker, der wahren Lehre der Tora und devianten religiösen Vorstellungen außerhalb von ihr unterscheidet. Dagegen seien polytheistische Kulturen aufgrund der multiplen Koexistenz unterschiedlicher Gottheiten viel eher in der Lage, eine friedliche Konvivenz der Kulturen zu gewährleisten.

In seinem Vortrag „Monotheismus und die Sprache der Gewalt“⁸⁴ präziserte er diesen Ansatz, der scharfe Kontroversen hervorrief und darum von Assmann mehrfach modifiziert wurde, anhand der Gewaltfantasien in der Sinai- und Landnahmeerzählungen. Dabei bezog er sich auf die Anordnung, alle „Götzendienen“ in Israel ohne Ausnahme zu töten, die sich das „Goldene Kalb“ als Kultgegenstand geschaffen hatten (Ex 32) sowie auf die bedingungslose Forderung zum Genozid an den Kanaanäern im Verlauf der Landnahme Israels (Dtn 7). Dabei stelle sich die Frage, weshalb die Durchsetzung des Monotheismus ausgerechnet in der Sprache der Gewalt dargestellt und auf diese brutale Weise in Erinnerung gerufen werde.⁸⁵ Zwar räumt Assmann ein, dass man die dahinter stehenden Ereignisse nicht historisieren dürfe, da sich diese Dinge keineswegs wie dargestellt ereignet hätten. Damit werde die Frage aber gerade noch dringlicher, warum sich das kulturelle Gedächtnis an Erinnerungen festmache, die so explizit in der Sprache der Gewalt und in geradezu programmatischer Absicht verfasst seien. „Warum erzählt man sich solche Geschichten?“ (ebd., 23).

Dabei behauptet er keineswegs, dass erst der Monotheismus Gewalt, Hass und den Begriff der Sünde in eine bis dahin friedliche Welt gebracht habe. Er frage sich allerdings, warum diese rhetorischen Figuren eine so auffallend große Rolle spielten und erstmalig in der Religionsgeschichte eine spezifisch religiöse Bedeutung annahmen, die sich von den umliegenden Religionen eklatant unterscheidet. „Dort gibt es Gewalt im Zusammenhang mit dem politischen Prinzip der Herrschaft aber nicht im Zusammenhang mit der Gottesfrage. Gewalt ist eine Frage der Macht, nicht der Wahrheit“.⁸⁶ Genau das ändere sich aber mit

84 Jan Assmann, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien 2009.

85 Vgl. ebd., 22.

86 Ebd., 23.

den kanonischen Texten der biblischen Überlieferung. Die dezidierte Intoleranz und Feindschaft zeigt er in programmatischen Texten rund um den Bundesschluss am Sinai auf. Ihre Besonderheit bestehe auch darin, dass sie sich nicht etwa allein gegen die „Heiden“ und die fremden Gottheiten, sondern mit noch größerer Schärfe gegen die eigenen Reihen wende:

„⁷Wenn dich dein Bruder, der Sohn deiner Mutter, oder dein Sohn oder deine Tochter oder die Frau in deinen Armen oder dein Freund, den du so lieb hast wie dich selbst, heimlich verführen will und sagt: Auf, lass uns anderen Göttern dienen – die du nicht kanntest, weder du noch deine Vorfahren, ⁸Götter der Völker rings um euch her, in deiner Nähe oder weit von dir entfernt, vom einen Ende der Erde bis zum anderen –, ⁹dann sollst du ihm nicht nachgeben und nicht auf ihn hören. Du sollst ihn nicht schonen und dich seiner nicht erbarmen und ihn nicht decken, ¹⁰sondern du musst ihn umbringen. Du sollst als erster Hand an ihn legen, um ihn zu töten, und danach das ganze Volk. ¹¹Du sollst ihn zu Tode steinigen, denn er hat versucht, dich abzubringen vom HERRN, deinem Gott, der dich herausgeführt hat aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus. ¹²Und ganz Israel soll es hören, damit sie sich fürchten und nie mehr so böse handeln in deiner Mitte“ (Dtn 13, 7-12).

Assman fragte sich, wie Gott in eine solche Sprache gerate und wie Menschen sich vorstellen könnten, dass Gott etwas Derartiges wolle. „Wie kommt man auf diesen empörenden Gedanken?“ (Othmar Keel). Assmann zieht dazu einen weiteren Text heran, das in weiten Teilen konventionelle Kriegsrecht in Dtn 20. Hier zeige sich eine bemerkenswerte Unterscheidung. Dass Israel im Kriegsfall einer Stadt zunächst den Frieden anbieten soll, bevor es zu gewalttätigen Auseinandersetzungen komme, kann als Ausdruck einer pazifizierenden Grundhaltung gewertet werden. Dabei gelte freilich eine Ausnahme:

„Aus den Städten dieser Völker jedoch, die der Herr, dein Gott, dir als er Besitz gibt, darfst du nichts, was Atem hat am Leben lassen. Vielmehr sollst du an ihnen [...] Den Bann vollstrecken, so wie es der Herr dein Gott, dir zur Pflicht gemacht hat, damit sie euch nicht lehren, alle Gräueltaten nachzuahmen, die sie begingen, wenn sie ihren Göttern dienten und damit ihr nicht gegen den Herrn, euren Gott sündigt“ (Dtn 20, 15-18).

Wo nach außen hin Milde walten kann, herrscht im Inneren ein reger juristischer Kodex, wie man ihn aus religiösen Diktaturen und „Gottesstaaten“ kenne. So sei auch Israel aufgerufen, alle fremden Kultstätten zu zerstören, sofern sie sich in dem ihm verheißenen Land befinden. Ihre Altäre soll niedergerissen und ihre Steinmale zerstört werden, alle Kultpfähle sollen mit Feuer verbrannt und die Bilder ihrer Götter umgehauen und deren Name getätigt werden (Dtn 12, 2-3). Zwar ist auch

dieser Text gewiss nur eine historische Fiktion, denn ein solches Kriegsrecht hat nur in der Theorie existiert, aber das schwächt ihn nicht ab, im Gegenteil, weil er dann wohl als Programmtext verstanden wolle und Mitleid mit dem Gegner sogar bestraft werden könne. Dies sieht man auch an der Verwerfungsgeschichte Sauls, der sich weigert, die erbeuteten Tiere und Agag, den gefangenen König der Amalekiter, zu töten und der dafür des groben Ungehorsams beschuldigt und seiner Königswürde beraubt wird (1 Sam 15).

Peter Sloterdijk griff den Vorwurf Assmanns in zwei Publikationen auf, bezog ihn freilich im Gegensatz zu diesem nicht auf den Monotheismus, sondern auf ein Konzept, das er das „Sinai-Schema“ nennt.⁸⁷ Hinter der Gewaltaffinität sieht er nicht den Monotheismus als treibende Kraft. „Vor allem stellt die bis zum Überdruß wiederholte Entgegensetzung eines vorgeblich gewaltaffinen Monotheismus mit einem vorgeblich gewaltarmen Polytheismus eine Karikatur dar, die man am besten durch Nichtkommentierung würdigt.“⁸⁸ Vielmehr sei die entscheidende Frage das hinter einer Religion stehende Normensystem.

Religion, so Sloterdijks These, schaffe immer eine Form ethnischer Kohärenz, stelle also ein „ethnoplastisches Regelwerk“ dar, das „an die althergebrachten Funktionen der Gruppensynthese gebunden“ sei.⁸⁹ Gestalte sich dieses Regelwerk aber so exklusiv wie beim Sinaibund, dann stecke dahinter eine Strategie des Selbsterhalts und der „Selbstbewahrung in der interkulturellen Konkurrenz“ (24).⁹⁰ Hinter diesem Religionstypus verberge sich ein ethnoplastisches Programm: „Wer sich vermischt, scheidet aus, wer übersetzt, verliert die Gnade“ (27), was darum zu einem immerwährenden Unterscheidungsverfahren bei der Trennung von Angehörigen und Nichtangehörigen, von Mitgliedern und Nichtmitgliedern führe. Der Bundesschluss am Sinai belege, „dass nicht ein Volk, wie üblich seine Religion hat, sondern dass eine Religion ihr Volk hat“ (ebd.), was sich im Theologumenon der „Erwählung“ ausdrücke. Darum komme es nicht nur darauf an, „einen Gott zu haben“, sondern vom *richtigen* Gott „gehabt zu werden“ (ebd.).

Die Ausmerzungen der „abtrünnigen“ Israeliten in Ex 32,26-30 und in Num 25,4-5 erweise sich als „Gewalt nach innen“ und als „auto-

⁸⁷ Vgl. Peter Sloterdijk, Im Schatten des Sinai. Fußnote über Ursprünge und Wandlungen totaler Mitgliedschaft, Berlin 2013; ders., Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen, Frankfurt a. M./Leipzig 2007.

⁸⁸ Sloterdijk, Schatten, 9.

⁸⁹ Vgl. ebd., 13.

⁹⁰ Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf das exzerpierte Werk Sloterdijks.

genozidales Drama“ mit hohem exemplarischen Symbolwert und einem prototypischen Charakter“, das Sloterdijk das „Sinai-Schema“ nennt (36). Der Bundesbruch ereigne sich bei sakrilegischer Verletzung der Privilegrechte Jahwes und seiner Forderungen an Israel. Aufgrund des mittels der Tora geschlossenen religiösen Vertrags, der eine „totale Mitgliedschaft“ verlange, ergebe sich die Konsequenz: „In jeder Einzelsünde wird die Primärsünde des Verrats an der Bundespflicht, ja geradezu der Verrat an Gott [...] aktualisiert“.⁹¹ Das im Dekalog niedergelegte Tötungsverbot werde aufgrund seiner Gravität durch eine grausame „übergeordnete Tötungspflicht“ als Folge des Bundesbruchs außer Kraft gesetzt und bilde die Signatur einer „Kultur der totalen Mitgliedschaft“ (43), die, mit Heine gesprochen, in der Bibel ihr „portatives Vaterland“ besitze.

So sei das Sinai-Schema ein Musterbeispiel für eine „auto-phobokratische Verfassung“, die sich auch auf die Ebene von Alltagskonflikten ausweite. Sogar Jahwes Erbarmen stehe unter der phobokratischen Prärogative: So werden die Gläubigen „mit der widersprüchlichen Aufforderung konfrontiert, unbedingtes Vertrauen zu Gottes Erbarmen zu fassen, weil Gott andernfalls unbarmherzig vernichtet“.⁹² Die Grundstruktur des Sinai-Schema sieht Sloterdijk auch transitorisch als wanderndes Erbe auf die Nachfolgereligionen des Judentums, des Christentums und des Islam übergehen, was sich auch im „postantiseptischen Phantombegriff der ‚abrahamitischen Religionen‘“ zeige, dem viele Theologen „so manche gute Stunde am ökumenischen Kamin verdanken“ (48). Dies verdecke aber die inhärenten Gewaltpotenziale, die sich im Rahmen von religiösen „Eiferkollektiven“ vor allem und in aller Schärfe gegen die Abtrünnigen wende, für die nur das Todesurteil als Strafe bleibe (50).

Man muss Assmann und Sloterdijk darin Recht geben, dass sie diese ideologischen Programmtexte des Alten Testaments schonungslos und mit analytischen Mitteln demaskieren. Man muss und kann sie nicht apologetisch schönreden. Freilich werden Exegeten davon weniger schockiert sein, weil sie schon lange die Erfahrung der Vielstimmigkeit biblischer Texte gemacht haben und in ihr nicht – wie Fundamentalisten es tun – nach operativen Programmatiken suchen. Hier und an anderen Textstellen zeigt sich, dass die Bibel kein dogmatisches Lehrbuch, sondern das Archiv eines sich in permanenter Wandlung be-

91 Vgl. ebd., 37.

92 Ebd., 47.

findlichen religiösen Selbstverständnisses ist. Und wie in jedem Archiv finden sich auch in diesem aus dem Alten Orient qualitativ ganz unterschiedliche Texte aus unterschiedlichen Zeiten. Dies hat sich auch beim Gang durch die Religionsgeschichte Israels gezeigt. Wir sind dabei auf Reflexionen wechselnder kultureller Selbstbestimmungen gestoßen, die keineswegs harmonisch, sondern oft antagonistisch und streitbar nebeneinanderstehen, so wie in jedem guten Archiv nicht nur Einheitsmeinungen, sondern unterschiedliche Stimmen gesammelt werden. Der historische Prozess entscheidet – auch im Nachgang – über Bewertungen, Falsifizierungen, über Qualitäten und Innovationen. Als Exeget wird man freilich auch in Rechnung stellen, wie es zu solchen phobokratischen Einstellungen kommen konnte, die sich schon immer religiöser Vorstellungen bemächtigt haben und die zu einem Zerrbild einer inhumanen Dogmatik gemacht werden können.

Insofern wird man solche Texte auch als Warnungen verstehen, dass diese Verhältnisse niemals Realität werden. Als utopische Texte kann man sich auch vorstellen, dass sich die beschriebene Wirklichkeit nie ereignet hat, sondern dass es sich eben um Programmtexte handelt, die darum aber nicht weniger gefährlich sind, wenn man sie als Blaupause für künftiges Handeln versteht. Zu fragen bleibt allerdings, *warum* solche Texte verfasst wurden und man wird dabei historisch auf existenzielle Bedrohungen, auf schreckliche Leiderfahrungen, Versklavung und Ermordung der damals Lebenden stoßen, von denen die Quellen und das Bildmaterial künden. So wird zu berücksichtigen sein, dass diese Texte im Dienst einer apotropäischen Abwehr und Ausmerzung nicht der Menschlichkeit, sondern des durch in bedrohliche Nähe geratenen Bösen und des Identitätsverlusts standen. Freilich hat sich die Ausrottung des Bösen durch die Ausrottung der Bedrohungen als Chimäre erwiesen und das Böse nur immer weiter vermehrt und ihm einen Resonanzboden gegeben. Revolutionen fressen eben immer auch ihre Kinder oder vergiften sie zumindest mit der Saat des Hasses, dem sich die Ermordung der Feinde als eine eben nur scheinbare Rettung anbietet.

Wie auch immer, diese Texte sind nicht zu retten, sie sind nicht zu unserer Erbauung, sondern zu unserer Ermahnung aufgeschrieben, der in ihnen steckenden Versuchung zu widerstehen, zumal sich historisch gezeigt hat, dass phobokratische Unterdrückung durch eine reine Lehre und einen sie begleitenden Terror nicht den Himmel, sondern die Hölle auf Erden schaffen. Insofern erweisen auch diese Texte einen Dienst, nämlich den, sie niemals umzusetzen. Oder besser: Sich an alle

Versuche in der Geschichte zu erinnern, in denen dies auf schreckliche Weise versucht wurde und die Götter sich in Dämonen verwandelten. Beispiele xenophober Idiosynkrasien samt den ihnen folgenden Mordabsichten hält die Geschichte, auch die neuere, in ausreichender Anzahl parat.

6 Ist der Monotheismus intolerant und gewaltaffin?

Einige abschließende Thesen

1. Nach dem hier Dargelegten muss die Antwort lauten: Er ist es nicht *prinzipiell*, aber er kann es sein. Gewaltaffinität ist freilich kein strukturelles Kennzeichen des Monotheismus (hier ist Sloterdijk gegen Assmann Recht zu geben), kann sich aber sprachlich und operativ mit ihm verbinden. Monotheismus wird zur Bedrohung, wenn er zum Ventil für Reaktanzen aller Art wird.
2. Gewaltaffine Theologien sind daher niemals Theologien der Freiheit, sondern der Angst. Es ist die Angst vor einem essenziellen Identitätsverlust. Es ist die Angst vor realen oder auch nur möglichen Gefährdungen oder empfundenen Bedrohungen. Artikulieren sich Theologien durch Gewaltaussagen gegenüber devianten Einsichten oder Praktiken („Abweichlern“), dann ist dies immer das Symptom einer *Krisentheologie*, die auf extreme Gefährdungen zu reagieren versucht und sich reaktiv im Modus von Bedrohungserfahrungen artikuliert, Konvivenz unmöglich macht und Konflikte nur noch in den Alternativen des Entweder–Oder zu formulieren versteht. Sie sind ein psychopathologisches Phänomen, das aber nicht an monotheistische Vorstellungen gebunden ist, sondern in allen religiösen Systemen (und nicht nur dort) auftritt.
3. Wenn Devianz als Bedrohungskulisse für das eigene Selbstverständnis oder die Fortexistenz wahrgenommen wird, wachsen mit ihr die Formen und die Heftigkeit der Reaktanz. Darum sind die Sanktionen oft so drakonisch und darum wenden sie sich vor allem nach *innen*, also gegen die eigenen Anhänger, weil diese mehr als andere Identitäten begründet infrage stellen können. Die Ausmerzungen des inneren Feindes (der Abtrünnigen) ist darum immer blutiger und brutaler als die äußerer Feinde. Das äußere Feindbild hat oft eine kohäsive Potenz für die eigene Anhängerschaft, es „schweißt zusammen“. Der innere Feind gefährdet dagegen die kohäsiven Widerstandskräfte einer Gruppe durch erosive Potenzen und einer sozial verstärkten Entmutigung, die eine kognitive (selbst-)kritische Aus-

- einandersetzung verhindert und die Antworten auf Herausforderungen auf der Ebene operativer Macht verlagert.⁹³
4. Diese Ängste müssen nicht einmal eingebildet sein und können durchaus reale Hintergründe haben. Etwa wenn ein interreligiöser Diskurs über die Machtfrage entschieden wird (als Kulturimperialismus von außen wie dem Hellenismus); oder wenn als sicher geltende Identitätsmarker infrage gestellt werden. Eine solche Identitätsgefährdung zeigte sich angesichts der Großmächte mit ihren siegreichen Göttern auch in Israel bzw. Juda. Die Erfahrung der Zerstörung des Landes, der Fremdbestimmung, der Auspressung durch Tributzahlungen und die Verschleppung ins Exil waren traumatische Erfahrungen existenzieller und kollektiver Bedrohung.
 5. Der exklusive Monotheismus wird in der Religionsgeschichte Israels zum Ausdruck der Überlegenheit in der Niederlage. Die im Exil befindlichen Priester und Propheten formulierten mit ihm eine Antwort auf die Bedrohung, indem sie zugleich ihren Gott exkulpierten: Jahwe war nicht zu schwach, sondern auch in den politischen Strategien der Großmächte stets der Handelnde. Was einem selbst widerfahren ist, erscheint nun als göttliches Gerichtshandeln, das auf den anhaltenden Verstoß gegen den Bund mit Jahwe und das Alleinverehrungsgebot zurückgeführt wird. Das Verhältnis von Gebot und Strafe wird daher literarisch aufwendig an den Anfang der Bundesgeschichte verlegt. So kann die Erfahrung des Scheiterns als schlussendliche Strafe Gottes im Anschluss an eine lange Verfallsgeschichte gedeutet werden.
 6. Damit dieses Konzept nachhaltig ist, wird die Deutung des Exils essenzieller Bestandteil der Erinnerungskultur, also des kulturellen Gedächtnisses Israels. Die permanente Warnung vor Wiederholung durch rigorose Strafandrohungen erfolgt dabei in pädagogischer Absicht. Sie will abschrecken und zugleich einschränken, was erneut passieren könnte und was unter allen Umständen vermieden werden muss. Hinwendung und Gehorsam können dagegen Segen und Neuanfang einer „erinnerten Zukunft“ bewirken. Dies ist der Grund, weshalb die narrativ verfassten Utopien im Modus der Vergangenheit Israels erzählt werden. Die gute Zukunft hat sich – wenn auch nur virtuell – geschichtlich bereits bewährt, indem sie als guter

⁹³ So sind auch die genozidalen Fantasien gegen die „Kanaanäer“ den Landnahmetexten im kulturellen Gedächtnis entstanden. Tatsächlich handeln sie gar nicht von den historischen Ureinwohnern Kanaans, sondern sind die nachträglich historisierte Chiffre für oppressive Besatzungsmächte (Assyrer, Babylonier, Hellenen), unter denen Israel-Juda schwer zu leiden und mit denen es grausame Erfahrungen gemacht hatte.

Anfang den (utopischen) Ausgangspunkt der Geschichte Israels darstellt, an den es zurückzukehren gilt. An die Stelle der produktiven Entwicklung tritt ein Konzept der Abweichung, bzw. des unterstellten „Abfallens von Jahwe“, der durch xenophobe Ausgrenzung ausgeschlossen werden soll (vgl. Esra, Nehemia).

7. Freilich artikulieren sich zeitgleich auch Gegenkonzepte. So entsteht ein inklusiver Monotheismus, der sich ebenfalls aus einer Position politischer und sozialer Unterlegenheit entwickelt. Sein kulturelles Gedächtnis knüpft auch an „alte“ Erfahrungen an, in diesem Fall an die einer friedlichen Koexistenz und Konvivenz mit alternativen religiösen Subsystemen. Der inklusive Monotheismus konstituiert eine gegenläufige Erinnerungskultur. Ihr kulturelles Gedächtnis ist Ausdruck einer Pazifizierung der Gesellschaft, der Koexistenz und des Ausgleichs, der das Eigene im Anderen entdecken kann und gleichwohl seinen Anspruch und die religiöse Selbstgewissheit der Alleinwirksamkeit Jahwes nicht aufgibt, ihm aber zugleich Offenbarungsmöglichkeiten in der kulturellen Alterität zugesteht.

Die Spuren des impliziten Monotheismus sind leiser, aber sie sind durchaus vorhanden, hörbar und sollten unsere Neugier wecken. Sie rehabilitieren den in Misskredit geratenen Monotheismus, sofern das Zusammenleben mit devianten Formen der Religiosität nicht als Bedrohung angesehen wird. Man muss dabei auch nicht übertreiben und immer gleich enthusiastisch von einer „kulturellen Bereicherung“ sprechen, wo sie nicht gegeben ist (auch wenn das natürlich nie ausgeschlossen ist und das Interesse durch Neugier angetrieben werden sollte). Das Alte Testament ist hier bescheidener und sucht für die Existenz Israels in einem Vielvölkerstaat wie dem persischen nach für alle gedeihlichen Regeln unter dem Schirm des einen, für alle gnadenreichen Gottes. Das nachexilische Israel erinnert sich dabei, dass es selbst von den Toleranzedikten einer dominierenden Großmacht lebt (2Chr 36, 22 f. // Esr 1, 1-4). Und ja, hier ließen sich durchaus Vergleiche zur Gegenwart anstellen.

Bibliografie

1 Literatur

- Assmann, Jan, Die Mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus, München/Wien 2003.
 –, Monotheismus und die Sprache der Gewalt, Wien 2009.
 Braulik, Georg, Das Buch Deuteronomium, in: Zenger & Frevel u. a., Einleitung in das Alte Testament, 163–188.

- Dietrich, Walter u. a.* (Hg.), *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart 2014.
- Eilers, Wilhelm*, *Codex Hammurabi. Die Gesetzesstele Hammurabis*, Wiesbaden 32013 (1932).
- Frevel, Christian*, *Geschichte Israels*, Stuttgart 2018.
- , *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion*, Jerusalem/Tübingen 2014.
- Geldbach, Erich*, *Vom Obrigkeitsstaat zum demokratischen Rechtsstaat. Die Denkschrift von Hugo Preuß und der Ausschuss zur Verbreitung des Entwurfs einer Verfassung mit Blick auf die religiösen Fragen*, in: *ZThG* 25 (2020), 37–108.
- Gerstenberger, Erhard S.*, *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart u. a. 2001.
- Görg, Manfred*, Art. „Jahwe“, in: *NBL* II, Zürich 1995, 260–266.
- Harke, Jan Dirk*, *Das Sanktionensystem des Codex Hammurapi (Würzburger rechtswissenschaftliche Schriften 70)*, Würzburg 2007.
- Hensel, Benedikt*, *Gottesfürchtige Seeleute (Jon 1, 5-16) und bußfertige Feinde (Jon 3, 5-10) Zwei unterschiedliche Modelle des ‚Heil für die Völker‘ im Jonabuch*, in: *ZAW* 133 (2021), 188–207.
- Janowski, Bernd*, Art. „Gottesvorstellungen, I: AT“, in: *HGANT* (32012), 25–28.
- , *Die rettende Gerechtigkeit (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2)*, Neukirchen-Vluyn 1999.
- , *JHWH und der Sonnengott. Aspekte der Solarisierung JHWHs in vorexilischer Zeit*, in: *ders.* *Die rettende Gerechtigkeit, 192–219*.
- , *Das Licht des Lebens. Zur Lichtmetaphorik der Psalmen*, in: *ders.*, *Die Welt als Schöpfung*, 221–248.
- , *Die Welt als Schöpfung (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4)*, Neukirchen-Vluyn 2008.
- Jenni, Ernst*, *Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, Basel 32003 (= 21981).
- Keel, Othmar & Silvia Schroer*, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen 2008 (2002).
- Knauf, Ernst Axel*, *Die Umwelt des Alten Testaments (NSKAT 29)*, Stuttgart 1994.
- Köckert, Matthias*, *Wandlungen Gottes im Alten Israel*, in: *BThZ* 22 (2005), 3–36.
- Levin, Christoph*, *Das Alte Testament*, München 2018.
- Niehr, Herbert*, *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr. (BZAW 190)*, Berlin/New York 1990.
- Manthe, Ulrich* (Hg.), *Die Rechtskulturen der Antike. Vom Alten Orient bis zum Römischen Reich*, München 2003.
- Niedersächsisches Kultusministerium*, *Runderlass des Kultusministeriums vom 10.5.2011 – 33-82105 (SVBl. S. 226)*.
- Otto, Eckart*, Art. „El“, in: *NBL* I, Zürich 1991, 507f.
- Pfeifer, Guido*, *Gerechtigkeit aus der Perspektive der altorientalischen Rechtsgeschichte*, in: *Witte* (Hg.), *Gerechtigkeit*, 15–34.
- Römer, Thomas*, *Die Erfindung Gottes. Eine Reise zu den Quellen des Monotheismus*, Darmstadt 2018.
- , *Der Pentateuch. Das Buch Deuteronomium*, in: *Dietrich u. a.* (Hg.), *Die Entstehung des Alten Testaments*, 155–166.
- Schieder, Rolf* (Hg.) *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*, Berlin 2014.
- Sloterdijk, Peter*, *Im Schatten des Sinai. Fußnote über Ursprünge und Wandlungen totale Mitgliedschaft*, Berlin 2013.
- , *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt a. M./Leipzig 2007.
- Schoors, Antoon*, *Die Königreiche Israel und Juda im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr. Die assyrische Krise (BE 5)*, Stuttgart u. a. 1998.
- Schmid, Konrad*, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt 2008.
- Stolz, Fritz*, *Einführung in den biblischen Monotheismus* Darmstadt 1996.

- Strübind, Kim*, Fremdheit, Exil und Diaspora im Alten Testament. Eine alttestamentliche Spurensuche aus aktuellem Anlass, in: *ZThG* 21 (2017), 27–54.
- Tilly, Michael & Wolfgang Zwickel*, Religionsgeschichte Israels. Von der Vorzeit bis zu den Anfängen des Christentums, Darmstadt 2011.
- Veenhof, Klaas R.*, Geschichte des Alten Orients bis zur Zeit Alexanders des Großen (GAT 11), Göttingen 2001.
- Weippert, Manfred*, Jahwe und die anderen Götter (Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext), Tübingen 1997.
- , Synkretismus und Monotheismus in Israel. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel (1990), in: *ders.*, Jahwe und die anderen Götter, 1–24.
- Wellhausen, Julius*, Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin 1883.
- , Israelitische und Jüdische Geschichte, Berlin/Leipzig⁸1921.
- Westbrook, Raymond* (Hg.), A History of Ancient Near Eastern Law (Handbook of Oriental Studies 1–2), Leiden/Boston 2003.
- Wilcke, Claus* (Hg.), Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient. Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft, Wiesbaden 2007.
- , Das Recht. Grundlage des sozialen und politischen Diskurses im Alten Orient, in: *ders.* (Hg.), Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient, 209–244.
- Witte, Markus* (Hg.), Gerechtigkeit, Tübingen 2012.
- Wöhrle, Jakob*, The God(s) of the Nations in Late Prophecy, in: *MacDonald & Brown* (Hg.), Monotheism in Late Prophecy, 177–199.
- MacDonald, Nathan & Ken Brown* (Hg.), Monotheism in Late Prophecy and Early Apocalyptic Literature (FAT II 72), Tübingen 2014.
- Zenger, Erich*, Dass priester(schrift)liche Werk (P), in: *Zenger & Frevel*, Einleitung, 189–214.
- & *Christian Frevel u. a.*, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart⁸2012.

2 Internetquellen

- Monotheismus und Gewalt bei Jan Assmann, Diskurs auf <https://literaturkritik.de/id/7283> und <https://www.perlentaucher.de/buch/jan-assmann/die-mosaische-unterscheidung.html> [letzter Aufruf, 20.08.2021].
- Bauks, Michaela*, Art. „Monotheismus“ (WiBiLex), <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/monotheismus-at/ch/fob9310ab0465c8138284b6067c408ef/> [letzter Aufruf, 07.09.2021].
- Deutscher Bundestag* (Hg.), Grundgesetz der Bunderepublik Deutschland in seiner aktuellen Fassung, <https://www.bundestag.de/gg> [letzter Aufruf, 20.08.2021].
- EKD* (Hg.), 100 Jahre Weimarer Reichsverfassung, <https://www.ekd.de/100-jahre-weimarer-verfassung-kirche-staat-48428.htm>; ferner zum Text der: Weimarer Reichsverfassung, <http://www.verfassungen.de/de19-33/verf19-i.htm> und [letzter Aufruf, 20.08.2021].
- Keel, Othmar & Christoph Uehlinger*, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, https://www.zora.uzh.ch/id/eprint/41088/1/Keel_Uehlinger_Gottinnen_GotterundGottessymbole.pdf [letzter Aufruf, 10.08.2021].
- Monotheismus und Gewalt bei *Jan Assmann*, <https://literaturkritik.de/id/7283> und <https://www.perlentaucher.de/buch/jan-assmann/die-mosaische-unterscheidung.html> [letzter Aufruf, 20.08.2021].
- Strübind, Kim*, Alef-Bet. Lehrbuch der hebräischen Sprache, Oldenburg¹²2021 (Online-Ressource der CvO Oldenburg).
- Zehnder, Markus*, Art. „Fremder (AT)“, https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wibi/pdf/Fremder_AT___2018-09-20_06_20.pdf [letzter Aufruf, 01.09.2021].