

DER ORT DES MONOTHEISMUS IN DER ISRAELITISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE

RAINER ALBERTZ, *Siegen*

In den letzten 15 Jahren ist eine neue Debatte über Herkunft und Alter des Monotheismus in der israelitischen Religionsgeschichte entbrannt. Ich verweise nur auf die Sammelbände von O.Keel (1980), B.Lang (1981), E.Haag (1985) und die wichtigen Arbeiten von J.H.Tigay (1986; 1987), M.Weippert (1990) und M.S.Smith (1990)¹.

Während die Ausschließlichkeit der Jahweverehrung Israels in der älteren Forschung wenn nicht gar als Stiftung des Mose (Baumgärtel, 1960), so doch weithin als Erbe einer - meist nomadisch vorgestellten - Frühzeit Israels galt, das in den Krisen der Landnahme und Staatenbildung angesichts drohender "kanaanäischer" Überfremdung schrittweise zur ausdrücklich gebotenen Monolatrie und schließlich im Exil zum theoretischen Monotheismus ausformuliert wurde², stellten vor allem B.Lang, H.Vorländer und M.Weippert die schroffe Gegenthese auf, daß die Religion Israels während ihrer ganzen vorexilischen Phase "eine polytheistische Religion" gewesen sei³. Die Propagierung der alleinigen Jahwe-Verehrung habe erst spät, frühestens bei Elia im 9. Jh., eigentlich aber erst bei Hosea im 8. Jh. eingesetzt und sei nur das Anliegen kleiner Oppositionsgruppen gewesen ("Jahwe-allein-Bewegung"). Erst unter Josia habe diese Bewegung kurzzeitig gesellschaftlichen Einfluß erringen können, bis

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

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

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

sie dann in exilischer Zeit - nach Weippert erst in frühnachexilischer Zeit - dem Monotheismus endgültig zum Siege verholfen habe.

Ausgelöst wurde diese Debatte von drei verschiedenen Faktoren: Erstens wurde neues archäologisches Material gefunden, das eine Verehrung anderer Gottheiten neben Jahwe im vorexilischen Israel mehr oder minder sicher belegt: Zu nennen sind hier vor allem die aufsehenerregenden Inschriften aus Khirbet el-Qom, Kuntillet 'Agrud⁴ und vielleicht auch aus Dēr 'Allā⁵, dazu neue Personennamen auf Siegeln bzw. Siegelabdrücken⁶, neue Auswertungen der Ikonographie auf Siegeln und Kleinfunden⁷ und ebenso der Frauen- und Tierterrakotten mit möglichem religiös-kultischem Hintergrund⁸. Hinzu kam zweitens eine sich langsam durchsetzende Bereitschaft, viele Texte, die man bislang für die vorstaatliche bzw. frühe staatliche Zeit in Anspruch genommen hatte, später zu datieren. Erhebliche Konsequenzen für die Rekonstruktion der Gesamtentwicklung hat z.B. die Bestreitung eines frühen Jahwisten⁹ und die inzwischen mehrfach vertretene Umdatierung des Bundesbuches - und mit ihm des ältesten Belegs für das Fremdgötterverbot (Ex 22,19; vgl. 20,24; 23,13) - in das ausgehende 8. oder 7. Jh¹⁰. Drittens läßt sich heute auf

⁴ Die ersten Publikationen dieser Inschriften veranlaßten den Sammelband von Keel 1980. Ich verstehe *wl' šrth* "und durch seine Aschera" trotz des ungewöhnlichen Suffix als Namen der Göttin, zur Begründung vgl. Albertz 1992, 132f.

⁵ M. Weippert 1990, 156, rechnet damit, daß der Tell Dēr 'Allā zum Territorium des Reiches Israel gehörte; doch ist unsicher, wieweit er israelitisches Milieu repräsentiert.

⁶ S. Fowler 1988; Tigay 1987.

⁷ Vgl. Keel/Uehlinger 1992; H. Weippert 1988, 627f.

⁸ Vgl. Winter 1983; Schroer 1987; H. Weippert 1988, 629ff.

⁹ Vgl. etwa die wichtige Rolle, die Zenger 1985, 44,55, und Hoßfeld 1985, 62ff, dem Jahwisten für die Entwicklung zubilligen; ihre vielseitig begrüßte These des Übergangs von einer integrierenden zu einer intoleranten Monolatrie ab dem 9.Jh. beruht auf dieser fraglich gewordenen literarischen Basis des Jahwisten. Das gleiche gilt für die von Halpern 1987, 101ff, vorgeschlagene Entwicklung von einem "unbewußten" zu einem "bewußten" Monotheismus.

¹⁰ So unabhängig voneinander zuerst Crüsemann und Albertz und jetzt - für die älteste Schicht - Y. Osumi und L. Schwienhorst-Schönberger; zur Diskussion s. Albertz 1992, 283ff. Noch keinerlei Konsens ist hinsichtlich der Datierung von Ex 34,11-27 zu erkennen mit seinem breiten Bündnis- und Fremdgötterverbot (V.11b-16). Während immer noch viele mit Halbe 1975, 96-160, hier vorstaatliches "Privilegrecht" finden wollen (vgl. etwa Lohfink 1985, 24; Crüsemann 1992, 138ff), wird der Text immer häufiger vordtn. (z.B. von Zenger 1982, 190; Hoßfeld 1985, 69: JE) oder gar in spättr. Zeit (Blum 1990, 369-375: Einschub in K^D) hinabdatiert. Da nach Halbes Datierung Ex 34 der einzige Text wäre, der ein militant-exklusives Gottesverhältnis Israels in der Frühzeit belegen würde, ist sie wohl heute nicht mehr zu halten.

dem Feld der Religionsgeschichte generell die Tendenz erkennen, über die von der Dialektischen Theologie geprägte Forschergeneration hinweg auf die Position J. Wellhausens zurückzugreifen, daß die israelitische Religion - entgegen der biblischen Präsentation - nicht schon von Anfang an "fertig" ausgebildet war, sondern "sich aus dem Heidentum erst allmählich emporgearbeitet" habe¹¹.

1. So erfrischend diese neue Debatte ist, so sehr scheint sie mir von untergründig wirksamen dogmatischen Vorurteilen belastet zu sein. Die Verteidiger früher monotheistischer oder monolatrischer Wurzeln verfallen nicht selten in einen apologetischen Tonfall, so als gelte es, einen Grundpfeiler des jüdisch-christlichen Glaubens zu verteidigen. Apodiktisch hieß es schon bei G.v.Rad: "Der Ausschließlichkeitsanspruch des Jahweglaubens hat ... von Anfang an kein friedliches Nebeneinanderexistieren der Kulte geduldet. Ein Jahwekultus ohne das erste Gebot ist wirklich nicht vorstellbar"¹². Und auf dieser Linie werden selbst noch heute die in dieses Idealbild nicht passenden angeschwollenen Belege für die Verehrung anderer Götter neben Jahwe kaum ernsthaft gewürdigt oder leichthin in irgendeinen inoffiziellen Winkel ("Volksfrömmigkeit", oder gar "Heterodoxie") abgeschoben¹³. Aber auch die Exegeten, die Monolatrie und Monotheismus als späte Entwicklungen nachweisen möchten, tun dies in einer merkwürdig provokant vorgetragenen Argumentation, so als sei die Bestreitung eines frühen israelitischen Monotheismus schon ein emanzipatorischer Akt. Bei M. Weippert heißt es holzschnittartig zur traditionellen Religion der vorexilischen Zeit: "Diese Religion war polytheistisch"¹⁴, ohne Wenn und Aber; und B.Lang treibt es, darüber hinaus auch noch festzustellen, daß sie "sich von den Religionen ihrer Umwelt nicht unterscheidet"¹⁵. In einer solch aufgeladenen Atmosphäre endet dann die Debatte immer wieder recht schnell in einem fruchtlosen Schlagabtausch.

Ich möchte fragen: Ist es nicht möglicherweise der viel zu hoch angesetzte theologische Stellenwert, den man gemeinhin dem Monotheismus zuschreibt, der eine nüchterne Diskussion über seinen

¹¹ Wellhausen ⁹1958, 32.

¹² Von Rad ⁴1962, 39.

¹³ So typisch Schmidt 1990, 442ff, und in seinem Referat "Überlegungen zu der Geschichte der Ausschließlichkeit des alttestamentlichen Glaubens", das er am 24.7.92 auf dem IOSOT-Kongreß in Paris gehalten hat.

¹⁴ M. Weippert 1990, 151.

¹⁵ Lang 1981, 53.

historischen und gesellschaftlichen Ort behindert? Gibt es nicht sehr viel entscheidendere Besonderheiten unserer biblischer Tradition, etwa ihren Befreiungsimpuls, ihre Herrschaftskritik oder ihren "Zug zum Sozialen" als nun ausgerechnet - nach der Definition A. Bertholets - den "Glaube(n) an einen einzigen Gott, der den Glauben an die Existenz anderer Götter grundsätzlich ausschließt"¹⁶? Eine solche merkwürdige Überbewertung resultiert nach meinem Eindruck aus einem einseitigen Religionsbegriff, der das Wechselgeschehen zwischen Gott und Mensch auf den göttlichen Pol dieses Geschehens reduziert und suggeriert, das Wesen einer Religion entscheide sich am Gottesverständnis. Ich meine, wir können "den Ort" des Monotheismus in der Religion Israels angemessener beschreiben, wenn wir ihn theologisch tiefer hängen¹⁷.

2. Um neue Gesprächsmöglichkeiten zu öffnen, möchte ich zu Beginn das gängige Vorurteil in Frage stellen, Monotheismus sei *eo ipso* etwas Positives und der Polytheismus etwas Negatives. Ohne hier auf die religionswissenschaftliche Debatte näher eingehen zu wollen, klar ist aus ihr, daß der Polytheismus keineswegs eine primitive Religionsstufe darstellt, sondern eine entwickelte Form, die fast nur in Hochkulturen vorkommt¹⁸. Deren arbeitsteilige und hierarchisch gestaffelte Gesellschaftsstruktur findet eine Entsprechung in seinem gegliederten Götterpantheon. Die besondere Leistungsfähigkeit des Polytheismus besteht nun darin, den vielfältigen und häufig widerstreitenden Wirklichkeitserfahrungen in solchen komplexen Gesellschaften einen plausiblen religiösen Deutehorizont zu geben, der auch kulturellen und politischen Besonderheiten der verschiedenen Städte und Staaten Raum gibt, ohne die Einheit der Welt, die das Pantheon als ganzes spannungsreich repräsentiert, aufs Spiel zu setzen.

Die Schwäche des Polytheismus liegt darin, daß er die persönliche Gottesbeziehung relativiert und keine einfache Antwort auf das gedankliche Problem zu geben weiß, wie "Gott" als das höchste

¹⁶ Bertholet²1962, 369.

¹⁷ So schon in der Tendenz Stolz 1981, 184, der mit Recht darauf hinweist, daß das Christentum den strengen Monotheismus wieder aufgesprengt hat: "Aber ob Monotheismus wirklich das höchste Gut ist, ist ja nicht ausgemacht." Noch grundsätzlicher und nachdenkenswert hat de Pury 1990 die Frage nach der Gefährlichkeit des Monotheismus aufgeworfen. Zur modernen - und feministischen - Monotheismuskritik vgl. Wacker 1991b, 20ff.

¹⁸ Vgl. dazu Brelich 1960, 133f; Lohfink 1977, 131ff; Stolz 1981, 148ff; de Pury 1990, 437f; Albertz 1992, 100.

menschlich Denkbare nur wieder einen Teil des Göttlichen darstellt. Um diese Schwächen auszugleichen, finden sich im Polytheismus häufig einige "henotheistische" Strukturen, wie sie etwa in der babylonischen Religion schon häufiger beobachtet worden sind: In Hymnen und Gebeten wird die Größe und Unvergleichlichkeit des aktuell verehrten Gottes weit über seine "Kompetenz" im Götterpantheon hinaus gepriesen¹⁹. In der persönlichen Frömmigkeit wird das Pantheon auf wenige - häufig zwei - Götter reduziert, mit denen sich der einzelne personal verbunden weiß²⁰. Dabei kann es zu dauerhaften Beziehungen zu bestimmten Göttern, die der einzelne als Schutzgötter erwählt, kommen (Henolatrie)²¹. Schließlich können in der gelehrten Spekulation verschiedene Götter miteinander gleichgesetzt werden²².

Der Monotheismus entspricht dagegen sehr viel besser der personalen Gottesbeziehung, die immer dahin drängt, daß der angerufene Gott die Gesamtheit der göttlichen Kräfte repräsentiert. Für diese unmittelbare religiöse Erfahrung bieten Monolatrie bzw. Monotheismus eine mehr oder minder konsequente theoretische Klärung. Die Schwäche des Monotheismus besteht darin, daß er wenig Raum für die Vermittlung sozialer, lokaler und kultureller Differenzen einer Gesellschaft bietet; alle widersprüchlichen Wirklichkeitserfahrungen müssen in den einen Gott hineinverlegt werden. Das kann ein revolutionäres Potential sein, birgt aber auch die ständige Gefahr eines Wirklichkeitsverlustes Gottes. Noch gefährlicher ist, daß der Monotheismus die faktische Partikularität der Religionen einfach überspielt, was - in Verbindung mit politischer Macht - imperialistische und fanatisch-totalitäre Konsequenzen haben kann.

3. Die Monotheismuskonzeption krankt häufig daran, daß der jeweilige gesellschaftliche Kontext religiöser Phänomene nicht genügend beachtet wird.

¹⁹ Vgl. z.B. die Wendung "Wer ist es, der ihr an Größe gleichkäme?" in einem altbabylonischen Ishtar-Hymnus (SAHG 235-237, Z. 21.23, weitere Beispiele bei Hartmann 1981, 56ff; Stolz 1977, 11ff.

²⁰ Vgl. meine Untersuchung zu den altbabylonischen Privatbriefen, Albertz 1978, 134ff; ich hatte damals von einem "primitiven", d.h. unreflektierten Henotheismus" gesprochen (139); vielleicht sollte man eher von einem Dyotheismus sprechen.

²¹ So mit Hartmann 1981, 65ff.79: Er versteht unter "Henolatrie" die "unbeschränkte Verehrung des bestimmten Gottes" im Unterschied zur "zeitlich gebundenen" des "Henotheismus".

²² Vgl. Hartmann 1981, 61ff.

Ein Beispiel dafür ist die Unsicherheit der religionsgeschichtlichen Behandlung theophorer Personennamen: Häufig werden sie unkritisch einfach für die offizielle Religionsentwicklung in Anspruch genommen: Der hohe Anteil der jahwe-haltigen Namen in den Siegeln ist etwa für J.H. Tigay Beweis einer "overwhelmingly Yahwistic society in the heartland of Israelite settlement"²³. Diese Auswertung zwingt ihn, dem entgegenstehende Befunde wegzuinterpretieren²⁴ oder ganz an den Rand zu drängen: Synkretismus gab es für ihn nur am Hof, wo man zu diplomatischen Rücksichtnahmen gezwungen war²⁵. Zu einer anderen Einschätzung gelangt H. Vorländer: Für ihn ist die Königsfamilie und die mit ihr verbundene Oberschicht geradezu ein Hort der "Jahwe-allein-Bewegung", weil bei ihnen - angeblich - ein höherer Anteil jahwe-haltiger Namen auftaucht²⁶. Und H.-D. Hoffmann kann sogar den Wahrheitsgehalt der Nachricht, daß Ahab den Baal-Tempel von Samaria gebaut habe (I Reg 16,31-33), mit der Begründung bestreiten, daß er seinen Söhnen jahwe-haltige Namen gegeben habe²⁷. Aber sprechen solche Ungereimtheiten nicht eher dafür, daß die Namen die Frömmigkeit einer anderen gesellschaftlichen Ebene - nämlich der familiären - repräsentieren, die mit der staatspolitischen wenig zu tun hat?

Erst eine Berücksichtigung des sozial bedingten religionsinternen Pluralismus ermöglicht eine differenzierte Klärung; sie wird deutlich machen, daß die Entwicklungen zwischen Poly- und Monotheismus auf den drei Ebenen: Familienreligion, Ortsreligion, Staats-/Volksreligion²⁸ durchaus unterschiedlich - wenn auch nicht unabhängig voneinander - verlaufen sind:

4. Entsprechend der eindeutigen und wenig differenzierten Lebensbedürfnisse der Familie, (Beistand, Schutz, Segen) beschränkt sich auf dieser Ebene die religiöse Beziehung auf wenige Götter²⁹ und

²³ Tigay 1987, 177; vgl. ders. 1986, 36.

²⁴ So ist ³ašerā in den Inschriften von Kuntilet 'Agrud und Khirbet el-Qom für ihn keine Göttin, sondern "hypostatization of cultic objects" und außerdem ein Randphänomen (Tigay 1987, 174); die prophetischen und die Synkretismusanklagen sind seiner Meinung nach Übertreibungen (Tigay 1986, 40).

²⁵ Tigay 1987, 178f; vgl. Tigay 1986, 39.

²⁶ Vorländer 1981, 100f.

²⁷ Hoffmann 1980, 81.103.

²⁸ Zur Begründung dieser Einteilung vgl. Albertz 1992, 40-43.

²⁹ Belegt sind in der Vätergeschichte verschiedene El-Gestalten (אל שדי, אל עולם), dazu das schwer deutbare theophore Element (פחד); typisch scheint die personale Zuordnung solcher Familiengötter als "Gott des Vaters" gewesen zu sein, vgl. dazu Albertz 1992, 49-57. In den Personennamen sind neben den vergöttlichten

Geister (Ahnen/Totengeister)³⁰. Der praktischen "Henolatrie" fehlt auf familiärer Ebene jedoch von Hause aus jede Abgrenzung und Exklusivität. Der Gottesbegriff ist funktional, d.h. die göttlichen Funktionen bleiben konstant, auch wenn die Götter wechseln³¹. In der Wahl ihrer Götter passen sich die Familien ihrem kultischen und religiösen Umfeld an³² und folgen den Entwicklungen auf der Orts- und Staatsebene erst mit einigem Abstand³³. Es dauerte bis zum Ende der Königszeit, bis Jahwe selbstverständlich auch Familiengott wurde³⁴; bis dahin war es möglich, in den Familien andere Götter zu verehren (Jer 2,27), ohne daß dies den Betroffenen zum Problem wurde (unbewußter Synkretismus).

Einfluß der Ortsreligion mit ihrer Kultsymbolik (Mazzebe, Aschere) scheint es zu sein, den Familiengott durch eine göttliche Begleiterin zu komplettieren³⁵. Dabei trat an die Stelle älterer Paarungen (El/Jahwe-Aschera)³⁶ unter assyrisch-aramäischem

Verwandtschaftsbezeichnungen (אב, אח, עם, חם) frühe nomadische Familiengötter (צור, שרי), der syrisch-kanaanäische Hochgott El, die kanaanäischen Götter bzw. Götterepitheta שלם, מוח, ים(?), מלך, בעל, ארון, גר und גר sowie die Nationalgötter Jahwe, Baal und Qaus belegt; in aufgenommenen ausländischen Namen begegnen die ägyptischen Götter Horus, Isis und Bes; vgl. zum ganzen Albertz 1992, 147f.

³⁰ Vielleicht können die חרפים (Gen 31,19,34f u.i.) als figürliche Darstellung solcher Ahnen- bzw. Totengeister angesehen werden. Sie gehörten zum familiären Hauskult (Jdc 17,5), sind aber nicht mit den Familiengöttern identisch (Gen 31,53); man schrieb ihnen Wahrsage- (Jdc 18,14; Ez 21,26; Sach 10,2) und Heilfunktionen zu (I Sam 19,13,16); zu Resten des Totenkults s. Albertz 1992, 63-67; größere Bedeutung weisen ihm Smith 1990, 126-132, und Bloch-Smith 1992 zu.

³¹ Vgl. Albertz 1992, 56f; besonders zeigt sich dieser rein funktionale Gottesbegriff in den Personennamen, in denen die Prädikate weitgehend konstant sind, die theophoren Elemente aber variabel, vgl. Albertz 1978, 71-74; ders. 1992, 148-150.

³² Vgl. den hohen Anteil Namen mit Baal in den Samaria-Ostraka, der in der phönizischen Namengebung eine ähnlich prominente Rolle spielte wie Jahwe in Israel, und das Vorkommen von Namen mit Qaus im edomitischen Grenzgebiet (Arad, Aroer).

³³ Insofern ist das Vorhaben von Rose 1975, 171f, fraglich, den hohen Anteil der *jāhu*-Namen in den Lachiš-Briefen auf ein so kurzfristiges Ereignis wie die josianische Reform zurückführen zu wollen, zumal der Befund, wie Tigay 1986, 15f, mit Recht herausgestellt hat, alles andere als eindeutig ist.

³⁴ In der frühen Königszeit macht der Anteil der jahwe-haltigen Namen nur 25% aus, erst in der späten Königszeit steigt der Anteil auf 70% (Siegel) bis 80% (Bibel).

³⁵ So deute ich den Befund von Kuntillet 'Agrud und Khirbet el-Qom, der einerseits in seiner Formulierung "Jahwe und seine Aschera" auf die Kultsymbolik der örtlichen "Höhenheiligtümer" zurückweist, an denen neben familiären Riten auch der Großkult des Ortes vollzogen wurde, der aber andererseits private Segenswünsche enthält, die in die persönliche Frömmigkeit gehören.

³⁶ Die häufig als Problem angesehene Zuordnung Ascheras zu Jahwe war infolge des frühen Jahwe-El-Synkretismus in der vorstaatlichen Zeit (vgl. Gen 33,20; "Israel")

Einfluß Adad-Milki/Jahwe-Himmelskönigin/Ishtar (Jer 44,15-19)³⁷. Wie weit dieser männlich-weibliche Dyotheismus ging, ist allerdings nicht sicher, da Personennamen mit Göttinnen fehlen³⁸. Erst die dtn Reformbewegung band die familiäre Religiosität fester in die Jahwe-religion ein und bereitete sie darauf vor, ab der Exilszeit zu einem wesentlichen Träger und Promotor ausschließlicher Jahweverehrung in einer fremdreligiösen Umwelt zu werden (Beschneidung, Sabbat, Speisegebote)³⁹, was aber erneute Anpassungen an das jeweilige kulturell-religiöse Klima nicht ausschloß⁴⁰.

5. Auf der Ortsebene, auf der es vor allem um die Fruchtbarkeit von Acker und Vieh und die Sicherung des gerechten Interessenausgleichs ging, herrschte in vorexilischer Zeit offenbar ein Dyotheismus von El/Jahwe-Aschera vor, wobei der Göttin nach Ausweis der Segenswünsche von Kuntillet 'Agrud und Khirbet el-Qom die Funktion einer Segensmittlerin zukam⁴¹. Ob synkretistisch mit älteren Göttern der Region vereinigt oder nicht, als Spender des

ohne weiteres möglich: Jahwe erbt von El auch dessen Frau. Die Vermutung von M. Weippert 1990, 156f, daß diese Zuordnung schon ein zweites Stadium sei, während ursprünglich die Göttin Anat als Begleiterin Jahwes gegolten habe, ist mehr als fraglich. Denn erstens ist dieses angeblich frühere Stadium erst sehr viel später aus den Elephantine-Texten belegt (5.Jh.), und zweitens setzt die These die ebenfalls fragliche Annahme M. Weipperts voraus, Jahwe und Baal seien ursprünglich identisch gewesen (158). Wenn DtrG Jdc 3,7; 6,25-28.30 Aschera (neben Aschart Jdc 2,13; 10,6) an der Seite von Baal nennt, dann hängt das damit zusammen, daß letzterer seit Hosea zum Synonym für "Fremdgötter" geworden ist (vgl. den teilweise gebrauchten Plural).

³⁷ Vgl. den II Reg 17,31 durch die aramäischen Sepharwiten importierten Gott "Adrammelek" (aus Adadmelek), mit dem auch der sog. "Molek-Kult" zusammenhängt. Als seine Begleiterin wird II Reg 17,31 "Anammelek" (aus Anatmelek) genannt, doch ist dieser Göttinnenname schon wegen des maskulinen מלך unsicher; in assyrischen Vertragstexten des 9.-7.Jhs. ist die Göttin Bēlet Sēri bzw. Ishtar als Begleiterin von Adadmilki belegt. Zum ganzen vgl. Albertz 1992, 300-303.

³⁸ Mit ein bis zwei Ausnahmen (Isis, dt "Herrin"), s. Tigay 1986, 13f. Mag sich das Fehlen von Göttinnen in der hebräischen Namengebung aus dogmatischen Korrekturen erklären, so ist doch das Fehlen der unverdächtigen (göttlichen) Verwandtschaftsbezeichnung ^{em} "Mutter" auffällig; vgl. dagegen die vielen *ummi*-Namen im Akkadischen, s. ÄHw 1416f.

³⁹ Vgl. Albertz 1992, 327-337.422-427.

⁴⁰ Vgl. das Auftauchen von babylonischen Namen unter den Exilierten, etwa *šawaš-šar-ušur* (IEJ 15, 228), und die Verwendung polytheistischer Grußformeln in Briefen der hellenistischen Zeit, etwa im Schreiben des Tobias an den "Wirtschaftsminister" Apollonius: "Den Göttern sei vielmals Dank!", vgl. Albertz 1992, 596.

⁴¹ Albertz 1992, 132f; zur erheblichen Bedeutung, die der weiblichen Religiosität offenbar gerade auf dieser Ebene zukam, vgl. Wacker 1991a.

Segens und Hüter der Gerechtigkeit⁴² besaß Jahwe auf dieser Ebene nur wenig spezifisch israelitische Eigenschaften⁴³. Statt dessen nahm er Lokalkolorit an und differenzierte sich nach regionalen Kultorten. Belegt sind in der Bibel als lokale Sonderformen Jahwes "Jahwe Zebaoth in Schilo" (I Sam 1,3); Jahwe in Hebron (II Sam 15,7) und aus Kuntillet ^עAgrod *jhw h šmrn*, was wohl als *status constructus* anzusehen und mit "Jahwe von Samaria" wiederzugeben ist⁴⁴. Diese regionalen Sonderentwicklungen der Jahwereligion auf der Ortsebene ("Polyjahwismus") wurden erst durch die hiskianische und dtn Reform bekämpft (Ex 20,24; Dtn 12; Kultzentralisation)⁴⁵; die Zerstörung der meisten Heiligtümer im Zuge der Exilierungen entzog ihnen endgültig den Boden⁴⁶. Hiskianische und dtn Reform banden die Lebensbereiche Fruchtbarkeit und Recht in eine spezifische israelitische Religion ein. Der Übergang zur Buchreligion, der mit der dtn Tora beschränkt war, sicherte die einheitliche religiöse Entwicklung trotz mehrerer lokaler Zentren.

6. Die entscheidenden Triebkräfte, die schließlich zur Durchsetzung des Monotheismus führten, stammen aus der offiziellen Ebene der Volks- und Staatsreligion. Die familiäre Henolatrie hat sie

⁴² Zum Ortsgott als Hüter der Gerechtigkeit s. Lang 1983; Albertz 1992, 140f. Vgl. den Grundsatz von *מִשְׁפָּט וְצֶדֶק קָה* "Recht und Gerechtigkeit" Jes 5,7; Am 5,7.24; 6,12; vgl. Mi 3,1.8.9, den Gott sichert, sowie den Vergeltungsgrundsatz, hinter dem er steht, den er aber auch begrenzt (Ex 23,4f; Prov 20,22; 25,21).

⁴³ Vgl. die weithin übernommenen Ackerbaufeste, die erst sukzessive mit den besonderen religiösen Befreiungstraditionen Israels verbunden wurden (Ex 23,14; 34,18; Lev 23,42f), den unspezifischen Charakter der älteren israelitischen Spruchweisheit (Prov 10ff*) und der ältesten Teile des Bundesbuches (Ex 21,28 - 22,16).

⁴⁴ Vgl. zur Diskussion Albertz 1992, 130. Ob hinter dem in Kuntillet ^עAgrod ebenfalls belegten *jhw h [h]šmrn* "Jahwe von Teman" eine lokale Kultgestalt Jahwes steckt, ist unsicher; es kann auch ein alter Titel sein, der auf seine Herkunft aus dem Süden weist (vgl. Hab 3,3).

⁴⁵ Vgl. Albertz 1992, 286.321ff; auch die berühmte Reformparole Dtn 6,4 "Höre Israel, Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einer" richtet sich zumindest auch, wenn nicht zuerst gegen den Polyjahwismus: Jahwe ist für ganz Israel ein und derselbe Gott, er kann nicht in verschiedene Kultformen aufgespalten werden.

⁴⁶ Die babylonische Gola hat - aufgrund des Protestes Ezechiels - auf die Errichtung eines Heiligtums verzichtet (Ez 20,32), während die ägyptische den Sonderweg zur Errichtung eines eigenen Heiligtums auf der Nilinsel Elephantine beschritt (vor 525, vielleicht in der Exilszeit). Von den späteren Tempelgründungen auf dem Garizim, in Leontopolis und ^עArāq el-Emīr hat nur die erste zu einer religiösen Sonderentwicklung (Abspaltung der Samaritaner) geführt.

nicht angestoßen⁴⁷, und die desintegrativen Entwicklungen auf Orts-ebene haben sie nicht entscheidend provoziert.

Wo diese Triebkräfte zeitlich und sachlich anzusiedeln sind, ist - wie wir gesehen haben - kontrovers. Die alte These, die israelitische Religion sei schon in der Frühzeit monolatrisch oder gar monotheistisch gewesen und nur zwischenzeitlich durch kanaänischen Synkretismus polytheistisch überfremdet worden, um dann ab Josia wieder zum Ursprung zurückzufinden, entspricht zwar der dtn und dtr Geschichtsinterpretation im Gefolge Hoseas, hat aber viele Gründe gegen sich: Die Belege für die Verehrung anderer Götter neben Jahwe - und zwar auch auf offizieller Ebene (II Reg 15,11; 23,4) - sind außer- wie innerbiblisch zu massiv. Die Herkunft der Fremdgötterverbote aus der Frühzeit Israels ist nicht nachweisbar; noch Hosea scheint keines zu kennen. Und die Annahme eines über Jahrhunderte laufenden synkretistischen Prozesses zwischen kanaänischer und israelitischer Religion, der nie zu einem Abschluß gekommen sein soll, ist religionswissenschaftlich eine Chimäre, zumal vieles, was in den Texten als "kanaänisch" denunziert wird, sich nicht an eine belegte Religion der Umwelt Israels anschließen läßt.

Auch die ethnologische Variante der alten These, der Monotheismus sei "nomadisches Erbe" aus der Frühzeit Israels, ist falsch, da die göttliche Welt der Nomaden zwar einfacher strukturiert ist als die der Seßhaften, aber eine ausschließliche Eingottverehrung bei ihnen nicht vorkommt, ganz abgesehen von der Frage, ob und wieweit es sich bei den frühen Israeliten um Nomaden handelt⁴⁸.

Aber auch die neue Gegenthese, daß die vorexilische Religion Israels nur eine "lokale Variante" des "vorderasiatischen Polytheismus" darstellt⁴⁹, bleibt in dieser harschen Form unbefriedigend, weil sie die entscheidende Frage nicht beantwortet, warum es dann überhaupt zu einem Kampf gegen den Polytheismus bzw. Dyotheismus und Polyjahwismus in ihr kommen konnte⁵⁰.

⁴⁷ Gegen Müllers Versuch, im Sinne A.Alts die "Väterreligion" zu einer Art Vorstufe der ausschließlichen Jahweverehrung zu machen (Müller 1980, 126ff).

⁴⁸ So mit Recht Stolz 1980, 155-163; vgl. Lohfink 1985, 13f.

⁴⁹ So Lang 1981, 53.

⁵⁰ Welche Konsequenzen eine solche totale religionsgeschichtliche Einordnung Israels in seine Umwelt haben kann, zeigt Niehr 1990: Sein Konzept des "höchsten Gottes", das er aus der phönizischen und aramäischen Religion des 1. Jts. entwickelt und - über die nachweisbaren Beziehungen zwischen Ba'al-Schamem und Jahwe in nachexilischer Zeit hinaus - auf die Jahwereligion appliziert, führt ihn dazu, auch noch

Während F.Stolz mit einem letztlich kontingenten revolutionären Vorgang rechnet⁵¹, und M.Weippert die Existenz konfliktbereiter Minderheiten einfach voraussetzt⁵², stellen B.Lang und M.S.Smith immerhin einige Überlegungen zu diesem wichtigen Punkt an:

M.S.Smith weist auf eine wichtige Voraussetzung des israelitischen Monotheismus hin⁵³: Die umfangreichen Panthea im Vorderen Orient des 2. Jts. werden im 1. Jt. deutlich reduziert, und es treten "Nationalgötter" an deren Spitze. Die Hintergründe für diese allgemeine religionsgeschichtliche Entwicklung sind noch nicht vollständig geklärt; sie hat aber offensichtlich etwas mit der Entstehung neuer "Nationalstaaten" am Beginn der Eisenzeit zu tun. Zur Erklärung des israelitischen Monotheismus reicht diese Götterreduktion natürlich nicht aus: Zwar hat Israel Anteil an dieser Entwicklung, doch hat sie bei keinem anderen Nachbarstaat zu einer Bekämpfung oder Abschaffung des Polytheismus geführt.

Wichtig, aber für die Erklärung noch nicht hinreichend ist der Hinweis von B.Lang und M.S.Smith auf die eigentümliche Sonderstellung Jahwes: Jahwe sei ein "neuer Gott" in Kanaan, aus südlichen Gefilden eingewandert, ein "Einzelgänger", ein "Gott ohne Verwandtschaft", der mit "der wohlgegliederten, genealogisch und monarchisch geordneten Götterwelt Kanaans wenig zu tun" habe⁵⁴. Hierin sieht B.Lang einen Grund für Jahwes Feindschaft gegen Baal und möglicherweise eine wichtige Wurzel des "Jahwe-allein-Gedankens". Eigenartigerweise nennt B.Lang damit nun doch eine wesentliche Besonderheit der Religion Israels, die ihr von ihren Ursprüngen her anhaftet, und widerspricht damit selber seiner Behauptung, sie sei ein Polytheismus wie jeder andere.

Allerdings bleibt die Beschreibung noch zu abstrakt auf der Ebene der Götterwelt hängen; man fragt sich unwillkürlich, warum solches

die bislang von niemandem geleugnete israelitische Sonderentwicklung zum Monotheismus stark zu relativieren (vgl. 89f.197.205ff).

⁵¹ Stolz 1980, 151ff.174ff; allerdings gibt Stolz dem Kampf Elias gegen Baal, den er als "Konflikt zwischen zwei kulturellen und sozialen Systemen" versteht, insofern eine Basis, als er in der politischen Bewegung der Landnahmezeit, wo Jahwe allein im Krieg Israel gegen seine polytheistische Umwelt verteidigte, eine mögliche Wurzel des "antipolytheistischen Denkens" sieht (175.163-165).

⁵² M. Weippert 1990, 160ff; ich stimme ihm darin zu, daß es sich bei Elia und Hosea um eine "religionsinterne Konfliktbewältigung" handelt, doch warum diese gerade um die Alleinverehrung Jahwes ausgefochten wurde, ist damit noch nicht beantwortet.

⁵³ Smith 1990, 24f.156.

⁵⁴ Lang 1981, 60f; vgl. Smith 1990, 156.

Einzelgängertum Jahwes nicht auch bei seiner Vereinigung mit El und dessen Götterversammlung zu Schwierigkeiten geführt hat.

Unbrauchbar ist dagegen das dritte Argument, mit dem B.Lang den Übergang von der Vielgötter- zur Eingott-Verehrung bei Hosea verständlicher machen will: der sog. "Krisenkult"⁵⁵. Denn wenn die Konzentration aller Opfer auf einen Gott zur Abwendung einer akuten Katastrophe im Atramhasis-Epos⁵⁶ wirklich mehr ist als eine literarische Fiktion, so läßt Hosea mit keiner Silbe erkennen, daß er die ausschließliche Jahwe-Verehrung, die er propagiert, zeitlich begrenzt wissen wollte.

Ein Vorteil der alten Monotheismus-Hypothese war es, daß sie einen klaren Grund aus der Entstehungssituation der israelitischen Religion angeben konnte, warum es gerade und nur bei ihr zur besagten Sonderentwicklung kam. Dabei ging sie sicher zu naiv vor, indem sie das Ende der Entwicklung einfach in die Anfänge projizierte. Aber es scheint mir, daß auch die neue Hypothese nicht umhin kann, besondere Voraussetzungen oder Anlagen der israelitischen Religion zu benennen, die ihre spätere Sonderentwicklung vom Polytheismus weg erklärbar machen.

6.1 Einer der wichtigsten Promotoren der Alleinverehrung Jahwes, Hosea, berief sich in seinem Kampf ausdrücklich auf den Exodus:

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

Auch wenn sicher damit zu rechnen ist, daß Hosea hier ein idealisiertes Bild der Frühzeit entwirft, so würde es meiner Meinung nach zu weit gehen, seiner Sicht jede sachliche Berechtigung abzuspochen. So möchte ich vorschlagen, eine der Triebkräfte der Entwicklung zum Monotheismus in dem besonderen revolutionären Befreiungsvorgang zu suchen, aus dem die Jahwereligion entstand. Aus ihm erklärt sich nämlich die wichtigste Besonderheit der israelitischen Religion gegenüber ihrer Umwelt: Jahwes personales Verhältnis zu einer Großgruppe⁵⁷, zuerst zu einer Gruppe von

⁵⁵ Lang 1981, 66-68, im Anschluß an van Selms 1973.

⁵⁶ Tafel I, 391ff.409ff.

⁵⁷ Diese entscheidende sozialgeschichtliche Spezifizierung hat Schmidt 1990, 441ff, der im übrigen die jetzigen - meist späten - Gestaltungen der Exodustradition viel zu direkt auswertet, nicht erkannt. Wenn Lohfink 1977, 134, die "Eifersucht Jahwes" schon aus Ägypten herleiten will, dann projiziert er vorschnell eine wahrscheinlich junge Vorstellung zurück (zur Datierung von Ex 34,14 vgl. Anm. 10). Dennoch ist die

Fronarbeitern ("Gott der Hebräer"; Ex 5,3 u.i.), dann zum Stammeverband Israel ("Gott Israels"; Jdc 5,3.5). Ein personales Gottesverhältnis kennen die übrigen vorderorientalischen Religionen nur in bezug auf Kleingruppen und das Königshaus ("persönlicher Gott"; "Dynastiegott"). Im politischen Bereich sind die Götter auf bestimmte Städte oder Länder bezogen; vorherrschend ist hier ein Sachbezug, der allerdings über den Personalbezug zum König vermittelt wird: Über den König halten die Götter ihren Besitz in Ordnung. Diese Differenz gilt übrigens auch für die syrisch-palästinischen "Nationalgötter" des 1. Jts., mit denen Jahwe gerne verglichen wird⁵⁸: So heißt es bezeichnenderweise vom moabitischen Nationalgott in der Mešastele: "Kamoš zürnte seinem Land" (KAI 181,5f), nicht "seinem Volk"⁵⁹. Jahwe ist dagegen nicht in gleicher Weise Territorialgott, sondern ist dies nur sekundär über das Wohngebiet seines Volkes auch geworden (vgl. I Sam 26,19; II Reg 5,17 u.i.)⁶⁰.

Dem personalen Gottesverhältnis einer um ihre Befreiung kämpfenden Großgruppe eignete nun aber - anders als dem familiärer Kleingruppen - eine Tendenz zu gruppeninterner Solidarisierung und Loyalität und zu gruppenexterner Frontstellung und Abgrenzung. Das hatte noch nichts mit Monotheismus und auch noch wenig mit einer bewußten Monolatrie zu tun, doch ermöglichten diese besonderen Merkmale der Jahwereligion eine Entwicklung in diese Richtung.

Solange die Exodusgruppe um ihr Überleben kämpfte, ihre Sozialstruktur undifferenziert und ihre Interessenlage eindeutig waren, reichte die Bindung an einen einzigen Gott aus, war das Symbol des Einzelgottes der midianitischen Wüste in Absetzung vom ägyptischen Polytheismus das Gegebene.

6.2 Doch damit war die Entwicklung zum Monotheismus keineswegs zwangsläufig vorgezeichnet⁶¹, im Gegenteil, sie lief erst

für Jahwe später so typische "Leidenschaftlichkeit" (128ff) in dem personalen Gottesverhältnis der Exodusgruppe angelegt.

⁵⁸ Vgl. etwa Lang 1981, 54; M. Weippert 1990, 151.

⁵⁹ Das Akkadische kennt bekanntlich gar kein Wort für "Volk", statt dessen meint *nišū* "Bevölkerung des Landes", die im Laufe der Geschichte wechseln konnte, ohne daß sich seine Götterwelt grundlegend veränderte; vgl. zum ganzen Albertz 1992, 76-101.

⁶⁰ S. dazu Albertz 1987, 372f.

⁶¹ Mit dieser Feststellung unterscheide ich mich grundsätzlich von der älteren, noch durch Schmidt 1990 repräsentierten Richtung.

einmal in entgegengesetzte Richtung. Ich kann den komplizierten Verlauf hier nur skizzieren:

Die Vereinigung der Exodusgruppe mit der sich emanzipierenden Landbevölkerung Palästinas führte zu einem ersten El-Jahwe-Synkretismus (Gen 33,20; "Israel")⁶². Die Entwicklung wurde uneinheitlich: Auf der einen Seite blieb Jahwe religiöses Symbol für die Solidarisierung nach innen und den Befreiungskampf nach außen; auf der anderen Seite wuchsen ihm neue Funktionen zu (z.B. Sicherung von Fruchtbarkeit), die nahelegten, ihn wie El mit einer Göttin zu komplettieren⁶³.

Die veränderten gesellschaftlichen Bedingungen seit der Etablierung des Königtums drängten auf einen synkretistisch-polytheistischen Ausbau der Jahwereligion. Entsprechend der Ausdifferenzierung der Gesellschaft wurde Jahwe in Jerusalem König eines Pantheons⁶⁴. Die Jerusalemer Königstheologie rückte die personale Beziehung Jahwes zum Herrscher in den Vordergrund und drückte die traditionelle Bindung Jahwes an das ganze Volk beiseite⁶⁵. Die Jerusalemer Tempeltheologie stellte - wie im Vorderen Orient üblich - die lokale Bindung Jahwes an seine Stadt in den Mittelpunkt⁶⁶. Wie sehr dieser die ursprüngliche Struktur verändernde Umbau der israelitischen Religion echten gesellschaftlichen Bedürfnissen entsprach, wird daran erkennbar, daß diese staatlichen Synkretismen gelangen und auch in der Folgezeit nicht mehr grundsätzlich in Frage gestellt wurden.

Im Zuge der Großreichbildung und der diplomatischen Verflechtungen wurden Jahwe Götter anderer Staaten unter- und zugeordnet (Aštarte, Milkom, Kamoš, Ba'al)⁶⁷. Die unter Aufnahme von El- und Baaltraditionen vollzogene Erhebung des "Gottes Israels" zum König der Götter und der Völker (Ps 47,9) und seine in der Depotenzierung aller übrigen Götter nachwirkende Einzelstellung gaben der israelitischen Staatstheologie einen verschärften imperia-

⁶² Vgl. Albertz 1992, 117ff; ähnlich auch Smith 1990, 7ff.

⁶³ Inschriftlich belegt erst aus dem 9./8.Jh., nach Meinung der Dtr aber schon eine Erscheinung der vorstaatlichen Zeit (Jdc 3,7). Daß Aschera Jahwe auch auf der Ebene der offiziellen Religion zugeordnet wurde, beweisen I Reg 15,13; II Reg 23,4.

⁶⁴ Im einzelnen dazu s. Albertz 1992, 200ff.

⁶⁵ Dazu und zu den interessanten Gegenpositionen und Vermittlungsversuchen s. Albertz 1992, 174-190.

⁶⁶ Vgl. dazu Albertz 1992, 200-212.

⁶⁷ I Reg 11,5,7,33; II Reg 23,13; I Reg 16,32; II Reg 10,18ff.

listischen Charakter⁶⁸. Dennoch ist sie unverzichtbare Voraussetzung für die spätere Ausformulierung eines universalen Monotheismus.

6.3 Wenn diese "ganz normale" religionsgeschichtliche Entwicklung nicht in einem Polytheismus endete, so deswegen, weil sich in Israel Oppositionsgruppen gegen desintegrative gesellschaftliche und assimilierende religionspolitische Erscheinungen auf die alten, nie ganz in Vergessenheit geratenen, nach innen solidarisch und nach außen abgrenzenden, religiösen Befreiungstraditionen berufen konnten.

Gegen den staatlich verordneten diplomatischen Synkretismus der Omriden setzten Elia und Elisa im 9. Jh. eine Oppositionsbewegung in Gang⁶⁹, die mit einer blutigen Ausrottung des Baalkultes von Samaria endete⁷⁰. Die Alleinverehrung Jahwes zeigte unter den Bedingungen der Staatlichkeit fanatische Züge und grausame Konsequenzen und stürzte das Nordreich in die außenpolitische Isolierung.

Im 8. Jh. wurde der Kampf um die ausschließliche Gottesverehrung Israels zu einem Kampf gegen das Auseinanderfallen der Gesellschaft in Klassen und gegen ihre Überfremdung von außen. Dabei wurde "Baal" von Hosea als Chiffre für alles benutzt, was er als unvereinbar mit der "wahren" Jahweverehrung ansah⁷¹. Nicht akzeptable Gegenpositionen in der israelitischen Gesellschaft wurden als "fremde" Einflüsse abgestempelt und damit ausgegrenzt.

Der Untergang des Nordreiches und die massiven assyrisch-aramäischen Einflüsse im Süden stimulierten schließlich breitere offizielle Reformbewegungen⁷², die die drohende Auflösung Judas

⁶⁸ Vgl. im einzelnen dazu Albertz 1992, 181f.204f; darauf, daß auch schon das mythische Chaoskampfmotiv im Vorderen Orient handfeste politische Legitimationsfunktion hatte, macht Smith 1990, 56ff, aufmerksam.

⁶⁹ Vgl. im einzelnen Albertz 1992, 226-244.

⁷⁰ II Reg 9,1-10,27; die berühmte Erzählung vom Götterwettstreit auf dem Karmel (I Reg 18,21-40) halte ich für einen exilischen Text, der aber von der historischen Auseinandersetzung noch soviel erkennen läßt, daß es um die Entscheidung zwischen den Parolen "Jahwe und Baal" (so Ahab) und "Jahwe oder Baal" (so Elia) ging. Mit dem religionspolitischen Konflikt war wahrscheinlich auch ein sozialer verbunden (vgl. I Reg 21,1-20a), auch wenn die Verankerung Elias in dieser Geschichte nicht über alle Zweifel erhaben ist.

⁷¹ Vgl. schon die promiscue Verwendung von "Baal" im Singular (Hos 2,10.18; 13,1; vgl. 9,10) und im Plural (2,15.19; 11,2; vgl. 2,7.14); den Nachweis, daß Hosea nicht gegen Einflüsse einer "kanaanäischen Religion", sondern gegen Elemente polemisiert, die seit Jahrhunderten Bestandteil der israelitischen Religion waren, habe ich 1992, 271f, geführt.

⁷² Daß es durchaus eine hiskanische Reform gegeben hat, meine ich 1992, 280ff, nachgewiesen zu haben. Mit dieser bringe ich das "Bundesbuch" in Verbindung. Zur breiten Trägerschaft der "josianischen" Reform s. meine Erwägungen 1992, 313-327.

durch Rückbesinnung auf das nun als exklusiv interpretierte Gottesverhältnis der Frühzeit aufhalten wollten: Die immer konsequentere Durchsetzung der Monolatrie (Ex 20,24; 22,19; 23,13; Dtn 5,6f; 6,4f; 12; 13; 17,2-7)⁷³ zielte zugleich auf eine soziale und religiöse Solidarisierung nach innen (Ex 22,20 - 23,9; Dtn 14,22ff; 15; 16 u.i.) und eine schroffe politische Abgrenzung nach außen (Dtn 7; 20)⁷⁴. Wohl scheiterte dieser Versuch auf der politischen Ebene mit dem frühen Tod Josias, doch bereitete er die Basis, auf der Israel nach dem Verlust der staatlichen Einheit seine Identität religiös sichern konnte.

7. Angesichts des unauflösbaren Widerspruchs von Weltherrschaftsansprüchen und Isolationismus, in den die aus der vorstaatlichen Zeit ererbte Sonderstellung Jahwes Israel unter den Bedingungen der Staatlichkeit trieb, verwundert es nicht, daß die monotheistische Tendenz der Jahwereligion erst nach dem Zusammenbruch des Staates voll zum Durchbruch kommen konnte⁷⁵. Ohne den Verlust der Staatlichkeit, der die Israeliten direkt unter die Abhängigkeit fremder Götter brachte, wäre die Jahwereligion wahrscheinlich bei der Monolatrie stehengeblieben. Nun aber bekam die Behauptung der alleinigen universalen Geschichtsmächtigkeit Jahwes und der Nichtigkeit aller übrigen Götter, die Deuterocesaja im Exil verkündete, für die ohnmächtigen Exulantengruppen in ihrer fremdreligiösen Umwelt eine neue befreiende Funktion⁷⁶. Mit der Potenzierung Jahwes zum einzigen Gott der Welt war kein Machtzuwachs Israels mehr verbunden, wohl aber eine Depotenzierung des Unterdrückers Babylon (Jes 46,1f; 47). Der behauptete universale Monotheismus hob die

Die unkritische Übernahme des Begriffs der "Jahwe-allein-Bewegung" von Morton Smith hat verhindert, die gesellschaftlichen Gruppen, die die Exklusivität der Jahwereligion vorantrieben, zu benennen und in ihrer Unterschiedlichkeit wahrzunehmen.

⁷³ Konsequenter stößt dann auch die dtn/dtr Tradition zu monotheistischen Aussagen durch: Dtn 4,35-39; II Sam 7,22; I Reg 8,60.

⁷⁴ Zu den Inhalten der hiskanischen und deuteronomischen Reformbewegung s. Albertz 1992, 286-290.321-360.

⁷⁵ Dies gilt auch, wenn Braulik 1985, 152ff, damit recht haben sollte, daß die monotheistischen Formulierungen der dtn/dtr Tradition älter als Deuterocesaja sind.

⁷⁶ Das ist die rhetorische Funktion der sog. Gerichtsreden gegen die Völker (Jes 41,1-5.21-29; 43,8-13; 44,6-8; 45,20-25), in denen der Monotheismus nicht "nüchtern gelehrt", sondern die Aufdeckung der Nichtigkeit der anderen Götter immer wieder "nacherlebbar" vollzogen wird.

exklusive Gottesbeziehung Israels nicht auf, gab ihr aber eine dienende Aufgabe für alle Völker (42,1-4; 49,1-6)⁷⁷.

Es war also ein langwieriger und ausgesprochen komplizierter Prozeß, der in der israelitischen Religionsgeschichte zum Monotheismus führte. Dieser Prozeß bedurfte struktureller Voraussetzungen in der israelitischen Gottesbeziehung, die mit ihrer außergewöhnlichen revolutionären Entstehungssituation zusammenhängen, aber auch vieler kontingenter geschichtlicher Umbrüche und gesellschaftlicher Kämpfe, um zu ihrem jetzigen Ziel zu gelangen. Er hätte auch ganz anders verlaufen können und blieb auf jeder Stufe prekär. Daß die wesentlich durch eine personale Großgruppenbeziehung konstituierte Religion Israels nach vielen Wirren zu einem monolatrischen Konzept gelangte, war nur konsequent, auch wenn sich dies unter den Bedingungen der Staatlichkeit nur schwer durchhalten ließ. Daß sie jedoch auch noch den weiteren Schritt zum Monotheismus vollzog, hat mit der ganz speziellen Erfahrung des Zusammenbruchs staatlicher Macht zu tun, die paradoxerweise mit einer universalen Verabsolutierung Jahwes kompensiert wurde. Diese Ohnmachtssituation des Exils ist immer mit zu berücksichtigen, wenn die Monotheismusthese eine theologisch legitime Aussage bleiben soll.

LITERATUR

- Ahlström, G.W., *Aspects of Syncretism in Israelite Religion*, Lund 1963 (HSoed V).
Albertz, R., *Israel. I. Altes Testament: TRE XVI* (1987) 369-379.
Albertz, R., *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*, Stuttgart 1978 (CTM A9).
Albertz, R., *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Bd.I: Von den Anfängen bis zur Königszeit; Bd.II: Vom Exil bis zu den Makkabäern*, Göttingen 1992 (GAT 8/1 + 2).
Balscheit, B., *Alter und Aufkommen des Monotheismus in der israelitischen Religion*, Berlin 1938 (BZAW 69).
Baumgärtel, F., *Monotheismus. II. im AT: RGG³ IV*, 1113-1115.

⁷⁷ Zum ganzen und speziell zur Dialektik von Partikularismus und Universalismus vgl. Albertz 1992, 436-442. Meiner Meinung nach ist der Monotheismus der Deuterocesaja-Gruppe nicht aus spätbabylonischen oder zoroastrischen Einflüssen zu erklären (gegen Vorländer 1981, 103-106), siehe a.a.O., 435f.

- Bertholet, A., Wörterbuch der Religionen, Stuttgart ²1962.
- Bloch-Smith, E., Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead, Sheffield 1992 (JSOT.S 123).
- Blum, E., Studien zur Komposition des Pentateuch, Berlin 1990 (BZAW 189).
- Braulik, G., Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus: Haag, E. (Hg.), Gott, der einzige. Freiburg 1985, 115-159 (QD 104).
- Brelich, A., Der Polytheismus: Numen 7 (1960) 123-136.
- Crüsemann, F., Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992.
- Fowler, J.D., Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew. A Comparative Study, Sheffield 1988 (JSOT.SS 49).
- Haag, E. (Hg.), Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel, Freiburg 1985 (QD 104).
- Halbe, J., Das Privileg Jahwes Ex 34,10-26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit, Göttingen 1975 (FRLANT 114).
- Halpern, B., "Brisker Pipes than Poetry". The Development of Israelite Monotheism: Neusner, J./Levine, B.A./Frerichs, E.S., Judaic Perspective on Ancient Israel, Philadelphia 1987.
- Hartmann, B., Monotheismus in Mesopotamien?: Keel, O. (Hg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt, Fribourg 1980, 49-81 (BiBe 14).
- Hoffmann, H.-D., Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung, Zürich 1980 (AThANT 66).
- Hoßfeld, F.-L., Einheit und Einzigkeit Gottes im frühen Jahwismus: Böhnke, M./Heinz, H. (Hg.), Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie. Festschrift W.Breuning, Düsseldorf 1985, 57-74.
- Keel, O. (Hg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt, Fribourg 1980 (BiBe 14).
- Keel, O. / Uehlinger, C., Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, Freiburg 1992 (QD 134).
- Knierim, R., Das erste Gebot: ZAW 77 (1965) 20-39.
- Lang, B. (Hg.), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981.
- Lang, B., Die Jahwe-allein-Bewegung: Ders. (Hg.), Der einzige Gott, München 1981, 47-83.
- Lang, B., Monotheism and the Prophetic Minority. An Essay in Biblical History and Sociology, Sheffield 1983 (The Social World of Biblical Antiquity 1).
- Lang, B., Neues über die Geschichte des Monotheismus: THQ 163 (1983) 54-58.
- Lang, B., Persönlicher Gott und Ortsgott. Über Elementarformen der Frömmigkeit im alten Israel: Fontes atque Pontes. FS H.Brunner, Wiesbaden 1983, 271-301.
- Lang, B., Segregation and Intolerance: Smith, M./Hoffmann, R.J. (Hg.), What the Bible Really Says, Buffalo 1989, 115-135.

- Lang, B., Vor einer Wende im Verständnis des israelitischen Gottesglaubens?: THQ 160 (1980) 53-60 = Ders., Wie wird man Prophet in Israel? Aufsätze, Düsseldorf 1980, 149-161.
- Lang, B., Zur Entstehung des biblischen Monotheismus: THQ 166 (1986) 135-142.
- Lohfink, N., Gott. Polytheistisches und monotheistisches Sprechen von Gott im Alten Testament: Ders., Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, Freiburg/Basel/Wien 1977, 127-144.
- Lohfink, N., Zur Geschichte der Diskussion über den Monotheismus im Alten Israel: Haag, E. (Hg.), Gott, der einzige, Freiburg 1985, 9-25 (QD 104).
- Müller, H.-P., Gott und die Götter in den Anfängen der biblischen Religion. Zur Vorgeschichte des Monotheismus: Keel, O. (Hg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt, Fribourg 1980, 99-142 (BiBe 14).
- Niehr, H., Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religionen des 1. Jahrtausends v.Chr., Berlin 1990 (BZAW 190).
- de Pury, A., Le monothéisme est-il dangereux? Quelques réflexions à propos des origines de la religion biblique: Zofingia 130 (1990) 493-507.
- Rad, G. von, Theologie des Alten Testaments I, München 41962.
- Rose, M., Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit, Stuttgart 1975 (BWANT 106).
- Schmidt, W.H., Das erste Gebot. Seine Bedeutung für das Alte Testament: TEH 165, München 1969.
- Schmidt, W.H., "Jahwe und...": Blum, E./Macholz, C./Stegemann, E.W., Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS R.Rendtorff, Neukirchen 1990, 437-447.
- van Selms, A., Temporary Henotheism: Symbolae Biblicae et Mesopotamicae. FS F.M.T. de Liagre Böhl, Leiden 1973, 341-348.
- Schroer, S., In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament, Fribourg/Göttingen 1987 (OBO 74).
- Smith, M.S., The Early History of God. Yahwe and the Other Deities in Ancient Israel, San Francisco 1990.
- Stolz, F., Jahwes Unvergleichlichkeit und Unergründlichkeit: WuD 14 (1977) 9-24.
- Stolz, F., Monotheismus in Israel: Keel, O. (Hg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt, Fribourg 1980, 143-189 (BiBe 14)
- Tigay, J.H., Israelite Religion. The Onomastic and Epigraphic Evidence: Miller, P.D./Hanson, P.D./McBride, S.D., Ancient Israelite Religion. FS F.M. Cross, Philadelphia 1987, 157-194.
- Tigay, J.H., You Shall Have No Other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions, Atlanta 1986 (HSS 31).
- Vorländer, H., Der Monotheismus Israels als Antwort auf die Krise des Exils: Lang, B. (Hg.), Der einzige Gott, München 1981, 84-113.

- Wacker, M.-Th., Aschera oder die Ambivalenz des Weiblichen. Anmerkungen zu einem Beitrag von Georg Braulik: Dies./Zenger, E. (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie*, Freiburg 1991a, 137-150 (QD 135).
- Wacker, M.-Th., *Feministisch-theologische Blicke auf die neuere Monotheismus-Diskussion*: Dies./Zenger, E. (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin*, Freiburg 1991b, 17-48 (QD 135).
- Weippert, H., *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, München 1988 (Handbuch der Archäologie, Vorderasien II,1).
- Weippert, M., *Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel*: Assmann, J./Harth, D. (Hg.), *Kultur und Konflikt*, Frankfurt am Main 1990, 143-179.
- Wellhausen, J., *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin ⁹1958.
- Winter, U., *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Testament und dessen Umwelt*, Fribourg/Göttingen 1983 (OBO 53).
- Zenger, E., *Das jahwistische Werk - ein Wegbereiter des jahwistischen Monotheismus*: Haag, E. (Hg.), *Gott, der einzige*, Freiburg 1985, 26-53 (QD 104).
- Zenger, E., *Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Ex 17-34*, Altenberge ²1985.