

**Einer für alle?  
Leistung und Schwächen des Biblischen Monotheismus.  
Eine Auseinandersetzung mit Jan Assmann  
am Beispiel des Jeremiabuches\***

*Christian Frevel*

in: Althaus, Rüdiger / Lüdicke, Klaus / Pulte, Matthias (Hg.),  
Kirchenrecht und Theologie im Leben der Kirche. Festschrift  
für Heinrich J. F. Reinhardt zur Vollendung seines 65. Lebensjahres.  
FS Reinhardt, Heinrich J. F. (BzMK 50), Essen 2007, S. 503-524.

„Es muß doch etwas zu bedeuten haben, daß der Monotheismus  
in den biblischen Texten die Geschichte seiner Durchsetzung in  
allen Registern der Gewaltsamkeit erzählt.“<sup>1</sup>

**1. Die „mosaische Unterscheidung“ oder der Preis des Monotheismus**

New York, London, Madrid, Bagdad. In Zeiten, wo auf Achsen des Bösen Lasten des Krieges aufgelegt werden und der Islam zum angstbesetzten Generalnenner für religiöse Gewalt zu mutieren droht, schreit die Vernunft nach Differenzierung und die Seele nach einfachen Erklärungen. Die Suche nach den Ursachen lässt die Hoffnung keimen, die religiöse Gewalt in den Griff zu bekommen. Woher kommt sie, worin gründet sie, wie lässt sie sich vermeiden? Jan Assmann hat in den letzten Jahren auf diesem Feld ein Deutungsangebot gemacht, das in der Diskussion begierig aufgenommen worden ist und vereinfacht lautet: Die religiöse Gewalt wurzelt in der Grundunterscheidung von wahr und falsch, die Assmann die „mosaische Unterscheidung“ nennt.<sup>2</sup> Der jüdische Monotheismus wird so zum letzten Ugrund der Leiden der Moderne, ihren aus der Geschichte überkommenen Schismata und der schmerzlich erfahrbaren fehlenden Dialogfähigkeit der Religionen. Die Hoffnung auf Befriedung liegt jenseits der mosaischen Unter-

---

\* Der folgende Text geht auf meine Antrittsvorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum am 26.10.2005 zurück. Die Vortragsfassung wurde weitestgehend beibehalten. Gerne grüße ich mit den Überlegungen einen Kollegen, dessen Kenntnis und Interesse im ökumenischen Dialog schon manch interessanten Austausch befruchtet hat.

<sup>1</sup> Jan Assmann, Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München 2003, 36.

<sup>2</sup> Vgl. das Zitat eines Interviews von Jan Assmann bei Erich Zenger, Was ist der Preis des Monotheismus? Die heilsame Provokation von Jan Assmann, in: Herder-Korrespondenz 55 (2001) 186-191; wieder abgedruckt in: Assmann, Mosaische Unterscheidung (s. Anm. 1) 209-220, 211.

scheidung, die Thomas Assheuer so treffend polemisch „handkolorierte Fiktion vom friedlich-schiedlichen Heidentum“<sup>3</sup> genannt hat.

Dabei steht für Assmann nicht die historische Dimension – also die tatsächliche Frage, wann der Monotheismus sich Bahn gebrochen hat –, sondern die ideengeschichtliche, typologische im Vordergrund. Mose wird als Erinnerungsfigur verstanden, nicht als historische Person, als Anführer der antiägyptischen Revolution, die sich gegen den Polytheismus des kosmotheistischen Ägypten wendet, und nur so macht sich an ihm die unheilvolle Grundunterscheidung fest.<sup>4</sup> „Der Monotheismus seinerseits ist in seinem Ursprung Antikosmotheismus. Er wendet sich gegen die Vergöttlichung der Welt, die eine Vergöttlichung der Herrschaft impliziert. Diese These gründet sich auf die Annahme einer verborgenen Gedächtnisspur in der Geschichte des Monotheismus, die bis auf Echnaton, also weit vor die Entstehung des prophetischen Monotheismus der Bibel zurückführt.“<sup>5</sup> Der Exodus wird trotzdem zum „Gründungsmythos der monotheistischen Religion“<sup>6</sup> und damit Israel – das ohne Exoduserinnerung nicht zum Judentum werden kann – zum Paradigma der „mosaischen Unterscheidung“ und ihrer Folgen.<sup>7</sup>

Es sei unbedingt zugestanden, dass es sich lohnt, den Zusammenhang von Monotheismus und Gewalt zu untersuchen, allerdings ist zu fragen, ob die vergrößernde Rezeption der Thesen Assmanns, die genügend Ansatzpunkte in seiner eigenen Darstellung fin-

<sup>3</sup> Thomas Assheuer, Töten für Gott, in: Die Zeit Nr. 30, 15.07.2004. Vgl. zu dieser Kritik auch Zenger, Preis (s. Anm. 2) 215.

<sup>4</sup> Vgl. auch die Kritik bei Heinzpeter Hempelmann, Die „mosaische Unterscheidung“ als Geburtsstunde und Verhängnis des jüdisch-christlichen Monotheismus (Jan Assmann), in: Theologische Beiträge 36 (2005) 117-132; 124: „Problematisch ist vor allem die religionsgeschichtliche Generalisierung.“

<sup>5</sup> Assmann, Mosaische Unterscheidung (s. Anm. 1) 83.

<sup>6</sup> Jan Assmann, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998, 246.

<sup>7</sup> Das Judentum wird (nicht zuletzt, um dem Vorwurf des impliziten Antisemitismus zu entgehen oder vorzubeugen) explizit aus der Gewaltspur ausgenommen: „In der Darstellung der alttestamentlichen Texte wurde der Monotheismus in Form von Massakern durchgesetzt. Doch wenn sich auch die Gewalttätigkeit der biblischen Semantik in keiner Weise abstreiten lässt, so lässt sich doch ebenso eindeutig konstatieren, daß von den drei auf dieser Semantik aufruhenden abrahamitischen Religionen es niemals die Juden, sondern ausschließlich die Christen und die Muslime gewesen sind, die diese Gewalt in die Tat umgesetzt haben“ (Jan Assmann, Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie, in: Eckart Otto [Hg.], Mose. Ägypten und das Alte Testament [Stuttgarter Bibelstudien 189], Stuttgart 2000, 138). Auch wenn man Assmann ernsthaft weder eine Nähe zur neuen Rechten noch einen sublimen Antisemitismus unterstellen kann, muss festgehalten werden, dass seine Thesen eine derartige Rezeption fördern und auch implizieren. So richtig der Impuls zur Debatte um die Herkunft religiöser Gewalt auch ist, so gefährlich ist das Spiel mit der mosaischen Erinnerungsspur. Assmann selbst versteht sein Buch als Beitrag zur Antisemitismusforschung. Vgl. Mosaische Unterscheidung (s. Anm. 1) 16, 25-26, 28-29; ders., Monotheismus und die Sprache der Gewalt, Wien 2006, 18-19.

det<sup>8</sup>, tatsächlich weiterhilft. Mit der definatorischen Reduktion in der Sache und der aufgrund der Abstraktion unwiderlegbaren These, dass Monotheismus in seiner Negation des Anderen eine Form des Theoklasmus sei, ist jedoch meines Erachtens noch nicht viel gewonnen.

Jan Assmanns Thesen sind zu Recht als Kritik des Monotheismus verstanden worden, weil sie – ob nun intendiert oder nicht – eine Kritik des Biblischen Monotheismus und der aus ihm erwachsenen monotheistischen Religionen implizieren. Deswegen hat er in der fortlaufenden Diskussion präzisiert:

„Mir geht es nicht um eine Kritik des Monotheismus, sondern um die historische Analyse seines revolutionären Charakters als einer weltverändernden Innovation. Dafür ist es von entscheidender Bedeutung, daß in den monotheistisch inspirierten Schriften der Bibel seine Durchsetzung als gewaltsam, ja geradezu in einer Folge von Massakern dargestellt wird. Ich rede hier von kultureller Semantik, nicht von Ereignisgeschichte. ... Nicht um die billige und in der Tat ‚recht grobe‘ (Zenger) These, daß der Monotheismus von Haus aus und notwendigerweise intolerant sei, geht es mir, sondern um den Aufweis der ihm innewohnenden Kraft zur Negation, der antagonistischen Energie, die die Unterscheidung zwischen wahr und falsch und das Prinzip des ‚tertium non datur‘ in eine Sphäre hineinträgt, in der es vorher nicht zu Hause, ja gar nicht denkbar gewesen war, die Sphäre des Heiligen, der Gottesvorstellungen, der Religion.“<sup>9</sup>

Aber hilft diese Präzisierung wirklich oder kleidet sie – jenseits der banalen Feststellung, dass die Formulierung der Einzigkeit eine innewohnende Kraft der Negation hat – die Kritik der impliziten Intoleranz nicht nur in wohler klingende Worte?<sup>10</sup> Meines Erachtens wurde die Kritik am Biblischen Monotheismus dadurch keinesfalls entschärft und steht nach wie vor als Verdacht im Raum: Impliziert die Exklusivität eines monotheistischen Bekenntnisses *per se* eine Intoleranz dem polytheistischen Bekenntnis gegenüber? Ist dem (Biblischen) Monotheismus die Gewalt inhärent?<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Vgl. etwa Assmann, Mosaische Unterscheidung (s. Anm. 1) 37.

<sup>9</sup> Assmann, Mosaische Unterscheidung (s. Anm. 1) 37. Vgl. ders., Sprache der Gewalt (s. Anm. 7) 19. Erich Zenger hat mit Recht darauf hingewiesen, dass sich Assmanns Position von Aufsatz zu Aufsatz verändert und in Bezug auf die These vom Zusammenhang von Monotheismus und Gewalt abmildert. Vgl. Erich Zenger, Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld von Gewalttätigkeit und Gewaltverzicht. Eine Replik auf Jan Assmann, in: Peter Walter (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott (Quaestiones Disputatae 216), Freiburg 2003, 39-73, 39-40. Formulierungen wie „Folge von Massakern“ zeigen aber nach wie vor eine undifferenzierte Sicht des biblischen Phänomens und damit auch die Gefahr des Anschlusses an die populistische Gewaltkritik.

<sup>10</sup> Vgl. ähnlich Assmann, Mosaische Unterscheidung (s. Anm. 1) 35 mit dem Hinweis, dass die „sich mit Notwendigkeit ergebende Intoleranz zunächst einmal in passiver bzw. martyrologischer Form in Erscheinung tritt.“ Auch diese Einschränkung schafft das Zwingende der Intoleranz nicht aus der Welt.

<sup>11</sup> Vgl. Assmann, Mosaische Unterscheidung (s. Anm. 1) 28-37, v. a. 37.

Durch die provokante These Jan Assmanns hat die Diskussion um den Monotheismus einen kräftigen Aufschwung erhalten, und das ist durchaus positiv zu bewerten.<sup>12</sup> Die Infragestellung des Monotheismus und das „Lob des Polytheismus“ ist nicht mehr so sehr Domäne der neuen Rechten und ihres Plädoyers für ein neues mythologisch gegründetes Heidentum, letztlich mit dem Ziel, Macht und Manipulation leichter ausüben zu können, indem die ethischen Grundlagen des christlichen Abendlandes in Frage gestellt werden.<sup>13</sup> Durch die Impulse Assmanns ist dagegen viel stärker wieder die Frage nach der Leistungsfähigkeit des Monotheismus, seinen Stärken und Schwächen gestellt worden. Natürlich hängt diese intensive und von Assmann zunächst gar nicht intendierte Rezeption der „mosaischen Unterscheidung“ auch mit den Fragen und Zweifeln zusammen, die seit dem 11. September 2001 unter dem Rubrum „internationaler Terrorismus“ nachhaltig die Weltgemeinschaft verunsichern. Es ist letztlich die Frage nach der Leistungsfähigkeit der Religion in einer globalisierten Welt ohne globalisierte und universal akzeptierte Geltungsansprüche. Verhindert der Monotheismus den notwendigen pluralen Diskurs der Geltungsansprüche der Religionen durch seine implizite Intoleranz? Ist der Friede unter den Religionen, der nach Hans Küng Voraussetzung für den Frieden unter den Nationen ist, überhaupt möglich mit Rückbezug auf das jeweils *eine* und *einzig*e und doch so verschiedene Absolute? Ist es nicht der Anspruch der Einzigkeit, der zu Recht Skepsis und Distanz gegenüber den monotheistischen Religionen fördert? Ist der Monotheismus dann nicht doch der Schlüssel zu den Problemen, die stille „Gretchenfrage“ der Moderne?

<sup>12</sup> Diese positive Einschätzung kommt – vielleicht auch in den vorliegenden Überlegungen – in der Kritik etwas zu kurz. Es ist Assmann als intellektuelle Redlichkeit anzurechnen, dass er seine Entgegnung zusammen mit den Aufsätzen seiner Kritiker publiziert. Vgl. zur Kritik ferner Johanna Rahner, „Du wirst keine anderen Götter neben mir haben“ – Zu Jan Assmanns Mosaischer Unterscheidung, in: Zeitschrift Katholische Theologie 127 (2005) 57-76; Hempelmann, Mosaische Unterscheidung (s. Anm. 4); Thomas Pola, Welteinheitsideologie: Intoleranter Polytheismus bei den Neuassyriern, in: Theologische Beiträge 36 (2005) 133-151. Dabei trifft meines Erachtens der Vorwurf Hempelmanns nicht, dass es sich bei „Assmanns Alternative zum Monotheismus“ um eine „Spielart des religiösen Pluralismus“ John Hicks handele (130). Auch erscheint mir die christologische Engführung der Argumentation zwar positionell verständlich und auch grundsätzlich hilfreich, der Sachauseinandersetzung um die Thesen Assmanns aber nicht unbedingt dienlich.

<sup>13</sup> Vgl. Marie-Theres Wacker, „Monotheismus“ als Kategorie der alttestamentlichen Wissenschaft: Erkenntnisse und Interessen, in: Jürgen Manemann (Hg.), Monotheismus (Jahrbuch für Politische Theologie 4), Münster 2002, 68-80; Jürgen Manemann, Götterdämmerung. Politischer Antimontheismus in Wendezeiten, ebd. 28-49. Vgl. zu den Spielarten der jüngsten Monotheismuskritik, ihren Wurzeln und ihren unterschiedlichen Interessen auch Peter Strasser, Gewaltentrennung, ebd. 84-87 und vor allem Jürgen Manemann, Antimontheismus heute, in: Pastoralblatt 55 (2003) 296-302; ders., Monotheismus unter Beschuss, in: Herder-Korrespondenz 57 (2003) 407-412.

Die jüngere Monotheismuskritik verstärkt zwei Tendenzen der alttestamentlichen Wissenschaft der letzten Jahre. Beide sind „Dauerbrenner“ und haben entsprechend viele Facetten. Die eine ist die Gewaltfrage. Mit der Vernichtung der Ägypter im Schilfmeer (Ex 13f), der kriegerischen Landnahme (Jos 2-8) und Elija auf dem Karmel (1 Kön 18,40) sind drei Spitzentexte benannt, an denen die hermeneutische Frage nach dem Umgang mit der Semantik der Gewalt in der Bibel – mit notorischem Ungleichgewicht am Alten Testament – immer wieder aufbricht. Dass man sich von dieser Frage nicht dispensieren kann und das Problem nicht schon durch den Hinweis gelöst hat, dass die Erzählungen nicht historisch seien, dürfte selbstverständlich sein.<sup>14</sup> Es ist die Normativität der Texte und ihr ethischer Anspruch, der das Problem auf der Agenda hält. Aus pragmatischen Gründen will ich diese Thematik heute auf den Aspekt der Intoleranz gegenüber anderen Religionen beschränken.<sup>15</sup>

Das zweite Forschungsfeld, an das die jüngere Monotheismuskritik „andockt“, ist die Religionsgeschichte Israels und die Frage nach dem Ursprung des Ersten Gebots. Durch ein enormes Anwachsen außerbiblicher Befunde aus Archäologie, Epigraphie und Ikonographie hat sich das Bild der Religion Israels radikal gewandelt.<sup>16</sup> Dass es nicht „Mose, der Ägypter“ war, der Israel zur am Dornbusch geoffenbarten YHWH-Religion und zum Monotheismus geführt hat, ist nicht neu und doch der Schlüssel des Ganzen. Israel – so hat die jüngere Geschichtsforschung gezeigt – ist als Ganzes nicht allochthon, von außen als Fremdling in das Land hineingekommen, sondern zu überwiegenderen Teilen im Lande selbst entstanden. Das hat Folgen für die Religion Israels, denn auch diese ist nicht „ganz anders“.<sup>17</sup> Zwar darf YHWH nach wie vor als Fremdling

<sup>14</sup> Vgl. dazu jetzt mit vielen Literaturhinweisen Gerlinde Baumann, Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen, Darmstadt 2006.

<sup>15</sup> Vgl. zum weiten Feld der Gewaltfrage im Kontext der Monotheismuskritik zuletzt: Norbert Lohfink, Gewalt und Monotheismus. Beispiel Altes Testament, in: Hermann Düringer (Hg.), Monotheismus – eine Quelle der Gewalt? (Arnoldshainer Texte 125), Frankfurt 2004, 60-78; Peter Walter (Hg.), Das Gewaltpotential (s. Anm. 9); im Blick auf die textlichen Grundlagen der drei monotheistischen Weltreligionen: Bernhard Uhde, „Kein Zwang in der Religion“ (Koran 2,256). Zum Problem von Gewaltpotential und Gewalt in den „monotheistischen“ Weltreligionen, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 2 (2003) 69-89. Zu den Grundlagen immer noch: Norbert Lohfink (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament (Quaestiones Disputatae 96), Freiburg 1983.

<sup>16</sup> Vgl. dazu das Material bei Othmar Keel, Christoph Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (Quaestiones Disputatae 134), Freiburg 2001 und den Überblick bei Angelika Berlejung, Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel, in: Jan Christian Gertz (Hg.), Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments (UTB Medium-Format 2745), Göttingen 2006, 55-185.

<sup>17</sup> Vgl. den Überblick bei Erich Zenger, Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz, in: Thomas Söding (Hg.), Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um

im Lande gelten, der seinen Ursprung als Berg- und Wettergott in Nordarabien hat und erst mit der recht kleinen Exodusgruppe in das Land kam, doch unterscheidet sich die Religion Israels im Ganzen nicht wesentlich und grundlegend von derjenigen der Nachbarn in der südlichen Levante. Es ist eine im begrenzten Rahmen polytheistische Religion, die zum einen sehr starke regionale Differenzierungen, zum anderen einen weitgreifenden religionsinternen Pluralismus kennt. Vor allem ist es eine Religion im Wandel, die nur mühsam ihren Weg zum Bekenntnis der Einzigkeit findet. Der Staats- und Nationalgott YHWH wurde zeitweise mit einer Partnerin (Aschera) verehrt und auch andere Götter und Göttinnen hatten einen – wenn auch nachgeordneten – Platz in den Religionen Israels und Judas. Ein monotheistisches Bekenntnis – oder wir sollten besser sagen, monotheistisch klingendes Bekenntnis, denn einen theoretischen Monotheismus gibt es nicht, weshalb das im 17. und 18. entwickelte Gegensatzpaar Polytheismus und Monotheismus eigentlich, wie auch Jan Assmann zu Recht festhält, „für die Beschreibung antiker Religionen vollkommen ungeeignet“<sup>18</sup> ist – also präziser: ein explizites Bekenntnis zur Einzigkeit YHWHs unter Ausschluss der Wirksamkeit und damit Existenz anderer Götter bricht sich erstmalig im Exil Bahn. Es sind Texte Deuterosejas und des Deuteronomiums, die ein solches Bekenntnis formulieren. Der Biblische Monotheismus ist also keine Geburt Ägyptens, sondern eine Geburt des Exils.<sup>19</sup> So weit besteht Konsens in der alttestamentlichen Wissenschaft.

den Monotheismus (Quaestiones Disputatae 196), Freiburg 2003; 9-52; Matthias Köckert, Von einem zum einzigen Gott. Zur Diskussion der Religionsgeschichte Israels, in: Berliner Theologische Zeitschrift 15 (1998) 137–175; ders., Wandlungen Gottes im antiken Israel, in: Berliner Theologische Zeitschrift 22 (2005) 3-36; Bob Becking (Hg.), Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah, Sheffield 2001; Manfred Oeming, Konrad Schmid (Hg.), Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 52), Zürich 2003.

<sup>18</sup> Assmann, Mosaische Unterscheidung (s. Anm. 1) 49, mit Bezug auf Klaus Koch, Monotheismus als Sündenbock, in: Theologische Literaturzeitung 124 (1999) 873-884; wieder abgedruckt in: Assmann, Mosaische Unterscheidung (s. Anm. 1) 221-238. Vgl. mit detailiertem Bezug auf die Begriffsgeschichte Gregor Ahn, „Monotheismus“ – „Polytheismus“. Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen, in: Manfred Dietrich, Oswald Loretz (Hg.), Mesopotamica – Ugaritica – Biblica, FS Kurt Bergerhof (Alter Orient und Altes Testament 232), Kevelaer 1993, 1-24; ders., Monotheismus und Polytheismus als religionswissenschaftliche Kategorien?, in: Oeming, Schmid (Hg.), Der eine Gott (s. Anm. 17) 11-38; Lohfink, Gewalt und Monotheismus (s. Anm. 15) 2; Jürgen Moltmann, Kein Monotheismus gleicht dem anderen, in: Evangelische Theologie 62 (2002) 112-122 (allerdings mit der inakzeptablen Formulierung „dualistischer Kampfmonotheismus“ für den Islam).

<sup>19</sup> Damit ist religionsgeschichtlich der Zusammenhang des Biblischen Monotheismus mit der monotheistischen Episode Echnatons, die für die „mosaische Unterscheidung“ Assmanns eine bedeutende Rolle spielt, nicht gegeben. So in der Tendenz auch die Kritik bei Koch, Monotheismus (s. Anm. 18) 237.

Doch seit dem Abschied von einem ägyptischen Urmonotheismus und den Anfängen der kritischen Wissenschaft sind die Anfänge der Entwicklung umstritten. Wenn in der israelitischen Religion nicht von je her YHWH ausschließlich verehrt worden ist, seit wann wurde die Forderung erhoben, neben ihm keine anderen Götter zu haben? Wie alt ist das Erste Gebot? Lagen zu Beginn der Debatte Anfangs- und Endpunkt der Entwicklung noch denkbar weit auseinander, etwa mit Forderungen zur ausschließlichen YHWH-Verehrung beim Jahwisten oder in der prophetischen YHWH-Allein-Bewegung bei Elija und dem Endpunkt im Exil, so sind sie inzwischen sehr nah aneinander herangerückt. Die Moräne der Spätdatierungen hat das Erste Gebot nicht nur von den Formulierungen, sondern auch der Sache nach erfasst. Jüngste Stellungnahmen – ich nenne hier stellvertretend Erik Aurelius und Juha Pakkala – gehen von einer erst deuteronomistischen Entstehung der intoleranten Monolatrieforderung und damit des Fremdgötterverbotes aus.<sup>20</sup> Damit wird jeglicher Suche nach vorexilischen Absetzungsbewegungen und Formulierungen eines Ausschließlichkeitsanspruches wie auch jeder möglichen Intoleranz gegenüber den Göttern der Nachbarn eine Absage erteilt. Gefährlich öffnet sich damit ein Fenster für ein Stufenschema in der Entwicklung. Während die vorexilische Religion *de facto* monolatriisch gewesen sein soll und lediglich das Eine oder Andere in das Eigene integrierte, kommt es mit dem Exil zu einer exklusiven Radikalisierung und intoleranten Fundamentalisierung, die in der Herausbildung des monotheistischen Bekenntnisses gipfelt.<sup>21</sup> Obwohl die jüngere Diskussion um das Erste Gebot bisher nahezu unberührt von Jan Assmanns Thesen verlief, zeigt sich *de facto* eine Nähe beider zueinander in der Bewertung des Biblischen Monotheismus und der mit ihm verbundenen „mosaischen Unterscheidung“ von wahr und falsch. Die Spätdatierungen des Ersten Gebots scheinen den Zusammenhang von Intoleranz und Monotheismus zu bestätigen, der Monotheismus mutiert vom großen Durchbruch der Geistesgeschichte zum Gefährdungspotential.

<sup>20</sup> Vgl. die ausführliche Auseinandersetzung mit Juha Pakkala, Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History (Publications of the Finnish Exegetical Society 76), Göttingen 1999, in: Theologische Revue 100 (2004) 287-293 und Christian Frevel, Wovon reden die Deuteronomisten? Anmerkungen zum religionsgeschichtlichen Gehalt, Fiktionalität und literarischen Funktionen deuteronomistischer Kultnotizen, in: Jan Christian Gertz, Doris Prechel, Konrad Schmid, Markus Witte (Hg.), Die deuteronomistischen Geschichtswerke (Beihfte für die Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 365), Berlin 2006.

<sup>21</sup> Eine vergleichbare Tendenz zeigt sich bei den Kritikern der radikalen Spätdatierung, wenn die Übernahme neuassyrischer Ideologien im Deuteronomium und im frühen deuteronomistischen Schrifttum etwa in Dtn 13 oder 28 zum Ausgangs- und Brennpunkt der Intoleranz erhoben wird. So in der Tendenz bei Assmann, Sprache der Gewalt (s. Anm. 7) 22-25 mit Bezug auf Othmar Keel und auch Zenger, Monotheismus (s. Anm. 17) 48-52; ders., Der Mosaische Monotheismus (s. Anm. 9) 41-42, 48-53. Die Assyrer drohen so ihrerseits zum „Sündenbock“ zu werden, was ebenso wenig zutreffend ist.

Wenn auch die beiden grob gezeichneten Linien eine eingehendere Beschäftigung verdient hätten, möchte ich an dieser Stelle einhaken. Meines Erachtens ist die Kritik an Jan Assmann darin im Recht, dass sich der Biblische Monotheismus nicht als „Sündenbock“ eignet und dass ihm trotz der basalen „mosaischen Unterscheidung“ nicht aus sich heraus Intoleranz zukommt. Zugleich ist den Spätdatierungen des Ersten Gebots und dem angedeuteten Stufenschema zu widersprechen. Meines Erachtens muss der Blick auf das 7. und 6. Jahrhundert gehen und vor allem die frühen Rechtstexte im Bundesbuch und Privilegrecht und die Prophetie stärker berücksichtigen. Dass es zu einer Ausschließlichkeit YHWHs in der jüdischen Religion des ausgehenden 7. Jahrhunderts gekommen ist, bestätigt auch der außerbiblische Befund, der mit einer erst exilischen Entwicklung beim besten Willen nicht konform geht. Diese Positionsbestimmung lässt sich sowohl an der Göttinnenfrage, der deuteronomischen Zentralisationsforderung als auch an vielen anderen Feldern plausibel machen. Aber auch das soll in diesem Zusammenhang nicht im Vordergrund stehen.

Mit Blick auf Jan Assmann und die Frage eines intoleranten Ausschließlichkeitsanspruchs und den Folgen der „Einzigkeit“ möchte ich einige Blicke auf das Jeremiabuch werfen. Dieses eignet sich in besonderer Weise, weil es a) eine enorme Spannweite von Texten vereinigt und b) weil es literargeschichtlich über mehrere Jahrhunderte hindurch gewachsen ist. Es ist darüber hinaus noch in zwei Hinsichten typisch für die Diskussion: Es enthält erstens, wie nahezu das gesamte Alte Testament, keine tatsächlich monotheistischen Formulierungen. Ein „YHWH ist Gott und keiner sonst“ sucht man in dieser Deutlichkeit vergebens. Dennoch hat man über weite Strecken den Eindruck, dass – nicht nur in der Endfassung des Buches – andere Götter *de facto* kaum noch als existent angesehen werden. Das Buch ist – wie Ezechiel – von implizit monotheistischen Aussagen durchzogen.<sup>22</sup> In der Monotheismuskonzeption – und das ist der zweite Aspekt – spielt es jedoch kaum eine Rolle. Das Alter der relevanten Kerntexte ist hoch umstritten und die Diskussion um den „deuteronomistischen“ Jeremia ungelöst. Weder ist ein Konsens in der Frage gefunden, ob es eine Frühverkündigung des Propheten gegeben hat, noch in seiner Stellung zur joschijanischen Kultreform. Im Jeremiabuch wird gleichermaßen zum Kult der spätvorexilischen Zeit wie zu den ägyptischen Exulanten Stellung genommen. Ich möchte in zwei Schlaglichtern den Beitrag des Jeremiabuches zu der skizzierten Diskussion anreißen. Dass das nur Stippvisiten sein können und in diesem Kontext viele vor allem diachrone Probleme ausgeklammert werden müssen, ist angesichts der Fülle des Materials unvermeidbar und allen Wissenden ohnehin bewusst.

<sup>22</sup> Zu der Vorstellung eines impliziten Monotheismus im spätvorexilischen Übergang von der Monolatrie zum exilisch expliziten Monotheismus vgl. Christian Frevel, Du sollst dir kein Bildnis machen – Und wenn doch? Überlegungen zur Kultbildlosigkeit der Religion Israels, in: Bernd Janowski, Nino Zchomelidse (Hg.), Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel. Tübinger Symposion (Arbeiten zur Geschichte und Wirkung der Bibel 3), Stuttgart 2003, 23-49.243-246, v. a. 41-42.

## 2. So viele Städte – so viele Götter.

### Kritik an Kultpraktiken und ihren Bezugsgrößen im Jeremiabuch

Wie bei Hosea ist Baal im Jeremiabuch eher eine Chiffre als der konkrete Vegetations- und Wettergott, der als Gegenspieler YHWHs gilt.<sup>23</sup> Noch am ehesten scheint eine konkrete Größe in den Stellen im Hintergrund zu stehen, in denen von der Prophetie im Namen des Baal die Rede ist, die in schroffer Opposition zur Prophetie Jeremias steht (Jer 2,8; 23,13.27, vgl. beim Baal schwören Jer 12,16). Doch wenn dem Baal Rauchopfer dargebracht werden (Jer 7,9; 11,13.17; 32,29), dann erscheint Baal neben den ebenso mit Opfern bedachten אלהים אחרים „anderen Göttern“ blass und wenig konkret.

Dass Baal eher Chiffre als fassbares Götterindividuum ist, wird besonders, deutlich, wenn der Plural בעלים gebraucht wird, wie etwa in der stark metaphorisch aufgeladenen Gottesrede Jer 2,23: „Wie kannst Du sagen: ‚Ich bin nicht unrein geworden; ich bin den Baalim nicht nachgelaufen‘? Schau dein Treiben im Tal. Erkenne was du getan hast: Eine schnelle Kamelstute bist du, ihre Wege kreuz und quer laufend.“ Das Wort schildert in drastischer Weise den Drang zur Abkehr.<sup>24</sup>

Das Treiben im Tal (בגיא) lässt sich kaum anders als auf das Hinnomtal beziehen und spielt damit auf die Jerusalemer Kulttopographie an. In der späten Königszeit befand sich im unteren Talverlauf eine Tofet genannte Opferstätte, in der „Kinderopfer“ für den Gott „Moloch“ dargebracht wurden. Es ist nach wie vor umstritten, ob es sich dabei um echte Menschenopfer (vgl. „im Feuer verbrennen“ באש שרף Jer 7,31; „als Ganzopfer“ העביר Jer 19,5) oder um rituelle Übereignungen („durch das Feuer gehen lassen“ באש Jer 32,35) handelt.<sup>25</sup> Eine der jüngsten Stellungnahmen von Francesca Stavrako-

<sup>23</sup> Baal meint im Jeremiabuch nicht ausschließlich, ja nicht einmal primär, den Vegetations- und Wettergott Baal als Gegenspieler YHWHs, sondern eine göttliche Größe, die parallel gesetzt wird zu verschiedenen anderen Größen, wie etwa den אלהים אחרים „anderen Göttern“ (Jer 7,9; 11,13; 32,29) oder denen „die nicht helfen können“ (Jer 2,8). Vgl. zu Baal im Jeremiabuch auch Stig Norin, Baal, Kinderopfer und „über die Schwelle springen“. Propheten und israelitische Religion im siebten Jahrhundert v. Chr., in: Hubert Irigler (Hg.), „Wer darf hinaufsteigen zum Berg YHWHs?“ (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 8), St. Ottilien 2002, 75-100, 76-87, 97, der versucht, die Baal-Belege zeitlich in Vergangenheit und assyrisch beeinflusste Gegenwart Jeremias zu differenzieren.

<sup>24</sup> Siegfried Herrmann, Jeremia (Biblischer Kommentar XII), Neukirchen-Vluyn 1986, hat zu Recht darauf hingewiesen, dass der erste Teil der Gegenrede sich auf das Vorhergehende bezieht. An Israel haftet eine unabwaschbare Schuld, die nicht durch eine einfache Negation ungeschehen gemacht werden kann. Doch Israel bleibt – so der Vorwurf – uneinsichtig und behauptet das Gegenteil.

<sup>25</sup> Vgl. zur Diskussion Otto Kaiser, Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben. Erwägungen zum Kinderopfer im Alten Testament, in: ders. (Hg.), Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments. Gesammelte Studien, Göttingen 1984, 142-166; Klaas A. D.

poulou geht davon aus, dass die Kinderopfer zu den normativen Elementen der YHWH-Religion gehörten.<sup>26</sup> Wahrscheinlicher als tatsächliche Menschenopfer, die es in Israel allerhöchstens in außergewöhnlichen Notzeiten gegeben hat, ist eine durch aramäisch-assyrischen Einfluss im Juda des 8./7. Jahrhunderts v. Chr. populär gewordene symbolische Übereignung der Kinder an den vielleicht sogar mit YHWH gleichgesetzten und als König מלך titulierten Gott Hadad.<sup>27</sup> Im Jeremiabuch wird damit der Gipfel des Fremdgötterdienstes bezeichnet und die Gerichtsdrohung drastisch gesteigert festgemacht, weil Israel in diesem Kult die ethischen Standards grob missachtet. Zweimal betont das Jeremiabuch nachdrücklich, dass sich die Kultpraxis nicht auf ein YHWH-Gebot zurückführen lässt. Nicht die Gottheit oder die Götter werden kritisiert, sondern Israels Verhalten.

Das zeigt sich vor allem am Schluss der Tempelrede Jer 7,31f und dem nahezu gleich lautenden Parallel-Text Jer 19,3bβ-6, wo Jeremia am Eingang des Scherbentores folgendes Gerichtswort verkündigen soll: „Siehe, ich bringe Unheil über diesen Ort, so dass jedem, der es hört, die Ohren gellen. Darum, weil sie mich verlassen haben, und weil sie diesen Ort entfremdet haben und an ihm anderen Göttern Rauchopfer dargebracht haben, [Göttern,] die sie und ihre Väter und die Könige Judas nicht gekannt haben, und weil sie diesen Ort mit unschuldigem Blut angefüllt haben. Und weil sie die Höhen Baals gebaut haben, um ihre Söhne im Feuer (nur Masoretischer Text: als Brandopfer für Baal<sup>28</sup>) zu verbrennen, was ich nicht geboten habe und was ich nicht gesagt habe und was mir nicht in den Sinn gekommen ist. Deshalb, Tage werden kommen, Spruch YHWHs, da wird man diesen Ort weder Tofet noch Tal Ben-Hinnom nennen, sondern Mordtal.“

Smelik, Moloch, Molekh or Molk-Sacrifice? A reassessment of the Evidence Concerning the Hebrew Term Molekh, in: Scandinavian Journal of the Old Testament 9 (1995) 133-142.

<sup>26</sup> „Child sacrifice appears to have been a native and normative element of Judahite religious practice, three cults of which may plausibly have existed within Judah: the sacrifice of the firstborn to YHWH; the royal *mlk* sacrifice; and the sacrifice to the *šadday-gods*.“ Francesca Stavrakopoulou, King Manasseh and Child Sacrifice: Biblical Distortions of Historical Realities (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 338), Berlin 2004, 318. Vgl. Norin, Baal (s. Anm. 23) 82, der aber nicht weiter auf die religionsgeschichtlichen Hintergründe eingeht.

<sup>27</sup> Vgl. Christian Frevel, Art. *Menschenopfer. Altes Testament*, in: LThK<sup>3</sup> VII, 118-120 in Anlehnung an Moshe Weinfeld, The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and its Background, in: Ugarit Forschungen 4 (1972) 133-154; Rainer Albertz, Die Religionsgeschichte in alttestamentlicher Zeit (Das Alte Testament Deutsch Ergänzungsreihe 8), Göttingen 1992, 297-302 und mit anderer Akzentsetzung Andreas Michel, Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament (Forschungen zum Alten Testament I/37), Tübingen 2003, 48-53.275-278.280-303; W. Boyd Barrick, The king and the cemeteries. Toward a new understanding of Josiah's reform (Vetus Testamentum Supplements 88), Leiden 2002.

<sup>28</sup> LXX bietet hier wohl den ursprünglichen Text, s. mit Verweis auf Hermann-Josef Stipp auch Michel, Gewalt (s. Anm. 27) 51, 287.

Zuletzt hat Andreas Michel noch einmal den weitestgehenden Konsens der Jeremiaexegese herausgestellt, dass die genannten Stellen (über deren relative Diachronie hier nicht entschieden werden muss) nicht dem Verdacht entkommen, exilische oder vielleicht erst nachexilische Nachträge („ein spätes nachexilisches Produkt literarischer Polemik“) zu sein.<sup>29</sup> Damit verblasst die Kritik an den Göttern, die den Vätern unbekannt gewesen sein sollen, zu einer (nach innen gerichteten) literarischen Chiffre und zu einem Reflex auf eine religiöse Praxis der spätvorexilischen Zeit, auf die polemisch verzeichnend zurückgegriffen wird. Als Maßstab dient die ethisch unhinterfragbare Norm, dass unschuldig Blut nicht vergossen werden darf. Das religiöse Fehlverhalten im Fremdgötterdienst wird deshalb besonders verurteilt, weil es diese ethische Norm angeblich verletzt.

Andere Texte des Jeremiabuchs kritisieren einen polytheistischen Pragmatismus mit politischem Hintergrund: „Denn so zahlreich wie deine Städte sind deine Götter Juda, und so zahlreich wie die Straßen Jerusalems habt ihr Altäre zur Schande aufgestellt, Altäre um dem Baal zu opfern.“ Das erste Glied des Parallelismus in Jer 11,13 zielt auf die Vermehrung der Gottheiten in den Städten Judas, nicht – wie jüngst Georg Fischer vorgeschlagen hat – auf die Vergöttlichung der Städte.<sup>30</sup> Der Vorwurf zielt offenbar auf ein Sicherungsverhalten in Krisenzeiten, die Zahl der Götter zu erhöhen, um die Sicherheit zu vermehren. Wenn auch dem Gott des übermächtigen Feindes Opfer dargebracht werden, gibt es vielleicht keine politische Katastrophe. So mögen manche Judäer gedacht und auch manche Könige Politik betrieben haben. Im Jeremiabuch wird mehrfach auf die Distanz der Götter zum Volk abgehoben, dass nämlich die verehrten Größen „fremd“ sind oder den Vätern noch unbekannt waren (Jer 3,13; 5,19; 7,9; 19,4; 44,3). Politik und Religion sind untrennbar miteinander verwoben. Dass die Auseinandersetzung um die Alleinverehrung YHWHs auch politische Hintergründe hat, wird in Jer 2 besonders deutlich, wo der gleich lautende Vorwurf „so viele Götter wie Städte“ in 2,28 gemacht wird.<sup>31</sup> Israel – so die Polemik dort – ist nicht wählerisch, sondern gibt sich

<sup>29</sup> Michel, Gewalt (s. Anm. 27) 289-290, 293-294 (Zitat: 290).

<sup>30</sup> Georg Fischer, Jeremia 1-25 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg 2005, 414.

<sup>31</sup> „Jer 2 paßt kaum in die gängigen Kategorien von Texten“ (Fischer, Jeremia [s. Anm. 30] 151). Es ist ein literarisch hoch komplexes und viel diskutiertes Kapitel, dessen Probleme hier nicht entfaltet werden können. Ich halte gegen Fischer daran fest, dass es keine durchgehend späte und literarisch einheitliche Kompilation ist, ohne damit der profilierten These von einer Frühverkündigung das Wort zu reden. Vgl. Christian Frevel, Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion (Bonner Biblische Beiträge 94), Bodenheim 1995, 356-357. Zur Beschreibung der stilisierten Opposition zwischen YHWH und Baal und der damit verbundenen „theologischen Konstruktion“ vgl. Thomas Krüger, Jahwe und die Götter in Jeremia 2, in: Friedhelm Hartenstein, Jutta Krispenz, Aaron Scharf (Hg.), Schriftprophetie, FS Jörg Jeremias, Neukirchen-Vluyn 2004, 221-231.

jedem Fremden „auf jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baum“ als Dirne hin. Der Ehebruch, der dem als Frau figurierten Israel in Jer 2 drastisch – zum Teil geradezu pornographisch – vorgeworfen wird, oszilliert zwischen Außenpolitik und Fremdgötterdienst. Doch hat der Fremdgötterdienst nicht nur politische Konsequenzen: Immer wieder wird betont, dass auf diese Größen in Krisenzeiten eben kein Verlass ist (Jer 11,12) und mit der kultischen Verehrung die ethischen Standards verloren gehen. Die exklusive Bindung an YHWH stellt auch ein soziales Statusmoment dar. Das macht die zweite Vershälfte von Jer 11,13 deutlich. Die Vielzahl der Opfer in den Straßen Jerusalems wird als Verlust der Ehre bezeichnet. כְּשָׁמָה „Schande“ wird häufig als abwertender Ersatzname für Baal gedeutet („habt ihr der Schande Altäre gesetzt“, Elberfelder), so dass der dritte Versteil, der die Altäre wieder aufnimmt und syntaktisch Baal zuordnet, mit dem zweiten parallel geht. Doch legt sich viel mehr nahe, die Schande wörtlich zu nehmen. Der Fremdgötterdienst zielt zwar auf einen vordergründigen Statusgewinn, auf ein Gleichziehen mit den Nationen, bedeutet für Israel real aber eine Bloßstellung. Die Vielzahl der Götter kann den im politischen Untergang drohenden Statusverlust nicht verhindern, sondern fördert ihn geradezu.

Dagegen wird in Jer 2 idealtypisch und in theologischer Konstruktion die Erwählung gestellt, die die Exklusivbeziehung zwischen YHWH und Israel begründet. Die Spitzensätze „Ich habe dich als Edelrebe gepflanzt“ (Jer 2,21) oder „Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt, darum habe ich dir so lange die Treue bewahrt“ (Jer 31,3) zeugen ebenso davon wie die Gottesrede von seinem „Liebling“ (Jer 11,15; 12,7). Ohne eine Liebesbeziehung zwischen YHWH und Israel, die in der Herausführung aus dem Schmelzofen Ägyptens (Jer 11,4, vgl. 2,6) besiegelt ist, bliebe die Forderung nach der ausschließlichen Bindung Israels an YHWH hohl. In dem Unterstreichen der Exklusivität der Beziehung zwischen dem Ehemann und der Ehefrau und der damit verbundenen Emotionalisierung liegt die Leistungsfähigkeit der von Hosea überkommenen Ehemetapher. Durch die enge Koppelung an rechtliche und soziale Dimensionen wird der Fremdgötterdienst unmittelbar mit Schuld konnotiert. Er wird zum Ehebruch, der eine Bestrafung verlangt, weil er – die patriarchale Prägung antiker Gesellschaften bildet den Hintergrund – die Rechte des Eheherrn verletzt.

Dass gerade im Jeremiabuch der profane und nicht der im religiösen Verhalten begründete Ehebruch zu den Hauptvorwürfen gehört, stimmt gut mit dem Vorwurf zusammen, der Fremdgötterdienst sei Israels „Ehebruch“. Bemerkenswert und zugleich signifikant ist, dass dieser Vorwurf der Verletzung der Rechte des Eheherrn – anders als im Ehe-recht selbst – ausschließlich der Frau, nicht aber ihren Partnern, den fremden Göttern, gemacht wird.<sup>32</sup> Die „anderen Götter“, mit denen Israel sich einlässt, treten dabei als

<sup>32</sup> Israels abtrünniges Verhalten – und der Grad der Emotionalisierung unterstreicht das enge familiäre Verhältnis zwischen YHWH und seinem Volk – kränkt, erzürnt und verletzt YHWH (Jer 7,18f; 8,19; 11,17; 25,6f; 32,29f.32; 44,3.8).

Handelnde gar nicht in den Blick. Sie zeichnen sich im Gegenteil sogar gerade dadurch aus, dass sie nicht handeln. Wenn Israel in der Bedrängnis zu den Göttern ruft, wird es erfahren, dass diese Götter *sicher* nicht in der Not helfen (וְהוֹשַׁע לֹא־יִוֹשִׁיעוּ לָהֶם בְּנֹתָ Jer 11,12, vgl. Jer 2,8). Die „mosaische Unterscheidung“ ist hier eindeutig das Effizienzkriterium. Die Exklusivbeziehung zu YHWH garantiert eine Hilfe, die die anderen Götter nicht geben können. Ein solches Urteil ist nur aus einer Binnenperspektive möglich, so wie alle Religionskritik im Alten Testament nur nach innen gerichtete Auseinandersetzung ist.<sup>33</sup> Doch dieses Effizienzkriterium ist fest eingebettet in die Schelte der Vielgötterei, die der Exklusivbeziehung entgegensteht.

Wie bei Ezechiel tendieren auch im Jeremiabuch die polemischen Bezeichnungen der Fremdgötter dazu, die Nicht-Existenz der Größen zu unterstellen. Dem Volk wird Jer 5,7 vorgeworfen, בְּלֹא אֱלֹהִים bei Nicht-Göttern zu schwören. An Schärfe nicht zu überbieten sind die – wahrscheinlich recht späten – Einwürfe in 2,11 und 16,20, wo direkt im Anschluss an eine Aussage über fremde Götter „das sind doch keine Götter“ eingeworfen wird. Aber es ist nicht erst diese explizite Bestreitung der Existenz, die erkennen lässt, dass im Jeremiabuch schon früh von einem impliziten Monotheismus auszugehen ist. Denn die anderen Größen sind nicht mehr wirkliche Götter. Sie werden etwa Jer 18,15 als שׁוֹאָה, als „Nichtige“, als trügerische, täuschende, gehalt- und wirkungslose Götzen titulierte, denen man vergeblich vertraut.<sup>34</sup> Der Intoleranz ist man damit schon ein gutes Stück näher, doch ist auch hier die Kritik deutlich nach innen auf den innerreligiösen Pluralismus gerichtet.<sup>35</sup> Das „mich haben sie verlassen“ und die feste Überzeugung, in YHWH keinen Blender vor sich zu haben, macht die Kritik stark. Die anderen Götter dagegen sind nur von Menschen gemachter Tand, *hæbæl* wie Jer 2,5 formuliert. „So spricht YHWH: Was haben eure Väter an mir Unrechtes gefunden, dass sie sich von mir entfernt haben, indem sie hinter dem Nichtigen herliefen und so zu Nichts geworden sind?“ Die Götter sind nicht deshalb nicht existent, weil es nur einen Gott gibt, sondern weil sie ineffektiv sind. Jer 14,22 bekennt, dass es unter den „Nichtigkeiten der Nationen“ keinen Regenspender gibt, sondern nur YHWH es auf der Erde regnen lässt. Die „fremden Götter sind Zisternen, die das Wasser nicht halten“, d. h. sie sind unbrauchbar. Dagegen ist „YHWH der Quell lebendigen Wassers“ (Jer 2,13). Das von der Gottheit gewährte Heil ist dabei ganz konkret verstanden: „Ich machte sie satt“ heißt es Jer 5,7. Es geht um Schutz, Sicherheit, Geborgenheit, und Versorgung, kurz um das, was man unter dem Stichwort „Segen“ fassen kann.

<sup>33</sup> Vgl. dazu Christian Frevel, „Sie sind wie Vogelscheuchen im Gurkenfeld“. Kritik an den Göttern der Völker und ihren Kulturen – Religionskritik im Alten/Ersten Testament, in: Heinz Robert Schlette (Hg.), Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht (Begegnung 7), Bonn 1998, 52-74.

<sup>34</sup> Vgl. bes. das שׁוֹאָה in Jer 2,30; 4,30; 6,29 und 46,11.

<sup>35</sup> Vgl. auch Krüger, Jeremia 2 (s. Anm. 31) 183.

Genau darum geht es auch in dem Streit Jeremias mit den Exulanten in Tachpanes über die Verehrung der Himmelskönigin.<sup>36</sup> Diese behaupten nämlich, dass ihnen die Verehrung der anderen Götter, insbesondere die Verehrung der Himmelskönigin – über deren Identität wir immer noch keine Klarheit haben – doch genützt hat. „Damals hatten wir Brot genug, es ging uns gut, und wir sahen kein Unheil. Seit wir aber aufgehört haben, der Himmelskönigin Rauchopfer und Trankopfer darzubringen, fehlt es uns an allem, und wir kommen durch Schwert und Hunger um“ (Jer 44,17f).

Halten wir an dieser Stelle kurz inne: Das Jeremiabuch bietet eine ganze Fülle von Aussagen zur Ausschließlichkeit YHWHs. Es wird ein breites Spektrum von Anklage über die Gerichts begründung bis zur Polemik abgeschritten und es ist deutlich erkennbar, dass die Aussagen nicht alle auf derselben literarischen Ebene liegen. Dabei wird aber weder auf das Erste Gebot im Dekalog noch auf andere Rechtssammlungen explizit zurückgegriffen, sondern die Ausschließlichkeitsforderung wird in der engen Beziehung zwischen YHWH und seinem Volk begründet. Dazu dienen die Erwählungsaussagen und die Ehemetapher. Die Stoßrichtung ist eindeutig nicht gegen die Götter der Völker gerichtet. Es gibt in den Texten zweifellos eine „mosaische Unterscheidung“, doch ist diese *nicht* einem abstrakten Paradigma „wahr oder falsch“ verpflichtet.<sup>37</sup> Die Wahrheitsfrage entscheidet sich an der *Wirksamkeit* der Götter. Darin lässt sich eine Nähe zum Effizienzkriterium der pluralistischen Religionstheologie erkennen. Die anderen Götter sind nicht deshalb „falsche Götter“, weil eine monotheistische Grundentscheidung „YHWH ist Gott und niemand sonst“ vorausgegangen wäre und diese das Gottsein der Götter ausschließen würde, sondern die anderen Götter sind für Israel unwirksam. Die Texte sind von der Überzeugung getragen, dass nur ein Gott Israel aus der Not rettet, die Versorgung sicherstellt und Segen spendet. Dieser *Eine* ist durch den Bund und die „Jugendliebe“ seit den Anfängen mit Israel verbunden. Wichtig ist, dass die „mosaische Unterscheidung“ – wenn man sie denn so nennen mag – in den bisher betrachteten Texten des Jeremiabuchs noch mit keinerlei nach außen gerichteter Intoleranz

<sup>36</sup> Vgl. mit Hinweisen auf die Fülle der Literatur und Angaben zu den religionsgeschichtlichen Hintergründen Frevel, Aschera (s. Anm. 31) 428-444; ders., YHWH und die Göttin bei den Propheten. Eine Zwischenbilanz, in: Oeming, Schmid (Hg.), *Der eine Gott* (s. Anm. 17) 49-77, 58-62.

<sup>37</sup> Deshalb ist die vor allem von Alttestamentlern an Jan Assmanns Begrifflichkeit vorgebrachte Kritik an der „mosaischen Unterscheidung“ gegen Klaus Müller, *Gewalt und Wahrheit*. Zu Jan Assmanns Monotheismuskritik, in: Peter Walter (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott* (Quaestiones Disputatae 216), Freiburg 2005, 74-82, 74 meines Erachtens gerechtfertigt. Damit ist nicht in Frage gestellt, dass ethische Entscheidungen nur dann Geltung beanspruchen können, wenn sie der basalen Unterscheidung von wahr und falsch folgen. Doch ist diese theoretische Grundlage sachlich nicht mit dem Monotheismus und seiner Genese verbunden und daher ist es nicht die mosaische Unterscheidung, um die es in der Kritik des Biblischen Monotheismus geht. Vgl. zur Grundsatzkritik an der „mosaischen Unterscheidung“ jetzt auch Rahner, *Götter* (s. Anm. 12).

verbunden war. Nicht die Götter wurden kritisiert, sondern Israel, dass es sich auf Götter einlässt, die nicht helfen können. Darin war allerdings durchaus ein semantisches Potential zu erkennen, das auch für nach außen gerichtete Polemik und herabsetzende Ironie offen ist. Schauen wir deshalb in einem zweiten Blick noch auf Texte im Jeremiabuch, die deutlich intoleranter und nach außen gerichtet scheinen.

### 3. „Sie alle sind töricht und dumm.“ Herabsetzende Götzenkritik im Jeremiabuch

Der Übergang zwischen der nach innen und der nach außen gerichteten Kritik ist selbstverständlich fließend. Bereits erwähnt worden war die Abwertung der Götter, der *gōyīm* als „Nichtse“ in Jer 14,22, weil es nur einen Regenspender gibt. Diese Aussage ist so allgemein gehalten, dass tatsächlich keine anderen regionalen Größen der universalen Größe YHWHs entgegengesetzt werden können. Und genau daran schließt sich das Bekenntnis an: „Denn du hast dies alles gemacht“ (Jer 14,22). Die Schöpfungstheologie ist das Tor zum Universalismus und zum Monotheismus. Wenn YHWH „das alles“ geschaffen hat, ist mit ihm keiner vergleichbar. „Bin ich es nicht, der den Himmel und die Erde erfüllt?“ (Jer 23,24)

Schaut man noch einmal auf den Kontext des bereits erwähnten „das sind doch keine Götter“, zeigt sich deutlicher auch eine polemische Abwertung der Götter. Die Gerichts begründung in Jer 16 endet mit der Drohung: „Ich werde zuerst ihre Schuld und ihre Sünde noch mal/doppelt vergelten, weil sie mein Land entweiht haben durch die Leichen ihrer Scheusale und mit ihren Gräueln mein Erbe angefüllt haben“ (Jer 16,18).<sup>38</sup>

Die verehrten Größen werden mit Unreinheit und Tabu in Verbindung gebracht und so diskreditiert. Noch deutlicher die Fortsetzung in Vers 19f, die diesem Gipfel zunächst ein poetisches Vertrauensbekenntnis (Jeremias?) entgegenschleudert und dann die Überlegenheit YHWHs gegenüber den Göttern der Völker bekennt und dieses Bekenntnis den besagten Völkern sogar in den Mund legt: „YHWH, meine Stärke und meine Schutzburg und meine Zuflucht am Tag der Bedrängnis! Zu dir werden Nationen kommen von den Enden der Erde und sie werden sagen: Bloß Lüge haben unsere Väter uns vererbt! Nichtigkeit! Keiner unter ihnen nützt etwas. Kann sich denn ein Mensch Götter machen? Das sind doch keine Götter.“ Die eschatologische Vision einer Völkerwall-

<sup>38</sup> Von den Scheusalen (vielleicht den derben, fäkalischen Unterton treffender als „Scheißgötzen“ wiederzugeben) ist in Jeremia noch öfter die Rede: In Jer 13,27 sind es Götzen auf Hügeln und Feldern, in Jer 7,30 und 32,34 (und vielleicht 4,1) im Tempel aufgestellte Größen. Während zumindest Jer 7,30 noch in die Nähe Jeremias weisen könnte, steht die abwertende Kritik in 16,18 in der Nähe Ezechiels und des Heiligkeitsgesetzes. Nur noch in Lev 26,30 ist fäkalisch abwertend von „Leichen der Scheißgötzen“ die Rede.

fahrt zum Zion ist zwar durchgehend mit der Anerkennung YHWHs verbunden, sonst aber nie mit einer expliziten Abwertung der Götter der Völker<sup>39</sup>, die hier – nach dem im Jeremiabuch bereits bewährtem Muster – als nutzlos und nichtig abgewertet werden. Die Völker kommen friedlich und von selbst zu der Einsicht, Trugbildern aufgesessen zu sein. Die Götter werden auf ihre Repräsentationen in Kultbildern eng geführt und dann in ihrer puren Materialität abgewertet. Mit der polemischen Gleichsetzung von Gott und Bild, die weder der Theologie der Götterbilder noch dem Glauben der Nationen entsprochen hat<sup>40</sup>, sind es eben keine Götter, sondern – wie Jer 2,27 und 3,9 schon spottend vorbereitet haben – nur „Holz und Stein“ oder „Machwerk von Menschenhand“ (Jer 1,16). Die exklusivistische Vision, in der die Völker sich einem universalen YHWH anschließen, kennt keine Intoleranz gegenüber anderen Göttern, weil es solche gar nicht mehr gibt.<sup>41</sup>

Das ist anders in den Stellen des Jeremiabuches, in denen über die Götter der Völker Gericht gehalten wird. Derartige Vorstellungen sind ausschließlich in den Fremdvölkersprüchen zu finden (Jer 43,12f; 46,25; 48,7.13; 48,35; 49,3; 50,2; 51,47.52). Dort werden Milkom, der Nationalgott der Ammoniter (Jer 49,3), und Kemosch, der Nationalgott der Moabiter, in die Verbannung geführt (Jer 48,7). Bel wird wie Babel zuschanden (Jer 50,2; 51,44) und die Götterbilder Babels werden vernichtend heimgesucht (Jer 51,47.52). In Ausführlichkeit und Härte unüberboten ist das Gericht über Ägypten in Jer 43. YHWH kündigt dort an, mit Nebukadnezar als Werkzeug Ägypten zu bestrafen. Dieser wird die Tempel Ägyptens in Brand stecken und die Götter darin wegführen (Jer 43,12).<sup>42</sup> Die Verse lassen eine deutliche Intoleranz erkennen. Aber bevor hier vor schnell einer Bestätigung der These Assmanns das Wort geredet wird, ist genauer hinzuschauen. Dabei taugt nicht als Gegenargument, dass in Jer 43 vielleicht aus der Rückschau eine Erinnerung an die kurze militärische Aktion Nebukadnezars in Ägypten 568/67 v. Chr. vorliegt<sup>43</sup>, und dass somit – wie auch im Fall Marduks und dem Ende Babylons – geschichtliche Ereignisse im Hintergrund stehen könnten. Dass das Götter-

<sup>39</sup> Vgl. den sehr guten Überblick bei Walter Gross, YHWH und die Religionen der Nicht-Israeliten, in: Theologische Quartalschrift 169 (1989) 34-44, und zur Thematik Norbert Lohfink, Erich Zenger, Der Gott Israels und die Völker (Stuttgarter Bibelstudien 154), Stuttgart 1994.

<sup>40</sup> Vgl. Angelika Berlejung, Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik (Orbis bilicus et orientalis 162), Freiburg 1998.

<sup>41</sup> Vgl. dazu auch Zenger, Monotheismus (s. Anm. 17) 60, 65-66, zu den Vorstufen Gross, YHWH (s. Anm. 39) 40-42.

<sup>42</sup> Zum möglichen Zusammenhang von בית שמש mit Heliopolis vgl. Fischer, Jeremia (s. Anm. 30) 427.

<sup>43</sup> Vgl. dazu Wolfgang Werner, Das Buch Jeremia. Kapitel 25-42 (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 19/2), Stuttgart 2003, 141.

gericht als Bestrafung für das ergangene Unrecht durch YHWH *gedeutet* wird und die Vernichtung oder Entsorgung der Götter der anderen Nationen impliziert ist, bleibt eine befremdliche Intoleranz. Allerdings wäre es fatal, dies auf den Monotheismus zurückzuführen. Die Wegführung von Götterstatuen, Kultgeräten und im Härtefall auch die Zerstörung von Tempeln gehört zu den Mitteln antiker Kriegspraxis (vor allem der Assyrer) und hat auch hier nichts mit der „mosaischen Unterscheidung“ zu tun.<sup>44</sup> Unter der Voraussetzung einer sehr engen Verflechtung von Politik und Religion trifft die Strafe selbstverständlich auch die Götter. Mit Toleranz oder Intoleranz des Monotheismus hat das nichts zu tun. Das Göttergericht ist insofern gerade ein Gegenbeispiel für Assmanns These.<sup>45</sup>

Die Stippvisiten im Jeremiabuch wären nicht abgeschlossen ohne einen Blick auf die schroffe Götzenpolemik. Deren Anfänge hatten wir bereits gestreift, wenn die fremden Götter allein über die Materialität ihrer Bilder als „Holz und Stein“ oder „Machwerk“ wahrgenommen wurden. Die „Litanei der Kontraste“ (Walter Bruggemann) in Jer 10 ist aber in einer Weise sarkastisch und polemisch, dass eine verletzende Herabsetzung der Völker und ihrer Religion nahe liegt. Es handelt sich um einen der dichtesten Texte zur Götzenbildkritik, der auf Texte bei Deuterocesaja (Jes 40,18-20; 41,6f; 45,5-7; 45,20) und vielleicht auch schon die Psalmen 115 und 135 zurückgreift<sup>46</sup>, und aus ihnen ein Kompendium der Bilderkritik generiert. Der Text ist schwierig, weil er in *G* und *4QJer<sup>b</sup>* (*4Q 71*) kürzer überliefert ist (es fehlen die Verse 6-8.10), aber der apokryphe Brief des Jeremia (Ende 3. Jahrhundert v. Chr.) auf die hebräische Textfassung zurückzugreifen

<sup>44</sup> Vgl. die Wegführung der Götter der unterlegenen Kriegsgegner durch die neuassyrischen Könige, vgl. jüngst Pola, Welteinheitsideologie (s. Anm. 12) 142-143; zur Praxis Walter Mayer, Politik und Kriegskunst der Assyrer (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens 9), Münster 1995; Angelika Berlejung, Notlösungen – Alt-orientalische Nachrichten über den Tempelkult in Nachkriegszeiten, in: Ulrich Hübner, Ernst Axel Knauf (Hg.), Kein Land für sich allein, FS Manfred Weippert (Orbis bilicus et orientalis 186), Göttingen 2002, 196-230. Die bekannten ikonographischen Beispiele bei Berlejung, Theologie (s. Anm. 40) 41-42 mit Abb. 1-3; ebd. 343-345 zur Dominanz assyrischer Gottheiten in den Panthea der Vasallen. Pola, Welteinheitsideologien (s. Anm. 12) 135 weist im gleichen Zusammenhang mit Recht auf 1 Kön 18,34//Jes 36,19 und die *pax assyriaca* hin, die selbstverständlich die gegebenenfalls auch intolerante Suprematie Assurs (vgl. ebd. bes. 138f) zur Grundlage hatte. Ebenfalls mit Hinweis auf die *pax assyriaca* am Beispiel von Ps 2 jetzt Zenger, Der Mosaische Monotheismus (s. Anm. 9) 49-53.

<sup>45</sup> Vgl. ähnlich jetzt Zenger, Monotheismus (s. Anm. 17) 70-73; ders., Der Mosaische Monotheismus (s. Anm. 9) 70-73 am Beispiel von Ps 82. – Nur nebenbei sei zusätzlich auf die Gattung der Fremdvölkersprüche als semantischen Raum hingewiesen, der eine konstruierte und fiktive Gewalt beschreibt, die ihren Hintergrund auch nicht im Monotheismus hat.

<sup>46</sup> Und möglicherweise auch Jer 51,15-19, das in den Versen 12-16 aufgenommen sein könnte. Üblicherweise wird aber unter der Voraussetzung, dass die Götzenbildpolemik im Kontext sekundär ist, umgekehrt argumentiert.

scheint.<sup>47</sup> Ich werde im Folgenden die masoretische Textform zugrunde legen, ohne damit eine endgültige Entscheidung vorwegzunehmen. Der Text richtet sich erneut an Israel, nicht an die Völker. Sein Skopus ist die Entängstigung Israels und nicht die Apologie. Das zeigt das wiederholte „fürchtet euch nicht vor ihnen“, und dazu passt die erheiternde, aber sehr unsichere Übersetzung, dass die Götterbilder wie „Vogelscheuchen im Gurkenfeld“ sind.<sup>48</sup> Um das Argumentationsziel zu erreichen, wird die Polemik dick aufgetragen. Die Gebräuche der Völker sind *hæbæl* – nichtig, eine Täuschung, die nur auf dem schön bearbeiteten Material beruht, aber handlungsunfähig bleibt. Die Götzen können weder reden noch sich bewegen, sie sind hilflose Helfer. Dagegen wird Vers 6 die unvergleichliche Größe YHWHs gestellt. Das „allesamt sind sie dumm und töricht, die Unterweisung von Nichtsen, Holz ist’s“ in Vers 8 bleibt nicht bei dem Vorwurf bloßer Materialität, sondern zielt auf Offenbarungsqualität und intellektuelle Fähigkeit. Den Gipfel bildet der in aramäisch gehaltene, chiasmisch aufgebaute Vers 11, der Israel auffordert, in einer Art Bannspruch Stellung zu beziehen:

כְּנֶגֶת תְּאֵמְרוּן לַיהוָה  
(A) אֵלֵהֶּיָא (B) דִּי־שְׁמַיָּא (C) וְאֶרְקָא (D) לָא עֲבָדוּ  
(D) יֵאבְדוּ (C) מְאֶרְקָא (B) וּמְן־תְּחֹת שְׁמַיָּא (A) אֵלֵהָ:

„So sollt ihr zu ihnen sagen<sup>49</sup>: „Götter, die den Himmel und die Erde nicht gemacht haben, die werden von der Erde und unter diesem Himmel verschwinden.““ Das impliziert nicht nur die Überzeugung, dass YHWHs Schöpfermacht alles hervorgebracht hat (Jer 10,12.16), sondern auch, dass die anderen Götter genau das nicht geschafft haben und deswegen ihre Existenzberechtigung verlieren. „Nichtig sind sie, Spottgebilde – zur Zeit ihrer Heimsuchung werden sie zugrunde gehen“ (Jer 10,15).

<sup>47</sup> Vgl. dazu den Nachweis bei Reinhard Gregor Kratz, Die Rezeption von Jeremia 10 und 29 im Pseudoepigraphen Brief des Jeremia, in: Journal for the study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman period 26 (1995) 2-31 und die Angaben im Kommentar zum Brief des Jeremia, in: Odil Hannes Steck, Reinhard Gregor Kratz, Ingo Kottsieper, Das Buch Baruch. Der Brief des Jeremia. Zu Ester und Daniel (Altes Testament Deutsch Apokryphen 5), Göttingen 1998, 77-78. Zur Analyse des Textes Silvia Schroer, In Israel gab es Bilder. Nachrichten darstellender Kunst im Alten Testament (Orbis bilicus et orientalis 74), Freiburg 1987 und vor allem unter bildertheologischen Gesichtspunkten Berlejung, Theologie (s. Anm. 40) 394-399.

<sup>48</sup> Nimmt man die Vogelscheuche als etwas, das eine Handlungsfähigkeit nur vortäuscht, aber im Ernstfall dieses Versprechen nicht einlösen kann, einen Schein, vor dem nur mäßig begabte Kreaturen sich fürchten, die Wissenden aber durchschauen und sich nicht ängstigen lassen, dann passt die Übersetzung „Vogelscheuche“ nur zu gut. Allerdings muss eingestanden werden, dass Wortlaut und antike Übersetzungen auf eine Beschreibung der Kunstfertigkeit („ziselierter Palme/Palmette“) abheben und die „Vogelscheuche“ letztlich EpJer 69 (εὐ συκκηράτω προβασκάμιου) entlehnt ist.

<sup>49</sup> Zwar wäre auch die Übersetzung „über sie“ möglich, doch ist ל mit אמר im Aramäischen fest gefügt für „sagen zu“. Adressat sind die Nationen bzw. deren Götter oder beide.

Die Ankündigung des Göttergerichts und der beißende Spott fließen hier zusammen. Zwar wird nicht zur Gewalt gegen andere Götter und ihre Bilder aufgefordert, aber Jer 10 hat ohne Zweifel das Potential, in einer schiefen Rezeption als Aufforderung zur Zerschlagung von Götterbildern verstanden zu werden. Die Position klingt in der Abwertung der Religion der Völker intolerant und fordert daher die innerbiblische Kritik durch die Stellen heraus, die wie Mi 4,5 oder Dtn 4,19 den Völkern das Recht auf eigene Religionsausübung belassen.<sup>50</sup> Dennoch lässt einen der geradezu überhebliche Sarkasmus der Stellen erschrecken. Doch bevor diese auf den ersten Blick als Stütze der These Assmanns verstanden werden, ist eine differenzierte Einschätzung notwendig. Zum einen ist festzuhalten, dass es weder eine Aufforderung zur Gewalt gibt noch Gewalt gegenüber den religiösen Gegnern ausgeübt wird. Das scheint gar nicht nötig, weil sich die Gegner *per se* desavouieren. Dass Jer 10 aber ein Gewaltpotential hat, das in der Rezeption von der Semantik in reelle Gewalt umschlagen kann, sollte nicht bestritten werden.<sup>51</sup> Dass aber Spott und Herabsetzung, aus denen die Intoleranz erwachsen kann, im Monotheismus wurzelt, kann wiederum bezweifelt werden. Denn die Argumente der Götzenbildkritik und ihr Spott sind auch in der antiken philosophischen Götterbildkritik der hellenistisch-römischen Zeit zu finden. Religionsspott gibt es auch ohne (expliziten) Monotheismus.<sup>52</sup>

#### 4. Der Preis des Monotheismus? Ein Fazit

Das Jeremiabuch enthält eine schiere Fülle von Auseinandersetzungstexten, in denen es um den Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs geht. Dabei werden nahezu alle verfügbaren Register gezogen, die von sanften poetischen Tönen bis zu polemischen Missklän-

<sup>50</sup> Vergleichbar ist Dtn 32,8f mit der Aufteilung der Welt auf die Göttersöhne. Auf die konzessive Exklusivismus-Problematik in der Zuweisung der Gestirne als Gottheiten sei hier nur hingewiesen, dazu Gross, YHWH (s. Anm. 39) 41-42.

<sup>51</sup> Vgl. zum Problem der Wirkungsgeschichte des Biblischen Monotheismus auch Jürgen Manemann, Anti-Monotheismus heute, in: Pastoralblatt für die Diözese Aachen, Berlin u. a. 55 (2003) 296-302, 300, der aber entgegenhält: „Fundamental für den biblischen Monotheismus ist seine Reflexivität, die aus der Gebrochenheit aufgrund seiner Leidempfindlichkeit resultiert. Dieser Monotheismus kämpft immer wieder gegen die usurpatorischen Momente in der biblischen Tradition an, und zwar um seiner pathischen Dimension willen, der die Idee eines aggressiven Monotheismus fremd ist und die auf die Wahrnehmung des Leids der Anderen verpflichtet.“

<sup>52</sup> Vgl. etwa Epikur, Platon. Zu monotheistischen Tendenzen in der Philosophie seit Xenophanes und ihrer frühchristlichen Rezeption jetzt Alfons Fürst, „Einer ist Gott“. Die vielen Götter und der eine Gott in der Zeit der Alten Kirche, in: Welt und Umwelt der Bibel 39 (2006) 58-63.

gen reichen. Eine nach außen gerichtete Intoleranz fehlte über weite Strecken. Es bestehen Zweifel, dass das in manchen Stellen betrachtete Verhältnis YHWHs zu den anderen Göttern theoretisch oder gar systematisch durchdacht war.

Am Beginn ist die Auseinandersetzung noch politisch aufgeladen, wenn mit der Forderung nach einer ausschließlichen Konzentration auf den Nationalgott die Hoffnung verbunden wird, außenpolitisch überleben zu können. Das Gegenmodell vermehrt die Verehrung auch ausländischer Größen, um die politische Katastrophe zu verhindern. Scharf wendet sich das Jeremiabuch gegen einen solchen außenpolitisch motivierten pragmatischen Polytheismus. Dabei fließen in der Kritik ethische, soziale, politische und theologische Dimensionen zusammen. Ethische Standards wie der Schutz des Lebens beim „Kinderopfer“ oder der Ehe sind für die Tradenten des Jeremiabuchs von entscheidender Bedeutung für den Zusammenhalt des Sozialwesens als religiöser Pluralismus.<sup>53</sup>

Bei aller Problematik eines diachronen Reliefs der Stellen erscheint mir doch wenig wahrscheinlich, dass sich in der Kritik nur und ausschließlich die exilische oder gar nachexilische Reflexion der Katastrophe spiegelt. Zumindest die Spuren einer Entwicklung konnten verfolgt werden. Es gehört gerade zu den Kennzeichen des Biblischen Monotheismus, dass er nicht plötzlich oder revolutionär auftritt, sondern dass seine Geschichte durch Evolution, durch eine lange und belebte Geschichte der Integration und Ausgrenzung gekennzeichnet ist. Bereits in spätvorexilischer Zeit beginnt die Auseinandersetzung um andere göttliche Größen, die in Konkurrenz zu YHWHs Alleinverehrungsanspruch stehen. Grob ließ sich ansonsten die Linie von der Fremdgötterkritik zur Bilderkritik verfolgen, auch wenn beide Bereiche immer ineinander greifen. Die Kritik ist nahezu durchgehend Binnenkritik, in der die Unterscheidung von „wahr“ und „falsch“ nach innen durchgesetzt wird. Es ist intrareligiöse, nicht interreligiöse Auseinandersetzung. Erst in recht späten Texten des Jeremiabuchs kommt es zu Aussagen über die Götter der anderen Völker, die zunehmend polemisch werden. Aber auch hier geht es primär um die Stärkung nach innen, um „Werbung für YHWH“.

Ausgangspunkt der Überlegungen waren die Thesen von Jan Assmann zur Frage des Zusammenhangs von Monotheismus und intoleranter Gewalt. Sein Urteil, dass „der Monotheismus die Geschichte seiner Durchsetzung als eine Geschichte der Gewalt in einer Serie von Massakern (erzählt)“<sup>54</sup>, ist nach unserem Streifzug durch das Jeremiabuch als zu wenig differenziert und unzutreffend zurückzuweisen. Auch die These, dass die Negation, die der Monotheismus voraussetzt, einen Akt der Gewalt darstellt, hat sich nicht bestätigen lassen. Über weite Strecken kommt der Monotheismus der Bibel

<sup>53</sup> Vgl. Zenger, Monotheismus (s. Anm. 17) 73: „Die Verschmelzung von Religion und Ethik ist das Proprium des Mosaischen Monotheismus, das seine bleibende religionsgeschichtliche und theologische Relevanz ausmacht.“

<sup>54</sup> Assmann, Mosaische Unterscheidung (s. Anm. 1) 36.

ohne wirklichen „Theoklasmus“ aus. Dabei soll weder das semantische Potential noch die in der Rezeption liegende Gefahr der Auseinandersetzungstexte klein geredet werden. Ohne Zweifel kennt die Gottesfrage im Alten Testament rhetorische Gewalt, doch handelt es sich dabei nicht um einen inhärenten oder konstitutiven, sondern um einen historischen, politischen und literarischen Zusammenhang. Damit ergibt sich die Notwendigkeit einer *Hermeneutik der biblischen Gewalttexte*. Dazu leistet die „mosaische Unterscheidung“ keinen entscheidenden Beitrag. Der Biblische Monotheismus ist weit vielfältiger und differenzierter als die antagonistische „mosaische Unterscheidung“ von wahrer und falscher Religion. Ja, es gibt eine „mosaische Unterscheidung“, aber sie fällt keine Wahrheitsurteile, sondern Wirksamkeitsurteile. Die Kriterien für die mosaische Unterscheidung sind höchst subjektiv, und das war offenbar selbst schon den Tradenten des Jeremiabuches bewusst, wenn sie diese Entscheidung überwiegend nach innen und nicht nach außen durchtragen. Außerdem gehören Ethos, Sozialkritik und Erwählungsgedanke ebenso in die „Wahrheit“ der mosaischen Unterscheidung wie so Wandelbares wie Politik und Geschichte.<sup>55</sup> Dass gerade die Bibel ihre eigene polytheistische Vergangenheit nicht verschweigt, sondern integriert, spricht eher für als gegen den Biblischen Monotheismus. Zumindest relativiert das im kanonischen Kontext seinen universalen Geltungsanspruch. Jan Assmann vergrößert und unterschätzt die Leistungen des Monotheismus wie er die integrative Leistung des Polytheismus überschätzt.<sup>56</sup> Diese Kritik konnte auch vom Jeremiabuch her bestätigt werden. Ich nenne abschließend drei wesentliche Leistungen des Monotheismus auf der abstrakten Ebene.

1. Der Biblische Monotheismus bedeutet nicht die abstrakte Einzigkeit Gottes, es ist kein philosophischer Monotheismus, sondern ein praktischer, der eng mit einem Ethos der Gerechtigkeit und des gemeinschaftsförderlichen Handelns sowie dem herrschaftskritischen Ideal von Befreiung und Freiheit verbunden ist. Insofern eignet ihm gerade keine geistige Enge, sondern eine universale Weite.
2. Monotheismus schafft kollektive Identität und ermöglicht durch seine Deutungsoffenheit Integration. Seine inkludierende Kraft und Fähigkeit zur Kompensation wird vom Jeremiabuch vorexerziert und von Assmann unterschätzt.<sup>57</sup> Dadurch verhindert er mindestens ebensoviel Gewalt, wie er aus sich heraus entlässt.

<sup>55</sup> Vgl. zur Erwidern der Kritik an der ethischen Dimension des Biblischen Monotheismus in der jüngeren Monotheismuskritik Manemann, Monotheismus (s. Anm. 13).

<sup>56</sup> Vgl. so auch die Kritik bei Zenger, Preis (s. Anm. 2) 216; ders., Der Mosaische Monotheismus (s. Anm. 9) 42-43.47: „Gewalt von Göttern gegen Götter und von Göttern gegen die Menschen gehören zur Substanz der polytheistischen Gotteskonzepte“ Hempelmann, Unterscheidung (s. Anm. 4) 118-119, 123, 126; Pola, Welteinheitsideologie (s. Anm. 12).

<sup>57</sup> Das bezieht sich auf die These, dass der Monotheismus, anders als der Polytheismus, nicht wirklich zur „Übersetzung“ unterschiedlicher Konzepte fähig sei. Assmann, Moses (s. Anm. 6) 19.

3. Der Monotheismus ist universal, nicht partikular.<sup>58</sup> Damit scheint mir Monotheismus als einzige Religionsform dem globalen Wandel angemessen und ihm mindestens ebenso, wenn nicht besser, gewachsen zu sein als ein Polytheismus.<sup>59</sup>

Darüber lässt sich sicher trefflich streiten, aber eines scheint mir sicher. Der Monotheismus eignet sich nicht als der Sündenbock der Moderne oder als Quellgrund des Fundamentalismus. Sein gewaltkritisches Potential – darauf haben viele Kritiker Assmanns bereits hingewiesen – ist deutlicher als das vermeintlich Gewalt legitimierende Moment.<sup>60</sup> Um der globalen und globalisierten Gewalt der Gegenwart zu begegnen, müssen neue und andere Paradigmen durchdacht werden. Dazu ist die Beschäftigung mit dem Biblischen Monotheismus und seiner Geschichte seiner Durchsetzung, seiner Rhetorik und seiner Semantik ausgesprochen hilfreich. Darauf hat Jan Assmann zu Recht aufmerksam gemacht.

---

<sup>58</sup> Zenger, Preis (s. Anm. 2) 216.

<sup>59</sup> Vgl. zur These, dass polytheistische Religionen eng, begrenzt und intolerant sein müssen Koch, Sündenbock (s. Anm. 18) 229; zum Faktum der Intoleranz polytheistischer Religionen Hempelmann, Mosaische Unterscheidung (s. Anm. 4) 123-124. Zur visionären und von Überwindung der Gewalt bestimmten Kraft vgl. Lohfink, Gewalt und Monotheismus (s. Anm. 15) 78.

<sup>60</sup> Mit einer zutreffenden Betonung auf der kanonischen Einbindung Zenger, Der Mosaische Monotheismus (s. Anm. 9) 68: „Die Perspektive der Gewaltlosigkeit des reflektierten Monotheismus ist auch der hermeneutische Horizont, innerhalb dessen die ‚Gewalttexte‘ der Hebräischen Bibel zu lesen und zu beurteilen sind“.