

Integrativer Monotheismus im Alten Testament

von

CHRISTOPH LEVIN

Rudolf Smend zum 80. Geburtstag

I

Monotheismus und Polytheismus bilden keine ausschließende Alternative. Die widerstreitenden Daseinserfahrungen, die die Religion zu deuten und zu bewältigen unternimmt, lassen das Sein gleichwohl als Einheit wahrnehmen, und umgekehrt schafft die Einheit des Seins die Widersprüche des Daseins nicht aus der Welt. Eine polytheistisch ausgeprägte Religion kommt deshalb nicht umhin, die Vielgestalt des Göttlichen in irgendeiner Weise auch als Einheit zu sehen, und eine monotheistisch ausgeprägte Religion kommt nicht umhin, die Widersprüche der Welterfahrung als Mehrdeutigkeit der Erfahrung des Einen Gottes anzuerkennen und damit dessen Einheit in gewissem Grade in Frage zu stellen.¹ Dabei gilt, dass religiöse Vorstellungen ohne weiteres auch größere Widersprüche ertragen. Sie passen sich bereitwillig der jeweiligen Lebenslage und der durch sie veranlassten Sichtweise an und lassen sich nie zur Gänze in ein theologisches System fügen.

Nähme man den Monotheismus strikt, müsste man mit Odo Marquard sagen: »Im Monotheismus negiert der eine Gott – eben durch seine Einzigkeit – die vielen Götter. Damit liquidiert er zugleich die vielen Geschichten dieser vielen Götter zugunsten der einzigen Geschichte, die nottut: der Heilsgeschichte; er entmythologisiert die Welt.«² Die unausweichliche Folge wäre: »Das Ende des Polytheismus, der Monotheismus, entmythologisiert – im Effekt – die Welt zur

¹ Einen Einblick in die jüngere Debatte zur ägyptischen, griechischen, assyrischen und israelitisch-judäischen Religion geben die Sammelbände B. N. PORTER (ed.), *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World*, Casco Bay/ME 2000, und M. KREBERNIK/J. VAN OORSCHOT (Hg.), *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients* (AOAT 298), 2002.

² O. MARQUARD, *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie* (in: H. POSER [Hg.], *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*, 1979, 40–58), 48. Wieder abgedruckt in: DERS., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien* (Reclams Universal-Bibliothek 7724), 1981, 91–116, dort 100.

Geschichtslosigkeit.«³ Doch ein solcher Monotheismus ist ein Konstrukt, das zur praktischen Religion nicht geeignet ist. Wer meint: »Das geschieht epochal im Monotheismus der Bibel und des Christentums«,⁴ erliegt einer Täuschung. Ein einziger Blick in die Bibel hätte genügt. Das Christentum lässt sich nicht entmythologisieren. Judentum und Christentum entfalten vielmehr ihre Gottesvorstellung in Geschichten und Geschichte. Selbst die einzige Geschichte des einzigen Gottes ist von Höhen und Tiefen bestimmt. In ihr gerät der einzige Gott in eine Krise, die er alsdann überwindet. Im kultischen Drama mit Geburt, Tod und Auferstehung wird die Gemeinde immer von neuem in die Krise ihres Gottes hineingezogen, wobei die jährliche Zyklik die Linearität der Geschichte nicht aufhebt, ebensowenig wie die Wiederholung das »ein für allemal« in Frage stellt. Diese Geschichte gäbe es nicht, wenn es keine Gegenkräfte gäbe; denn der Mensch, der bei einem strikten Monotheismus das einzige Gegenüber bliebe, hat nicht die Macht, Gott in die Krise zu führen. Ein Monotheismus, in dem der eine Gott die vielen Götter einfach negiert, ist nicht lebbar. Nur ein Monotheismus, der die vielen Götter in den einen Gott integriert, bleibt religiös plausibel.

Wenn demnach Monotheismus und Polytheismus sich nicht schlechterdings ausschließen, sollte man mit entwicklungsgeschichtlichen Erklärungen ihres Verhältnisses und mit Wertungen bedachtsam sein. Damit sei nicht bestritten, dass es in der Religionsgeschichte einen Weg zum Monotheismus gegeben hat. Auf diesem Weg hat sich erwiesen, dass die monotheistische Gottesvorstellung allemal die größere gedankliche Herausforderung bildet und insofern auch so-teriologisch – und nicht zuletzt ethisch – die größere Kraft hat.

II

Wir wissen heute, dass Israel und Juda sich während der Königszeit religiös nicht grundsätzlich von ihrer Umgebung im alten Vorderen Orient unterschieden. Dass das Alte Testament am Ende zum Monotheismus fand, kann nur das Ergebnis eines Wandels gewesen sein. Palästina ist der Entstehung nicht einmal zuträglich. Der schroffe Wechsel von winterlicher Regenzeit und sommerlicher Trockenzeit lehrte die Menschen, dass das Leben durch widerstreitende göttliche Kräfte bestimmt war. Die ugaritischen Mythen deuten die Gewitterstürme über dem Meer, mit denen im Herbst die Vegetationsperiode einsetzt, als den jährlichen Kampf des Wettergotts Baal gegen den Meeressgott Jammu.⁵

³ AaO 49 bzw. 101.

⁴ AaO 48 bzw. 100.

⁵ Zur altsyrischen Götterwelt vgl. H. GESE, Die Religionen Altsyriens (in: DERS. / M. HÖFNER/K. RUDOLPH, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer [RM 10,2], 1970, 1–232), 94–165.

Baal kann Jammu besiegen. Geht aber die Vegetationszeit zu Ende, unterliegt er dem Todesgott Mot und muss in die Unterwelt steigen, bis er im Herbst siegreich kämpfend zurückkehrt. Weil trotz des jahreszeitlichen Wechsels, verstanden als Tod und Auferstehung des Gottes, die Einheit der Welt bestehen bleibt, kennt das syrisch-kanaanäische Pantheon auch den Göttervater El und seine Gattin Aṭiratu. El bildet die »heilige Hinterwelt«, wie man das treffend genannt hat.⁶ Er sitzt der Götterversammlung vor. »Es ist nicht zufällig, daß der Name dieses Gottes gleichzeitig als Appellativum für Gott gebraucht wird.«⁷ El bestätigt das Königtum der jüngeren Götter, wenn sie im Kampf ihren Rivalen besiegt haben, greift selbst aber in das Geschehen nicht ein, so dass seine Herrschaft auf Erden nicht unmittelbar wirksam wird.

Orts- und Personennamen als unverdächtige, weil von der späteren Deutung unbeeinflusste Zeugnisse belegen für das alte Israel und Juda die Mehrzahl der Götter. Der Name Israel ist nicht auf Jahwe, sondern auf El bezogen. El findet sich auch in Ortsnamen wie Bethel und Jesreel. Es gibt Ortsnamen wie Bet Anat (Jos 19,38; Ri 1,33) und Anatot (1Kön 2,26; Jer 32,7), die auf Anat, die kämpferische Gefährtin des Wettergotts, bezogen sind. Von der Verehrung des Baal künden Ortsnamen wie Baal (1Chr 4,33), Baala (Jos 15,9; 2Sam 6,2) und Bealot (Jos 15,29; 1Kön 9,18).⁸

Toponyme mit Jahwe als theophorem Element gibt es hingegen nicht. Das zeigt, dass die Verehrung des Gottes Jahwe sich erst nachträglich verbreitet hat. Daraus muss nicht folgen, dass Jahwe in Israel ein Immigrant gewesen wäre; denn schon früh gab es Personennamen, die sich auf Jahwe beziehen. Aber er war ein Gott unter anderen. In der Religion der Orte und der Familien gab es eine Fülle von Numina, und Magie und Zauberei hatten einen Platz wie andernorts auch. Die vorredaktionellen Überlieferungen des Alten Testaments bewahren Vorstellungen und Praktiken, die mit einem reinen Jahwismus nicht zu vereinbaren sind.

Noch für die persische Zeit zeigt die Eindringlichkeit, mit der das Deuteronomium die ausschließliche Verehrung Jahwes einklagt,⁹ ebenso wie die hef-

⁶ V. MAAG, *Syrien – Palästina* (in: H. SCHMÖKEL [Hg.], *Kulturgeschichte des alten Orient* [KTA 298], 1961, 446–604), 574, im Anschluss an G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion* (NTG), 21956, 180–183. Vgl. GESE (s. Anm. 5), 96.

⁷ GESE (s. Anm. 5), 94.

⁸ Vgl. N. NA'AMAN, *Art. Baal Toponyms* (in: K. VAN DER TOORN u.a. [ed.], *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden 21999, 140f).

⁹ Das Deuteronomium ist erst in dieser Zeit in diesem Sinne ergänzt worden, vgl. T. VEIJOLA, *Bundestheologische Redaktion im Deuteronomium* (in: DERS. [Hg.], *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen* [SES] 62), 1996, 242–276; wieder abgedruckt in: DERS., *Moses Erben. Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum* [BWANT 149], 2000, 153–175); DERS., *Das 5. Buch Mose. Deuteronomium. Kapitel 1,1–16,17* (ATD 8,1), 2004, 4f und passim.

tige Polemik gegen Abgötterei, die sich in den Überarbeitungen der prophetischen Bücher und in der nachträglich kommentierten Geschichtsdarstellung der Bücher Richter, Samuel und Könige findet, dass nur einzelne Gruppen innerhalb des Judentums die entschiedene Alleinverehrung Jahwes vertraten. Nicht jene Juden waren die Ausnahme, die im 5. Jahrhundert im ägyptischen Elephantine einen Tempel besaßen und neben Jahwe auch Anat-Bethel (Anat-Jahu) und Ascham-Bethel verehrten, sondern die um den Tempel in Jerusalem gescharten Theologen, aus deren Feder das biblische Gottes- und Geschichtsbild hervorging.

Seit der Mitte des 9. Jahrhunderts lässt sich allerdings eine Veränderung beobachten. Auf der Ebene der höfischen Religion schrumpft das syrisch-kanaanäische Pantheon zugunsten des kriegerischen Wettergotts. Das erklärt sich am besten mit dem eisenzeitlichen Königtum, das zu dieser Zeit erstarkte. Mit der machtvollen Stellung des Königs begann auch die Götterwelt, sich zu einer Monarchie zu verändern. Der Wettergott als das lebensbestimmende Prinzip, in Israel also der Gott Jahwe, erhielt die Schlüsselstellung, während der Gott El ganz in den Hintergrund rückte.¹⁰ Diese Entwicklung lässt sich auch bei Israels Nachbarn beobachten: mit dem ammonitischen Gott Milkom, dem moabitischen Kamosch und dem edomitischen Qaus, die alle denselben Typus verkörpern, sowie in den syrischen Königtümern mit dem Aufstieg des Baal zum Himmels-Baal (Baal-Schamem), der auch Züge des richtenden Sonnengotts annahm.¹¹ Einen solchen Aufstieg erlebte auch Jahwe: »Du, Jahwe, bist der Höchste (*ʿelyôn*) über die ganze Erde, bist hoch erhoben über alle Götter« (Ps 97,9).¹²

¹⁰ Die Vorstellung, die biblischen Erzväter seien ursprünglich El-Verehrer gewesen, lässt sich nicht halten. Ebenso falsch ist, El als Bezeichnung der jeweiligen Lokalnumina und daraufhin die Elim als unverbundene Vielheit aufzufassen. Die Belege, auf die sich diese Deutungen beziehen, sind allesamt nachexilisch. In der Regel ist dabei El nicht Gottesname, sondern das Appellativum »Gott«. Vgl. M. KÖCKERT, Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben (FRLANT 142), 1988, 67–91.

¹¹ Dazu im Überblick H. NIEHR, Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr. (BZAW 190), 1990, 17–41. Dass Jahwe die Rolle des »Höchsten Gottes« von Baal-Schamem übernommen hat, ist keine notwendige Annahme. Vgl. treffend M. KÖCKERT, Von einem zum einzigen Gott. Zur Diskussion der Religionsgeschichte Israels (BThZ 15, 1998, 137–175), 142, Anm. 28: »Mir scheint die Identifikation mit Baalschamem ein unnötiger Umweg zu sein.« Es gab »einen direkten Weg des Wettergottes zum höchsten Gott.« Zur Übertragung von Funktionen des Sonnengotts auf Jahwe vgl. H.-P. STÄHLI, Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments (OBO 66), 1985; M. ARNETH, »Sonne der Gerechtigkeit«. Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72 (BZAR 1), 2000.

¹² Zu Ps 97 vgl. CH. LEVIN, Das Gebetbuch der Gerechten (1993; in: DERS., Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament [BZAW 316], 2003, 291–313),

Die *faktische Monolatrie* am Königshof und im königlichen Kult ist am deutlichsten in den Namen der Könige von Israel und Juda zu greifen, die sich seit der Mitte des 9. Jahrhunderts bis zum Ende des Königums regelmäßig auf Jahwe beziehen.¹³ In Juda dominieren im 7. Jahrhundert die Jahwe-Namen auch epigraphisch bei weitem.¹⁴ Das bedeutete nicht, dass das übrige Pantheon gänzlich verschwand. Die Mythen vom periodischen Götterkampf zwischen dem Wettergott und dem im Meer verkörperten Chaos blieben vital. Die ältesten Psalmen zeigen, dass die Wiederauferstehung und Thronbesteigung des Wettergottes im herbstlichen Neujahrsfest wenigstens bis zur Zerstörung des ersten Tempels kulldramatisch begangen wurde.¹⁵ Mythen dieser Art erfuhren in der spätalttestamentlichen Eschatologie sogar eine kräftige Wiederbelebung.¹⁶

Allerdings setzte die faktische Monolatrie voraus, dass die Rollen anderer Götter wenigstens anteilig auf Jahwe übergingen. Je mehr Jahwe die Verehrung auf sich zog, desto mehr mussten die Funktionen der anderen in das Gottesbild integriert werden. Das Ergebnis ist eine »Unschärfe des Gotteskonzepts«,¹⁷ die für das Alte Testament kennzeichnend geworden ist. Sie zeigt sich auch darin, dass Jahwe mit einer ganzen Anzahl von Titulaturen bezeichnet werden konnte. Diese Vielfalt nimmt in der fortgeschrittenen nachexilischen Zeit noch zu. Womöglich ist das einer der Gründe, weshalb im Gegenzug die Individualität Jahwes so stark betont wird: »Jahwe ist sein Name« (Am 4,13; 5,8; 9,5f; Jer 31,35).

Einzig der Wettergott Baal, dessen Rolle von Ursprung her mit derjenigen Jahwes identisch war, wurde abgestoßen. Er wurde zum Inbegriff des illegiti-

300. Etwas anders R. MÜLLER, Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen (BZAW 387), 2008, 90–93. Die Spätdatierung von Ps 97 in die hellenistische Zeit durch J. JEREMIAS, Das Königtum Gottes in den Psalmen (FRLANT 141), 1987, 136–143, kann ich nicht nachvollziehen. Die Parallelen Ps 47,3.8 und 83,19 sind von 97,9 abhängig.

¹³ Den Wandel, der sich darin ausdrückt, hat bereits J. WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte*, 71914, 100f mit Anm. 3, treffend beobachtet.

¹⁴ Vgl. die Aufstellung von J. RENZ, *Die althebräischen Inschriften. Teil 2: Zusammenfassende Erörterungen, Paläographie und Glossar* (HAE II/1), 1995, 53–87.

¹⁵ Vgl. dazu MÜLLER (s. Anm. 12); F. HARTENSTEIN, Wettergott – Schöpfergott – Einziger. Kosmologie und Monotheismus in den Psalmen (in: DERS. / M. RÖSEL [Hg.], *JHWH und die Götter der Völker. Symposium zum 80. Geburtstag von Klaus Koch*, 2009, 77–97), 84–91.

¹⁶ Die berühmte Darstellung von S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie* (SVSK.HF 1921, 6), Kristiania 1922, zeigt das im Titel. Vgl. auch G. WANKE, *Die Zionstheologie der Korachiten* (BZAW 97), 1966, bes. 106–109.

¹⁷ F. HARTENSTEIN, *Die Geschichte JHWHs im Spiegel seiner Namen* (in: I. U. DALFERTH/PH. STOELLGER [Hg.], *Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name* [Religion in Philosophy and Theology 35], 2008, 73–95), 79.

men Fremdgotts.¹⁸ Das begann bereits im 9. Jahrhundert, sofern die Überlieferung, dass Elia das Volk vor die Alternative »Jahwe oder der Baal« gestellt hat (1Kön 18,21–40), aus dieser Zeit stammt. Im späteren Alten Testament galt Baal als »Repräsentant aller Götter und Göttinnen, die [...] dem genuinen Jahweglauben entgegenstehen,« und war »damit zugleich Chiffre für ein verfehltes Gottesverhältnis«.¹⁹

III

Für den religionsgeschichtlichen Wandel ist auf zwei Erscheinungen zu verweisen, deren Wirkung besonders wichtig geworden ist. Sie sind vermutlich in der ausgehenden Königszeit zu datieren, da man sie aus den Zeitumständen des 7. Jahrhunderts erklären kann. Die eine ist, dass man den Namen Jahwe zu vermeiden begann und durch Elohim, also »Gott«, ersetzt hat. Die andere ist, dass die Einheit Jahwes mit Nachdruck betont wurde.

Erhard Blum hat jüngst der verbreiteten Behauptung widersprochen, das Appellativum ^ʿlohim sei als Gottesname gebraucht worden. Sein Beweis ist schlüssig: ^ʿlohim, gleichgültig ob mit oder ohne Artikel, ist nicht Name, sondern Titel.²⁰ So wie Kinder ihre Eltern »Vater« und »Mutter« nennen und dabei die Rolle wie einen Namen gebrauchen, der dadurch aber nicht ersetzt wird, kann auch der eigene Gott als »Gott« angeredet oder bezeichnet werden. Ein monotheistisches Verständnis muss dabei nicht vorausgesetzt sein.

In den Erzählungen, die die Redaktion des Jahwisten in ihr Geschichtswerk aufgenommen hat, fehlt durchgehend der Gottesname Jahwe, mit der einzigen Ausnahme der Überlieferung vom Wunder am Meer (Ex 14,14.21.24.25.27; 15,21). Wo sonst der Gottesbezug erwähnt ist, steht hingegen Elohim. Auf der

¹⁸ Vgl. H. SPIECKERMANN, Juda unter Assur in der Sargonidenzeit (FRLANT 129), 1982, 200–212.

¹⁹ J. JEREMIAS, Der Begriff »Baal« im Hoseabuch und seine Wirkungsgeschichte (1994; in: DERS., Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten [FAT 13], 1996, 86–103), 89f.

²⁰ Vgl. E. BLUM, Der vermeintliche Gottesname ›Elohim‹ (in: DALFERTH/STOELLGER [s. Anm. 17], 97–119). Er setzt sich auseinander mit A. DE PURY, Wie und wann wurde ›der Gott‹ zu ›Gott‹? (in: DALFERTH/STOELLGER, 121–142); DERS., Gottesname, Gottesbezeichnung und Gottesbegriff. ›Elohim‹ als Indiz zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch (in: J. CH. GERTZ/K. SCHMID/M. WITTE [Hg.], Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion [BZAW 315], 2002, 25–47); und K. SCHMID, Differenzierungen und Konzeptualisierungen der Einheit Gottes in der Religions- und Literaturgeschichte Israels (in: M. OEMING/K. SCHMID [Hg.], Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel [ATHANT 82], 2003, 11–39).

ältesten Erzählebene gilt das für die Schöpfungserzählung Gen 2,5–3,24*. Die dort gebrauchte Verbindung »Jahwe Elohim« ist sicher keine ursprüngliche Gottesbezeichnung.²¹ Vielmehr hat die Grundform der Erzählung den handelnden Gott als Elohim bezeichnet, und die jahwistische Redaktion fügte den Gottesnamen hinzu. Früher dachte man meist, dass der Doppel-Ausdruck auf den Redaktor zurückginge, der die beiden Pentateuch-Quellen verbunden hat. Er hätte eine Art Synthese aus priesterschriftlichem und jahwistischem Sprachgebrauch gebildet. Doch »weder hat derselbe dies Verfahren anderwärts beobachtet, noch läßt sich ein einleuchtender Grund aufweisen, weshalb er es nur bis zum Schluß von c. 3 [...] durchgeführt hat.«²²

Im weiteren Text findet sich Elohim nicht auf der ältesten Ebene; denn in der Regel wird in den Erzählungen die religiöse Dimension nicht eigens angesprochen. Wo aber der Gottesbezug nachgetragen ist, wird regelmäßig der Titel Elohim gebraucht. Besonders markant ist das bei den Kultstätten: bei der Gründung von Bet-El (Gen 28,11–22), bei der Gründung von Mahanajim (Gen 32,2b–3), die dieser nachempfunden ist, und bei der Erzählung vom brennenden Dornbusch (Ex 3,1–5). Auch die Begegnung Moses mit Elohim auf dem Berg in der Wüste Sinai (Ex 19–24*) ist hier zu nennen. Keine dieser Szenen gehört zum ältesten literarischen Bestand: Gen 28 und Gen 32 sind an den Schnittstellen von Jakob-Esau-Erzählkreis und Jakob-Laban-Erzählkreis nachträglich eingefügt worden;²³ die Erzählung vom brennenden Busch unterbricht zwischen Ex 2,23a und 4,20a Moses Rückkehr aus Midian nach Ägypten;²⁴ und die Gottesberg-Episode ist in den Zug der Israeliten durch die Wüste eingehängt worden, wie man am Übergang von Ex 19,2a nach V. 2b–3a unschwer sieht.²⁵ Auch in der Bileam-Perikope findet sich ein Elohim-Nachtrag: In Num 22,8aßb.12a.22a (bis *hôlek*) verbietet Gott dem Se-

²¹ Sie ist im hebräischen Text nur noch in Ex 9,30 und Jon 4,6 belegt. Im griechischen Text von Gen 2,5.7.9.19.21; 3,22 wird der Doppelausdruck zugunsten von einfachem ὁ θεός vermieden, vgl. M. RÖSEL, Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta (BZAW 223), 1994, 58.

²² K. BUDE, Die biblische Urgeschichte, 1883, 234. Sogleich in der Fluterzählung gibt es harte Übergänge, die unausgeglichen bleiben, vgl. nur nebeneinander Gen 6,22; 7,5 und 7,16. Der griechische Text, der die Härte empfand, ergänzt jedesmal den Doppelausdruck κύριος ὁ θεός, ferner in Gen 4,6.15; 5,29; 6,3.5.8.12; 7,1; 8,15.21; 9,12; 10,9; 11,9; 28,20.

²³ Im Falle der Bethel-Erzählung kann man das an der Wiederaufnahme von Gen 28,10 in 29,1 gut erkennen, vgl. CH. LEVIN, Der Jahwist (FRLANT 157), 1993, 217. In 28,10 kommt Jakob bereits in Haran an.

²⁴ Vgl. M. NOTH, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 1948, 31f mit Anm. 103: »da an der ursprünglichen Zusammengehörigkeit von 2,23a mit 4,19.20a kaum zu zweifeln ist.« Zu V. 19 siehe LEVIN, Der Jahwist (s. Anm. 23), 331.

²⁵ Vgl. CH. LEVIN, Der Dekalog am Sinai (1985; in: DERS., Fortschreibungen [s. Anm. 12], 60–80), 74; DERS., Der Jahwist (s. Anm. 23), 364f.

her, mit den Ältesten Moabs zu ziehen.²⁶ Verstreute Zusätze dieser Art sind die Aussprüche der Mütter anlässlich der Geburten des Set (Gen 4,25) und des Isaak (Gen 21,6)²⁷ sowie der Wortlaut des Erstgeburtsssegens, den Isaak dem Jakob erteilt (Gen 27,28).²⁸

Warum diese Texte, die auf das 7. Jahrhundert zurückgehen,²⁹ den Gottesnamen vermeiden, lässt sich nur vermuten. Eine Möglichkeit ergibt sich daraus, dass die Vätererzählungen überwiegend auf dem Gebiet des Nordreichs Israel spielen,³⁰ aber in Juda tradiert worden sein müssen, da sie in das Alte Testament eingegangen sind. Womöglich spiegeln die Lebensverhältnisse der »Väter« die Lage der aus dem Norden nach Juda geflohenen Israeliten, die darum auch als Tradenten der Erzählungen in Betracht kommen. Die ältesten Fassungen spielen ausschließlich im sozialen Rahmen der Familie. Weder die örtliche Wohn- und Rechtsgemeinde noch das Königtum haben eine Spur hinterlassen. Zugleich überrascht die weite geographische Streuung, die von der Steppe in Richtung Ägypten (Gen 20,1a) über Beerscheba (Gen 28,10) bis ins nördliche Syrien reicht (Gen 24; 29). Man gewinnt den Eindruck einer frühen Form der Diaspora. Anscheinend fiel es den Israeliten schwer, sich in die judäische Bevölkerung einzufügen. Das erlaubt die Vermutung, dass sie auch ihre religiöse Eigenprägung zu bewahren versucht haben. Ein Mittel dazu könnte gewesen sein, den Namen des Gottes Jahwe, der Nord und Süd gemeinsam war und den die Judäer nach dem Zusammenbruch des Nordens mit Nachdruck für die eigene Sache in Anspruch nahmen, zu vermeiden und durch den Titel Elohim »Gott« zu ersetzen. Die Folgen, die das für den Gebrauch des Gottesnamens im Alten Testament gehabt hat, sind sehr erheblich gewesen.³¹

²⁶ Vgl. LEVIN, Der Jahwist (s. Anm. 23), 387. Aus diesem Nachtrag ist später die Szene mit der sprechenden Eselin erwachsen.

²⁷ Vgl. LEVIN, Der Jahwist (s. Anm. 23), 99 und 172.

²⁸ Gegen LEVIN, Der Jahwist (s. Anm. 23), 209–211, ist Gen 27,28 nicht der Grundschicht der Erzählung, sondern der ersten Ergänzung zuzuweisen. Das gilt daraufhin auch für die Redeeinleitung *wayyo'mer* »und er sprach« in V. 27b.

²⁹ Die Datierung ergibt sich aus der frühexilischen Entstehung der jahwistischen Redaktion.

³⁰ Das gilt auch für die Abraham-Lot-Überlieferung, deren Grundlage auf die Ätiologie Moabs und Ammons in Gen 19,30–38 hinausläuft. Die beiden ostjordanischen Königtümer gehörten zum Einflussbereich Israels, nicht Judas. Die Gleichsetzung Mambres mit Hebron in Gen 13,18; 23,2.19; 35,27 geschah spät und oberflächlich. Ebenso spät ist die Gleichsetzung Esaus mit Edom, das zur judäischen Sphäre gehörte, in Gen 25,30; 36,1.8.9.19.43 bzw. mit Seir in Gen 25,25; 27,11.23; 32,4; 33,14.16.

³¹ A. DE PURY (s. Anm. 19) vertritt die These, der Gebrauch von Elohim als Gottesname habe in der Priesterschrift begonnen. Wie gegenwärtig manche Exegeten, setzt er voraus, dass die Erzählung des Pentateuchs auf der Priesterschrift aufruht und das nicht-priesterliche Material ergänzend hinzugekommen ist. Diese Wiederbelebung der Ergän-

Ebenfalls im 7. Jahrhundert beobachten wir das Bemühen, die Einheit Jahwes herauszustellen und diesen Gott, wenn man so sagen kann, mit sich selbst zu integrieren. Die Identität Jahwes war nämlich nicht in jeder Hinsicht eindeutig. Jahwe wurde an verschiedenen Orten unter verschiedener Gestalt verehrt, um so mehr, als der Kult dieses Gottes sich auf zwei zeitweilig in Fehde stehende Königtümer verteilte. »Seit alters war der Kultus für Jahwe im Lande lokal zersplittert.«³² Wie es den Baal von Tyrus und den Baal von Ekron (2Kön 1,2) und noch viele weitere Baale gegeben hat,³³ gab es den »Jahwe von Samaria« und den »Jahwe von Teman«.³⁴ Solche lokalen Ausprägungen sind auf dem Gebiet der Religion geläufig und müssen nicht als widersprüchlich empfunden worden sein.

Nach dem Untergang des nördlichen Rivalen erwuchs in Juda das Bestreben, die geflohenen Bewohner des Nordens einzubinden und sich zugleich die religiöse Tradition des kulturell überlegenen Nachbarn zu eigen zu machen. Der König von Juda trat das Erbe Israels an – eine Entscheidung von größter Bedeutung für das Selbstbild des nachexilischen Judentums. Womöglich hatte das nach dem Untergang des assyrischen Weltreichs auch einen territorialpolitischen Aspekt im Blick auf das angrenzende Gebiet der vormaligen assyrischen Provinz Samerina. Die deutlichste zeitgenössische Quelle für dieses Programm ist ein verbundenes Exzerpt der Annalen beider Königtümer, das den biblischen Büchern der Könige zugrunde liegt und die Geschichte Israels und Judas als Zwei-Einheit darstellt.³⁵ Ein anderes Indiz ist die Forderung des ursprünglichen Deuteronomiums, den offiziellen Jahwe-Kult auf einen einzigen Kultort, der augenscheinlich in Jerusalem gelegen hat, zu beschränken (Dtn 12). Seine bündige Gestalt aber hat dieses Programm in dem berühmten *šema' yišrā'el* gefunden: »Höre, Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe als *ein einziger*« (Dtn 6,4). Der programmatische Lehrsatz ist erst viel später als monotheistisches Bekenntnis »Einzig Jahwe ist Gott« aufgefasst worden. Er ist auch nicht von Anfang an die Aufforderung gewesen, keinen Gott außer Jahwe zu verehren. Im hebräischen Text steht nicht *l'bad* »allein,

zungshypothese scheidet unter anderem daran, dass die Priesterschrift nicht vor Mitte des 5. Jahrhunderts geschrieben worden sein kann.

³² H. DONNER, »Hier sind deine Götter, Israel!« (1973; in: DERS., Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten [BZAW 224], 1994, 67–75), 72.

³³ Vgl. die Übersicht von W. BAUMGARTNER, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Lfg. 1, 1967, 138.

³⁴ Belegt in den 1975/76 gefundenen Inschriften auf den Pithoi 1 und 2 in Kuntillet 'Ağrūd aus dem 9. Jh., vgl. J. RENZ, Die althebräischen Inschriften (HAE I), 1995, 61–64; D. CONRAD, Hebräische Bau-, Grab-, Motiv- und Siegelinschriften (in: TUAT II/4, 1988, 555–572), 563f.

³⁵ Vgl. CH. HARDMEIER, Umriss eines vordeuteronomistischen Annalenwerks der Zidkijazeit (VT 40, 1990, 165–184); CH. LEVIN, Das synchronistische Exzerpt aus den Annalen der Könige von Israel und Juda (VT 61, 2011, 616–628).

ausschließlich«, sondern das Zahlwort *ʾeḥād* »eins«. Der Kontrastbezug ist nicht »ein anderer«, sondern »mehrere«. ³⁶ Behauptet wird, dass die örtlichen Ausprägungen des Gottes Jahwe, die es in Israel und Juda und ihren Regionen gegeben hat, ein und derselbe Gott sind. Mit diesem *programmatischen Monojehwismus* war ein Maßstab gesetzt, der erhebliche Folgen hatte. Es ist nicht umsonst, dass man die Formel später als Bekenntnis zum Monotheismus verstanden hat.

IV

Der Monojehwismus wurde seinerseits Voraussetzung für den *integrativen Monotheismus*, der uns am deutlichsten zuerst im jahwistischen Geschichtswerk entgegentritt. An diesem Werk lässt sich im Wechselspiel zwischen den vorredaktionellen Erzählkränzen, die hier erstmals in einen narrativen Groß-Zusammenhang gebracht wurden, und dem Text der Redaktion ablesen, wie der Gott Jahwe andere Weisen des Göttlichen in sich aufgenommen hat. ³⁷ Nach unserer heutigen Einsicht antwortete diese Schrift auf die Lage der Judäer, die in der Folge der neubabylonischen Eroberungen Anfang des 6. Jahrhunderts in die Fremde verschleppt worden oder geflohen sind. ³⁸ Da die Redaktion dem Gott Jahwe mit Nachdruck eine weltweite Wirksamkeit zuschreibt, also die traditionelle Auffassung, seine Wirksphäre sei örtlich begrenzt, allererst überwinden will, dürfte das Werk alsbald nach den Ereignissen abgefasst worden sein. Noch setzt es ein ungebrochenes Verhältnis zwischen Jahwe und seinen Verehrern voraus. Die theologische Verarbeitung der Katastrophe Judas fehlt ebenso wie die Verpflichtung zur ausschließlichen Verehrung Jahwes und das Verbot anderer Götter.

Die Übernahme anderer göttlicher Funktionen und Gestalten durch den Gott Jahwe vollzog sich im jahwistischen Werk regelhaft und bei vielen Anlässen, und zwar mit vollkommener Selbstverständlichkeit. Die religiösen Züge der vorredaktionellen Quellen wurden umfassend übermalt. Auf der Ebene des

³⁶ Vgl. E. AURELIUS, Der Ursprung des Ersten Gebots (ZThK 100, 2003, 1–21), 7. Bereits M. WEIPPERT, Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel (1990; in: DERS., Jahwe und die anderen Götter [FAT 18], 1997, 1–24), 1, nimmt an, dass »das *šmāʿ Yisrāʾēl* [...] ursprünglich wohl eher Vorstellungen von verschiedenen lokalen Ausprägungen des Gottes Israels abwehren sollte«.

³⁷ Bereits F.-L. HOSSFELD, Einheit und Einzigkeit Gottes im frühen Jahwismus (in: M. BÖHNKE/H. HEINZ [Hg.], Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. FS W. Breuning, 1985, 57–74), 60–68, hat beobachtet, »wie stark das Moment der Integration des Gottesbildes des Jahwisten bestimmt« (67).

³⁸ Vgl. LEVIN, Der Jahwist (s. Anm. 23), bes. 414–435: Die Botschaft des Jahwisten.

Gesamtwerks tritt einzig Jahwe als Gott in Erscheinung. Der Name »Jahwist«, der sich für die ältere Pentateuchquelle eingebürgert hat, passt insofern genau.

An erster Stelle steht die ausdrückliche Gleichsetzung von Elohim mit Jahwe. Der Gottesname tritt wieder an die Stelle des Titels. In der Vision, mit der sich in der Überlieferung die Gründung des Heiligtums von Bethel verbindet, sieht der träumende Jakob eine Ziqqurat, an der die Engel Gottes, hebräisch *mal'akê 'ēlohîm*, in den Himmel hinauf und auf die Erde herabsteigen (Gen 28,11–22). Er erkennt daran die Heiligkeit der Stätte und vollzieht am folgenden Morgen die Kultstiftung.³⁹

11 Und er traf auf eine Stätte und blieb dort über Nacht; denn die Sonne war untergegangen. Und er nahm einen von den Steinen der Stätte und legte ihn unter sein Haupt und legte sich an dieser Stätte nieder. 12 Da träumte ihm, und siehe, eine Steige stand auf der Erde, deren Spitze rührte an den Himmel, und siehe, Boten Gottes stiegen darauf auf und nieder. 13 Und siehe, Jahwe stand oben darauf und sprach: Ich bin Jahwe, der Gott deines Vaters Abraham und der Gott Isaaks. [...] 15 Und siehe, ich bin mit dir und will dich behüten, wo immer du hingehst, und will dich zurückbringen in dieses Land. [...] 16 Da erwachte Jakob von seinem Schlaf und sprach: Fürwahr, Jahwe ist an dieser Stätte, und ich wusste es nicht. 17 Da fürchtete er sich und sprach: Wie furchtbar ist diese Stätte! Hier ist nichts anderes als das Haus Gottes, und hier ist das Tor des Himmels. 18 Und Jakob stand am Morgen früh auf und nahm den Stein, den er unter sein Haupt gelegt hatte, richtete ihn auf als Malstein und goss Öl oben darauf. 19 Und er nannte diese Stätte Bet-El (»Haus Gottes«). [...]

Dass diese Szene literarisch nicht einheitlich ist, liegt auf der Hand. Der Übergang von Elohim in V. 12 zu Jahwe in V. 13 und die doppelte Reaktion Jakobs in V. 16 und 17 sind nicht zu übersehen. Die ältere Exegese irrte aber, wenn sie, veranlasst durch den Wechsel von Elohim zu Jahwe, zwei parallele Quellen meinte trennen zu können. Sie hat damit, jedenfalls für den eindeutig jahwistischen Text, ein nicht lebensfähiges Bruchstück erzeugt und zugleich die religionsgeschichtliche Pointe verfehlt.⁴⁰ Stattdessen ist, wie meist, eine Ergänzungshypothese die Lösung. Der jahwistische Redaktor hat die überlieferte Kultgründungserzählung um eine Gottesrede erweitert, die der auf der Spitze der Ziqqurat stehende Gott verkündet. Sie beginnt mit der formelhaften Selbstvorstellung, wie sie in kultischer Rede üblich ist: »Ich bin Jahwe, der Gott deines Vaters Abraham und der Gott Isaaks.« Im Zusammenhang bedeutet das die erklärte Gleichsetzung Elohims mit Jahwe.

³⁹ Für die Analyse vgl. LEVIN, Der Jahwist (s. Anm. 23), 216–220. Der Text der jahwistischen Redaktion ist hier und im Folgenden durch *Kursive* hervorgehoben.

⁴⁰ In dem verbreiteten Lehrbuch von G. FOHRER (Hg.), Exegese des Alten Testaments (UTB 267), (1973) ⁶1993, gilt ausgerechnet dieser Irrtum als Musterbeispiel methodischer Exegese.

Das wiederholt sich in der Gottesbegegnung Moses am brennenden Busch (Ex 3,1–8). Auch diese Szene ist literarisch inhomogen, und wieder sind alle Versuche einer Quellenscheidung gescheitert. In Wahrheit hat der jahwistische Redaktor eine überlieferte Kultgründungssage bearbeitet.⁴¹

1 Mose aber hütete das Kleinvieh Jetros, seines Schwiegervaters, *des Priesters von Midian*. Er trieb das Kleinvieh über die Wüste hinaus und kam [...] in das Ödland. 2 *Da erschien ihm der Bote Jahwes in einer Feuerflamme aus einem Dornbusch*. Da sah er, und siehe, ein Dornbusch brannte im Feuer, doch der Dornbusch wurde nicht verzehrt. 3 *Mose sprach: Ich will hingehen und diese große Erscheinung besehen, warum der Dornbusch nicht brennt*. 4 *Als Jahwe sah, dass er hinging, um zu sehen*, da rief Gott ihn an aus dem Dornbusch und sprach: Mose, Mose. Er sprach: Hier bin ich. 5 Er sprach: Tritt nicht herzu! Zieh deine Schuhe von deinen Füßen; denn der Ort, auf dem du stehst, ist heiliges Land. [...] 7 *Und Jahwe sprach: Ich habe das Elend meines Volkes gesehen, das in Ägypten ist, und ihr Geschrei habe ich gehört [...] 8 und bin hinabgestiegen, es aus der Hand Ägyptens zu erretten und es hinaufzuführen aus diesem Land in ein schönes und weites Land*.

Elohim spricht aus dem brennenden Busch und offenbart Mose die Heiligkeit der Stätte. Doch die Szene ist als Erscheinung des Engels Jahwes eingeleitet, und auch die Gottesrede soll Rede Jahwes sein, nicht anders als die Verheißung des Exodus, die sich an die Kultätiologie anschließt: »Als *Jahwe* sah, dass er hinging, um zu sehen, da rief *Gott* ihn an aus dem Dornbusch.« Wieder geschieht die Umdeutung eher beiläufig, so großes Gewicht sie auch in der weiteren Traditionsgeschichte gewonnen hat.

Eine ähnliche Gottesbegegnung erlebt Mose auf dem Gottesberg in der Wüste Sinai, dem Wohnsitz und Erscheinungsort Elohim.⁴³

Ex 19,2 Sie [die Israeliten] brachen auf von Refidim und kamen in die Wüste Sinai und lagerten sich in der Wüste. Und Israel lagerte sich dort gegenüber dem Berg. 3 Mose aber stieg hinauf zu Gott. [...] 24,18 Und Mose weilte auf dem Berg vierzig Tage und vierzig Nächte. [...] 34,5 *Und Jahwe stieg herab in einer Wolke und stellte sich dort zu ihm hin. Und er rief den Namen Jahwes an [...] 9 und sprach: Wenn ich Gnade gefunden habe in deinen Augen, mein Herr, so gebe mein Herr in unserer Mitte. [...] 28 Und er war dort bei Jahwe vierzig Tage und vierzig Nächte*. Brot aß er nicht, und Wasser trank er nicht.

⁴¹ Für die Analyse vgl. LEVIN, *Der Jahwist* (s. Anm. 23), 326–333.

⁴² Der Eintrag *’el bar hā’^{el}lohīm* »zum Berg Gottes« erzeugt die *Unitas loci* mit der ab Ex 19 folgenden Offenbarungs-Szene. Das ist so sekundär, wie es nahe lag, vgl. CH. LEVIN, *Der Dekalog am Sinai* (1985; in: DERS., *Fortschreibungen* [s. Anm. 12], 60–80), 79f.

⁴³ Der Begriff »Berg Gottes« fehlt zwar auf der ältesten literarischen Ebene, denn Ex 3,1; 4,27; 18,5; 24,13; 1Kön 19,8 sind allesamt jünger. Der Sache nach aber trifft die Bezeichnung zu. Für die Analyse vgl. LEVIN, *Der Jahwist* (s. Anm. 23), 362–369. Anders als dort angenommen, dürfte Ex 34,28aßy zur vorredaktionellen Überlieferung gehören. Die Wiederaufnahme von Ex 24,18b beschränkt sich auf Ex 34,28aa.

Die Szene spiegelt eine kultische Annäherung, wie sie im Tempel erlebt wird. Mit Recht nimmt man an, dass der Sinai den Zion präfiguriert. Mose, der hier als Priester fungiert, darf sich Elohim nahen. Während er vierzig Tage und Nächte auf dem Berg weilt, ist es Jahwe, der sich ihm, aus dem Himmel herabsteigend, offenbart und den er bittet, das wandernde Volk durch die Wüste zu leiten. Die redaktionelle Erweiterung ist an der Wiederaufnahme von 24,18 in 34,28 erkennbar. »Auf dem Berg« ist Mose nun »bei Jahwe«. Jahwe hat den Ort und die Rolle Elohims eingenommen. Wieder geschieht das, ohne dass davon ein Wesens gemacht wird.

Unter dieser Voraussetzung mag, wie bereits erwähnt, auch der Doppelausdruck »Jahwe Elohim« im zweiten Schöpfungsbericht Gen 2,5–3,24 zu beurteilen sein. Der Schöpfergott wird eindeutig und umstandslos mit Jahwe identifiziert.

V

Die umfassende Bedeutung Jahwes im jahwistischen Geschichtswerk kommt nicht nur darin zum Ausdruck, dass der Titel Elohim mit dem Gottesnamen (wieder) verbunden wird. Sie bezieht auch Formen des Göttlichen ein, die ganz anderer Art sind.

Das deutlichste Beispiel ist die Erzählung von Abrahams Gastmahl (Gen 18,1–16).⁴⁴ Abraham bewirtet drei Wesen, die, wie sich im Fortgang der Erzählung herausstellt, von über-menschlicher Natur sind. Zum Lohn für seine Gastfreundschaft versprechen sie ihm einen Sohn, der Abraham und Sara trotz ihres hohen Alters wunderbar geschenkt wird (Gen 21,1–2a.3.6–7). Von Mamre ziehen die drei Männer weiter nach Sodom, wo sie Abrahams Neffen Lot vor den ruchlosen Bewohnern der Stadt Sodom retten (Gen 19).⁴⁵ Als der aggressive Mob Lot und die Gäste bedrängt, schlagen sie die Angreifer mit Blindheit, so dass diese die Tür, die sie aufbrechen wollten, nicht mehr finden. Später führen sie Lot und die Seinen aus der Stadt. Sodom aber wird für den Frevel durch einen Feuerregen vernichtet.

⁴⁴ Vgl. HOSSFELD (s. Anm. 37), 63–66. Die redaktionskritischen Voraussetzungen finden sich bei R. KILIAN, Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht (BBB 24), 1966, 96–111, gefolgt von LEVIN, Der Jahwist (s. Anm. 23), 153–158.

⁴⁵ In Gen 19,1 wird das Problem des Numerus durch den Zusatz *šēnê hammal'ākîm* »die zwei Boten« zu lösen versucht, also Jahwe von zwei Begleitern unterschieden; vgl. auch V. 15aß. In der übrigen Erzählung sind es *hā'nāšîm* »die Männer« (V. 5.8.10.12.16).

Im vorliegenden Text ist die Gastsszene als Erscheinung Jahwes eingeleitet:

1 *Jahwe erschien ihm bei den Terebinthen von Mamre.* Er aber saß am Eingang des Zelts, als der Tag am heißesten war. 2 Als er seine Augen aufhob und sah, siehe, da standen drei Männer vor ihm. Als er sie sah, lief er ihnen entgegen vom Eingang des Zelts, neigte sich zur Erde 3 und sprach: Meine Herren!⁴⁶ *Wenn ich Gnade gefunden habe in deinen Augen, so gehe nicht an deinem Knecht vorüber.* 4 Es soll ein wenig Wasser gebracht werden, dann wascht eure Füße und lagert euch unter dem Baum. 5 Ich will einen Bissen Brot holen, dass ihr euer Herz labt; danach mögt ihr weiterziehen. *Denn darum seid ihr bei eurem Knecht vorbeigekommen. Sie sprachen: Tu, wie du gesagt hast.* 6 *Da eilte Abraham ins Zelt zu Sara und sprach: Nimm eilends drei Sea Mehl [...], knete und mache Brotfladen!* [...] 8 Und er nahm Butter und Milch [...] und setzte es ihnen vor. Er aber stand vor ihnen unter dem Baum, und sie aßen. 9 *Dann sprachen sie zu ihm: Wo ist deine Frau Sara? Er sprach: Siehe, im Zelt.* 10 *Er sprach: Ich werde wieder zu dir kommen übers Jahr. Siehe, dann wird deine Frau Sara einen Sohn haben. Sara aber hörte es am Eingang des Zelts.* [...] 11 *Abraham und Sara aber waren alt und hochbetagt.* [...] 12 *Da lachte Sara bei sich selbst und sprach: Nachdem ich verwelkt bin, soll mir noch Liebeslust werden? Und auch mein Herr ist alt.* 13 *Jahwe sprach zu Abraham: Warum lacht Sara und spricht: Sollte ich wirklich gebären, wo ich doch alt bin? 14 Ist denn für Jahwe etwas unmöglich? Um diese Zeit übers Jahr werde ich wieder zu dir kommen. Dann wird Sara einen Sohn haben.* [...] 16 Und die Männer machten sich auf von dort und richteten ihre Blicke auf Sodom. *Abraham aber ging mit ihnen, sie zu geleiten.*

Abraham begrüßt die drei Männer, als stünde ein Einzelner vor ihm. Dann wechselt die Anrede unversehens in den Plural. Nach dem Mahl beginnen die drei Männer gemeinsam, das Wort an Abraham zu richten. Aber es ist ein einzelner, der ihm verheißt, er werde übers Jahr einen Sohn haben. Als Sara ihre Skepsis äußert, die Anlass gibt, das Wunder zu betonen, wird Jahwe auch mit Namen genannt (V. 13–14). Der Widerspruch wird nicht aufgelöst.

Man kann zeigen, dass die Unstimmigkeit darauf beruht, dass eine vorgegebene schriftliche Überlieferung von dem Besuch dreier Wesen bei Abraham und später bei Lot zu einer Erscheinung Jahwes umgedeutet worden ist. Die Überlieferung wurde dabei im wesentlichen bewahrt,⁴⁷ aber auf eine andere göttliche Person übertragen. Das Nebeneinander von offenkundig polytheistischer Tradition und jahwistischer Interpretation bereitete keine Schwierigkeiten. Erst die Textüberlieferung der Samaritaner hat die Störung empfunden

⁴⁶ Lies ^a*donay* wie in Gen 19,2. Die Masoreten vokalisieren als Gottesnamen ^a*donāy* »mein Herr«.

⁴⁷ Das Motiv des Lohns der Gastfreundschaft wird nur auf der redaktionellen Ebene ausgeführt. Man muss vermuten, dass eine ältere, pluralische Fassung teilweise verdrängt worden ist. Mit solchen Erwägungen zu einem nicht mehr vorhandenen Text stößt die Analyse freilich an ihre Grenzen. Das ändert nicht, dass der Befund literargeschichtlich erklärt werden muss. Anders E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), 1984, 273: »Gen 18,1–15.16* ist einheitlich, ein schönes Beispiel hebräischer Erzählkunst.«

und die Anrede in V. 3 als ganze in den Plural gesetzt.⁴⁸ Das löst die Spannung aber nicht, sondern verschiebt nur die Bruchlinie, die zwischen V. 9 und V. 10 in jedem Fall bestehen bleibt.⁴⁹ Die drei Männer sind der eine Jahwe, und der eine Jahwe ist die drei Männer. Bemerkenswert ist, dass die vorgenommene religiöse Identifikation stillschweigend geschieht. Der Gott Jahwe nimmt die drei Männer ohne weiteres als Erscheinungsweisen seiner eigenen Person in sich auf.

Diese Integration ist kein Einzelfall, sondern die Regel. Ein zweites Beispiel ist der Kampf Jakobs am Jabbok (Gen 32,23–33). Als Jakob die Furt des Jabbok durchqueren will, wird er von einem Wesen angefallen, das der hebräische Text mit *'iš* »ein Mann« bezeichnet. Das Wort dient als indefinites Pronomen »irgendeiner, jemand«.⁵⁰

23 Und er stand auf in jener Nacht [...] und durchzog die Furt des Jabbok 24 [...] und brachte hinüber, was er hatte. 25 [...] Da rang jemand mit ihm, bis die Morgenröte anbrach. 26 Als er sah, dass er ihn nicht bezwang, fasste er ihn bei der Hüfte [...] 27 und sprach: Lass mich gehen, denn die Morgenröte bricht an. Er aber sprach: Ich lasse dich nicht, es sei denn, du segnest mich. 28 *Er sprach zu ihm: Wie ist dein Name? Er sprach: Jakob.* 29 *Er sprach: Nicht mehr Jakob sollst du heißen, sondern Israel; denn du hast mit Gott und mit Menschen gekämpft und hast sie bezwungen.* 30 *Und Jakob fragte und sprach: Sage doch deinen Namen! Er aber sprach: Warum fragst du nach meinem Namen? Und er segnete ihn dort. [...]*⁵¹

Jakob ist stark genug, diesen »jemand« zu besiegen und festzuhalten. Der Gegner hat Macht nur bei Dunkelheit. Sobald die Morgenröte aufsteigt, will er davon. Jakob nutzt die Gelegenheit und erpresst ihn. Der Ungenannte muss ihn segnen. Er überträgt ihm etwas von seiner Kraft, die offensichtlich mehr als menschliche Kraft ist. Die Szene ist rätselhaft und wird es immer bleiben. Sie erinnert an ein Märchen, in dem der Held über einen Dämonen siegt, so als hätte der Wanderer mit der Querung der Furt das Numen des Jabbok bezwungen.

Die jahwistische Redaktion hat die Szene um einen Dialog erweitert. Der Ungenannte fragt Jakob nach seinem Namen. Als Jakob ihn nennt, antwortet sein Gegenüber: »Nicht mehr Jakob sollst du heißen, sondern Israel.« Von da an trägt der Patriarch den Namen des früheren Nordreichs und späteren Gottesvolks. Er wird vom Individuum zum Repräsentanten. Aus dem Zusammenhang folgt ohne Zweifel, dass nur der Gott Jahwe eine solche Namens- und Rollenänderung veranlassen kann; auch wenn dessen Name nicht genannt

⁴⁸ Vgl. BHS und die Kommentare zur Stelle. Die griechische Übersetzung geht mit dem schwierigeren Masoretentext und erweist ihn als den älteren.

⁴⁹ Die griechische Übersetzung wechselt schon mit V. 9 in den Singular. Diesmal geht der Samaritanus mit dem schwierigeren Masoretentext.

⁵⁰ W. GESENIUS, Hebräische Grammatik, völlig umgearbeitet von E. KAUTZSCH, 28¹⁹⁰⁹, § 139d.

⁵¹ Für die Analyse vgl. LEVIN, Der Jahwist (s. Anm. 23), 250–254.

wird – das wäre in dieser Szene vielleicht zu kühn gewesen. Die Zurückweisung »Warum fragst du nach meinem Namen?« deutet das an. Der Segen, den Jakob von dem Numen erpresst hat, wird zum Segen Jahwes. Das aber bedeutet, dass Jahwe die Rolle übernimmt, die zuvor das Numen spielte, ein über-menschliches, wenn auch nicht im vollen Sinne göttliches Wesen.

Spätere Theologen haben mit dieser Übermalung begriffliche Schwierigkeiten gehabt; denn die Erzählung stellt ausdrücklich fest, dass Jakob sein Gegenüber im Kampf besiegt hat: »Du hast mit Gott und mit Menschen gekämpft und hast sie bezwungen.« Wenn Jakobs Gegner der Gott Israels gewesen ist, konnte das nicht geschehen sein. Als Ausweg wurde die Szene so ergänzt, dass Jakob, obgleich Sieger, den Kampfplatz mit einer Verwundung verlässt (V. 26b.32) und erstaunt feststellt, mit dem Leben davongekommen zu sein (V. 31).

Ein drittes Beispiel dieser Art findet sich in der Erzählung, wie Balak, der König von Moab, den Seher Bileam dingt, damit er die Israeliten verfluche. Stattdessen geschieht das Gegenteil: Bileam muss Israel segnen. Unter den mehreren Sprüchen Bileams ist der dritte, der sich innerhalb von Num 24,1–9* findet, der ursprüngliche:

1 *Da sah Bileam, dass es Jahwe gefiel, Israel zu segnen.* [...] 3 Und er erhob seinen Spruch und sprach: Ausspruch Bileams, des Sohnes Beors, und Ausspruch des Mannes, dessen Auge geöffnet ist, 4 [...] der die Vision Schaddajs schaut, niedergefallen und mit enthüllten Augen: 5 Wie schön sind deine Zelte, Jakob, deine Wohnungen, Israel! 6 Wie Täler sich ausbreiten, wie Gärten am Strom, *wie Zelte, die Jahwe ausgespannt,*⁵² *wie Zedern am Wasser.* [...] 9 [...] *Die dich segnen, seien gesegnet, die dich verfluchen, seien verflucht.*⁵³

Der Seher bezieht sich für sein Segenswort auf eine Vision Schaddajs. Die Überlieferung stimmt schlagend überein mit der 1967 auf dem *Tell Deir* 'Allā im Jordangraben gefundenen aramäischen Bileam-Inschrift, die auf das 7. Jahrhundert zurückgeht.⁵⁴ Dort beschreibt Bileam, wie er in einer nächtlichen Vision zum Zeugen des himmlischen Rates der Schaddaj-Götter – sie sind eine Mehrzahl – und der Sonnengöttin geworden ist und dabei die unheilvollen Pläne der Sonnengöttin erfahren hat.⁵⁵

Untersucht man die Erzählung in Num 22–24, kommt eine Grundlage ans Licht, in der der Seher Bileam sich ebenfalls auf Visionen Schaddajs bezieht, auch wenn Schaddaj hier keine Gruppe von Göttern ist. Heute ist das Orakel

⁵² So mit dem Pentateuch der Samaritaner und den meisten antiken Übersetzungen.

⁵³ Für die Analyse vgl. LEVIN, *Der Jahwist* (s. Anm. 23), 79 und 380–388.

⁵⁴ J. HOFSTIJZER, *Aramäische Prophetien* (in: TUAT II/1, 1986, 138–148).

⁵⁵ Zur Lesart vgl. M. WEIPPERT, *Der »Bileam«-Text von Tell Dēr 'Allā und das Alte Testament* (1989/1991; in: DERS., *Jahwe und die anderen Götter* [s. Anm. 36], 163–188); E. BLUM, *Die Kombination I der Wandinschrift vom Tell Deir 'Alla. Vorschläge zur Rekonstruktion mit historisch-kritischen Anmerkungen* (in: I. KOTTSEPER u. a. [Hg.], *Berührungspunkte. FS R. Albertz zu seinem 65. Geburtstag* [AOAT 350], 2008, 573–601).

redaktionell erweitert. Jetzt beruft sich Bileam auf Jahwe: »wie Zelte, die *Jahwe* ausgespannt«. Wieder hat Jahwe eine andere religiöse Erscheinung in sich aufgenommen.

Das hat in diesem Fall eine breite Nachwirkung gehabt. In der Priesterschrift offenbart Jahwe sich während der Väterzeit als El Schaddaj (Gen 17,1–Ex 6,3). Im Dialogteil des Buches Hiob wird Schaddaj neben El, Eloah und Elohim als Substitut für den Gottesnamen gebraucht.⁵⁶

VI

Der integrative Monotheismus ist im altorientalischen Umfeld kein Einzelfall gewesen. Das ist wegen der Reziprozität von Polytheismus und Monotheismus nicht überraschend. Allerdings sind die Voraussetzungen örtlich verschieden. In Ägypten, wo die Lebensbedingungen durch den scharfen Gegensatz zwischen Wüste und Kulturland sowie durch die jährliche Nilflut bestimmt werden, war es vor allem die Schöpfung, die über Einheit und Vielheit des Göttlichen nachdenken ließ. Dass dahinter nicht so etwas wie ein Ur-Monotheismus steht, hat Erik Hornung aufgewiesen.⁵⁷ Für den Ägypter besteht die Einheit des Seins nur jenseits des Seienden, das seinerseits durch Vielheit bestimmt ist. »Wo Göttliches seiend wird, verliert es die absolute Einheit des Anfangs, die eigentlich ein Zustand des Nichtsseins vor allem Sein ist.«⁵⁸ Das kann aber bedeuten, dass gerade das vielfältige Sein unter dem Aspekt seiner Gewordenheit auf die hinter ihm stehende Einheit verweist.

Auch »in Mesopotamien verstand man – ähnlich wie in Ägypten – den vielgestaltigen Kosmos als Aufspaltung und Ausdifferenzierung anfänglicher Einheit.«⁵⁹ Darauf hat als einer der ersten Alfred Jeremias hingewiesen,⁶⁰ in jünge-

⁵⁶ M. WITTE, Vom El Schaddaj zum Pantokrator. Ein Überblick zur israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte (in: J. F. DIEHL/M. WITTE [Hg.], Studien zur Hebräischen Bibel und ihrer Nachgeschichte [KUSATU 12–13], 2009, 211–256), 213–220, sieht die ältesten Belege in der Priesterschrift, der außerbiblischen Bileam-Überlieferung zum Trotz. Weil er, koste es, was es wolle, Abschied vom Jahwisten nehmen will, stellt er die Traditionsgeschichte auf den Kopf.

⁵⁷ Vgl. E. HORNING, Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen, 1971.

⁵⁸ E. HORNING, Das Denken des Einen im alten Ägypten (in: KREBERNIK/VAN OORSCHOT [s. Anm. 1], 21–32), 32. Ebenso DERS., Der Eine und die Vielen (s. Anm. 57), 249.

⁵⁹ M. KREBERNIK, Vielzahl und Einheit im altmesopotamischen Pantheon (in: DERS./VAN OORSCHOT [s. Anm. 1], 33–49), 42.

⁶⁰ Vgl. A. JEREMIAS, Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion, 1904. Den Anstoß gab F. DELITZSCH, Babel und Bibel. Ein Vortrag, 1902, 49.

rer Zeit besonders Simo Parpola⁶¹ und zuletzt Stefan Maul. Die Gründe waren eher politischer Natur: Die Reichsbildungen Mesopotamiens beruhen auf der Integration vieler ursprünglich selbständiger politischer Einheiten, beginnend mit den sumerischen Stadtstaaten, die alle eine eigene, wenn auch verwandte religiöse Identität besaßen. In den übergreifenden Reichen wurde diese Identität in der Regel nicht ausgelöscht, sondern wuchs in das größere Ganze hinein. Es gibt schon früh vergleichende Götterlisten, die einerseits die Vielfalt dokumentieren, andererseits den Versuch unternehmen, die Götterwelt zu integrieren. Bei diesem »monarchischen Monotheismus«, wie man das treffend genannt hat, greifen politischer Ordnungswille und genuin religiöses Orientierungsinteresse ineinander.

Am deutlichsten ist die integrierende Tendenz an dem babylonischen Gott Marduk wahrzunehmen, dem Hauptgott des altbabylonischen Reichs im ersten Drittel des zweiten Jahrtausends und auch des Neubabylonischen Reichs im 7. und 6. Jahrhundert. Die babylonischen Theologen können die Attribute und Funktionen anderer Götter auf Marduk übertragen oder sogar die anderen Götter selbst als Wirkweisen des Marduk definieren. Kennzeichnend ist die Götterliste CT 24, 50, BM 47406.⁶² Sie ist in einer Neubabylonischen Fassung erhalten, geht aber möglicherweise auf altbabylonische Zeit zurück.⁶³

Uraš ist der Marduk des Bestellens der Erde;
 Lugalidda [Beiname des Enki/Ea], ist der Marduk des *apsû*;
 Ninurta ist der Marduk der Hacke;
 Nergal ist der Marduk des Kampfes;
 Zababa ist der Marduk der Schlacht;
 Enlil ist der Marduk der Herrschaft und der Beratung;
 Nabû ist der Marduk der Abrechnung;
 Sîn ist Marduk, der die Nacht erleuchtet;
 Schamasch ist der Marduk der Gerechtigkeit;
 Adad ist der Marduk des Regens;
 Tishpak ist der Marduk der Truppen.⁶⁴

⁶¹ S. PARPOLA, Monotheism in Ancient Assyria (in: PORTER, One God or Many? [s. Anm. 1], 165–209). Vgl. aber den Widerspruch von B. N. PORTER, The Anxiety of Multiplicity. Concepts of Divinity as One and Many in Ancient Assyria (in: DIES., One God or Many?, 211–271). Auch B. HARTMANN, Monotheismus in Mesopotamien? (in: O. KEEL [Hg.], Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt [BiBe 14], 1980, 49–81), 70, äußert sich skeptisch: »Die mesopotamische Religion ist eben immer polytheistisch gewesen und auch geblieben.«

⁶² Erstmals 1896 von Th. G. Pinches veröffentlicht und seither immer wieder zitiert. Leicht zugänglich in AOT, ²1926, 329. Die folgende Übersetzung stammt von Stefan Maul und wird mit seiner freundlichen Erlaubnis wiedergegeben.

⁶³ Für die Frühdatierung hat S. Parpola Gründe genannt.

⁶⁴ Die Liste, im Original noch umfangreicher, ist kein Solitär. Es gibt für diese »Gleichsetzungstheologie« etliche Belege. Vgl. besonders eine Beschwörung an Mar-

Wilfred Lambert kam anhand dieses Textes zu der Schlussfolgerung: »It must be stated that this has indeed every claim to present Marduk as a monotheistic god.«⁶⁵

In welchem Maße die Einheit des Göttlichen in die theologische Reflexion eingegangen ist, erweist der kosmogonische Mythos. Stefan Maul hat hervorgehoben, dass das babylonische Schöpfungs-Epos *Enuma elisch* die Einsicht demonstriert, dass alles Göttliche, seiner Vielgestalt zum Trotz, von einem Gott ausgeht.⁶⁶ Dazu wurden »kunstvoll unterschiedliche Schöpfungsvorstellungen und göttliche Personen verflochten und zu etwas Neuem verbunden.« Diese »Gleichsetzungstheologie« ist »nicht zuletzt auch von der Erkenntnis getragen, dass hinter aller individuellen Göttlichkeit nur eine einzige Gottheit steht.« Das Epos gipfelt darin, dass die Götter, parallel zu dem politischen Aufstieg Babylons, ihre Herrschaft auf Marduk übertragen, so dass der Kult der verschiedenen Götter mittelbar zum Marduk-Kult erklärt wird: »Auch wenn die Schwarzköpfigen irgendeinen, einen anderen Gott verehren sollten, ist er [Marduk] der Gott von einem jeden von uns! Auf, lasst uns seine fünfzig Namen nennen.«⁶⁷ Die fünfzig Namen der verschiedenen Götter, die in einer langen Rede nach ihren Funktionen beschrieben werden, gelten nunmehr als Namen Marduks. So gedeutet, bildet der überbordende babylonische Polytheismus einen latenten Monotheismus ab.

Die Integration sogar gegensätzlicher göttlicher Kräfte lässt sich gelegentlich auch in der individuellen Religion wiederfinden. Es ist eine naheliegende Auffassung, dass die helfende und die schädigende Ursache identisch sind. Der Gott, der heilt, ist derselbe, der auch die Krankheit schickt; denn er ist es, der über die Krankheit verfügt: »Marduk: der mich schlug und sich meiner erbarmte, mich zu Fall brachte und mich verband, mich zerbrach und mich herausriss, mich kraftlos machte <und> mich zusammenfügte, der mich hinstreckte und mich einsammelte, der mich fallen ließ und mir aufhalf. Aus dem Schlund des Todes riss er mich, aus der Unterwelt ließ er mich emporsteigen.«⁶⁸ So bedacht, kön-

duk und die Plejaden bei A. FALKENSTEIN/W. VON SODEN, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* (BAW.AO), 1953, 301f: »Sin ist deine Göttlichkeit, Anu dein Herrschertum« usw.

⁶⁵ W. G. LAMBERT, *The Historical Development of the Mesopotamian Pantheon: A Study in Sophisticated Polytheism* (in: H. GOEDICKE/J. J. M. ROBERTS [ed.], *Unity and Diversity. Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East*, Baltimore 1975, 191–199), 198.

⁶⁶ Vgl. S. MAUL, *Die Religion Babyloniens* (in: J. MARZAHN/G. SCHAUERTE [Hg.], *Babylon – Mythos und Wahrheit*. Bd. 2: *Wahrheit*, 2008, 167–184), 172f.

⁶⁷ VI 119–121. Übersetzung von W. G. LAMBERT, *Akkadische Mythen und Epen* (in: *TUAT* III/4, 1994, 565–602), 595.

⁶⁸ Bei TH. R. KÄMMERER, *Altorientalische Gottheiten der Heilkunst: Gab es einen sumerisch-babylonischen Asklepios?* (in: M. LEPAJÖE/A. GROSS [Hg.], *Mille anni sicut*

nen gerade widersprüchliche Lebenserfahrungen die Vorstellung der Einheit des Göttlichen befördern: »Jahwe tötet und macht lebendig, führt hinab ins Totenreich und wieder herauf. Jahwe macht arm und macht reich; er erniedrigt und er erhöht« (1Sam 2,6–7). »Seht nun, dass ich, ich es bin, und ist kein Gott neben mir! Ich töte und mache lebendig, ich habe zerschlagen und werde auch heilen, und keiner kann aus meiner Hand reißen« (Dtn 32,39).

VII

Nach dem Untergang des jüdischen Königtums und der Zerstörung des ersten Tempels verlor der Jahwekult seine Selbstverständlichkeit; er hatte mit dem Königtum die tragende Institution und mit dem Tempel seinen Kultort eingebüßt. Seither verstand die Loyalität zu Jahwe sich nicht mehr von selbst, sondern musste eingefordert werden: »Du sollst keine anderen Götter haben neben mir« (Ex 20,3; Dtn 5,7). Jahwe hätte die Niederlage nicht überlebt, wenn nicht an die Stelle der faktischen die *exklusive Monolatrie* getreten wäre. Die Forderung, ausschließlich Jahwe zu verehren, steht im Mittelpunkt des Alten Testaments, das zu einem guten Teil aus dieser Mitte auch erwachsen ist.

Diese Forderung wäre indessen ins Leere gegangen, wenn Jahwe nicht längst begonnen hätte, die Funktionen anderer Götter zu übernehmen. Sollte der Kult seinen Lebensbezug behalten, half es nicht, die abweichende Gottesverehrung zu untersagen. Die anderen Götter mussten nicht nur verboten, sondern ersetzt werden. Der integrative Monotheismus war in gewissem Grade die Voraussetzung der exklusiven Monolatrie. Er gehört deshalb ebenso sehr zu den Merkmalen des alttestamentlichen Glaubens.

Ein Beispiel, wie beides sich in einer theologischen Konzeption verbinden ließ, ist die Priesterschrift, der jüngere Geschichtsentwurf innerhalb des Pentateuchs, den wir etwa in die Mitte des 5. Jahrhunderts datieren können. Die Priesterschrift baut auf dem Buch Ezechiel auf. Man kann sie als eine narrative Fassung der Bundesverheißung aus Ez 37,20–28 lesen, dass Jahwe unter seinem Volk Wohnung nehmen will.⁶⁹ Die Bundesverheißungen des Ezechielbuches setzen ihrerseits die Bundestheologie des Buches Jeremia und des Deuteronomiums voraus. Die Priesterschrift kennt damit die Forderung, allein Jahwe zu verehren. Unter dieser Voraussetzung schreibt sie die Frühgeschichte des Gottesvolkes, wie sie im 6. Jahrhundert vom Jahwisten entworfen worden war, von

dies hesterna ... Studia in honorem K. Kasemaa, Tartu 2003, 47–64), 53f. Ähnliche Ambivalenz wird auch den Göttern Ischtar, Ea, Gula und anderen zugeschrieben.

⁶⁹ Vgl. CH. LEVIN, Die Verheißung des neuen Bundes (FRLANT 137), 1985, 228–234.

neuem. Dabei versucht sie, integrativen Monotheismus und exklusive Monolatrie zu verbinden.

Der äußere Anlass lag in dem Geltungsanspruch, den der wieder aufgebaute Tempel für das weltweite Diaspora-Judentum erhob. Das Zelt der Begegnung ist nichts anderes als der Jerusalemer Tempel, der in einer überraschenden Fiktion in die Mitte des noch außerhalb des Landes weilenden Gottesvolkes versetzt wird, zweifellos um am Ende in das Land der Verheißung überführt zu werden. Wie oft beobachtet worden ist, stehen Schöpfung und Kultgründung in Korrespondenz. So entspricht es den Weltordnungs-Konzepten, die sich mit der Tempel-Theologie verbinden. Der Tempel verkörpert die Weltordnung, die mit der Schöpfung gesetzt ist, und der Vollzug des Kultes dient dazu, sie zu bewahren.

Die Bedeutung des zentralen Heiligtums machte die Vielfalt des Göttlichen als Offenbarungsgestalt des einzigen Gottes undenkbar. Die Priesterschrift greift die drei beim Jahwisten vorhandenen Gottesnamen bzw. Titel auf: Jahwe, Elohim und Schaddaj. Sie setzt sie aber nicht einfach gleich, sondern lässt sie einander ablösen. Inklusion und Exklusion werden mit Hilfe einer schrittweisen Offenbarung verknüpft, die sich zwischen der Erschaffung der Welt und der Einrichtung der Kultstätte entfaltet. Das Nacheinander ist ein Ineinander und schließt zugleich ein Nebeneinander aus. In der Urgeschichte agiert Jahwe unter dem allgemeinen Titel Elohim. Sein Handeln gilt der Menschheit als ganzer. Den Vätern, die das Gottesvolk repräsentieren, offenbart Jahwe sich als El Schaddaj. Die Identität dieser Gottheit mit Jahwe wird ausdrücklich festgestellt: »Jahwe erschien dem Abram und sprach zu ihm: Ich bin El Schaddaj« (Gen 17,1b). Zuletzt tut Jahwe sich dem Mose mit seinem Namen Jahwe kund, unter dem er hinfert angerufen werden will (Ex 6,2–7), und verbindet dies mit dem Befehl, ihm ein Heiligtum zu bauen, damit er unter seinem Volk wohne (Ex 25,1–2a.8; 29,43.45f). An der *einen* Kultstätte entfällt die Vielfalt der Möglichkeiten, den einen Gott zu verehren, wie die Marduk-Theologie sie noch vorsah.

Der Gott Jahwe vereint daraufhin alles Göttliche in sich. Die Entstehung der Welt wird umstandslos und uneingeschränkt auf eine einzige Ursache zurückführt. Einen Götterkampf wie im *Enuma elisch* gibt es nicht mehr. Der *eine* Gott rückt vollständig in die Transzendenz. Der *Creator* ist von der *Creatura* schlechthin geschieden. Er offenbart sich nur noch auf die Weise, dass er sich in seiner Schreckensgloriole, dem *kābôd*, verbirgt. Nur der legitime Kult, der von der theologischen Elite verantwortet wird, vermag die Offenbarung zu vermitteln. Statt der Vielheit der Götter steht neben dem einen Gott nur noch der Mensch. Er wird als Gattungswesen zum Abbild des einen Gottes und übt als sein Vasall die Herrschaft über die Welt aus.

VIII

Erst in weit fortgeschrittener Zeit wird der Monotheismus im Alten Testament programmatisch, indem den anderen Göttern auch das Dasein bestritten wird. Die Behauptung: »Ich bin Jahwe, und keiner sonst; außer mir ist kein Gott« beschränkt sich auf einige Abschnitte im zweiten Teil des Buches Jesaja (Jes 44,6; 45,5.6.14.18.21.22; 46,9) und auf einige Sätze im sehr späten Rahmen des Deuteronomiums (Dtn 4,35.39; 32,39), die von Deuterjesaja abhängen.⁷⁰ Noch in diesen Fällen kann man fragen, ob die Aussage absolut zu verstehen ist in dem Sinne: »Es existiert kein Gott außer mir«, oder ob sie sich auf das Gottesverhältnis des Gottesvolkes bezieht: »Für Israel existiert kein Gott außer mir«. Erst Jes 45,14 stellt klar: Die Ägypter, Kuschiter und die Leute von Seba, die nach Jes 43,3 das Lösegeld für Israel sind, werden sich Israel unterwerfen und sagen: »Nur bei dir ist ein Gott und keiner sonst außer Gott.« Erst das späte Gebet Hiskias in 2Kön 19,15–19 setzt voraus: »Jahwe, Gott Israels, der du über den Keruben thronst, du allein bist Gott über alle Königtümer der Erde; du hast Himmel und Erde gemacht.« Jetzt wird behauptet: Assur konnte die Völker besiegen, weil deren Götter Menschenwerk sind, Holz und Stein (V. 17f). Das große Bußgebet in Neh 9, das »zweifellos zu den jüngsten Stücken des AT« gehört,⁷¹ nimmt das Gebet Hiskias auf: »Du bist es, Jahwe, du allein. Du hast die Himmel, die Himmel der Himmel und ihr ganzes Heer gemacht, die Erde und alles, was darauf ist, das Meer und alles, was darinnen ist. Du erhältst alles lebendig« (V. 6).⁷² Das »ganze Heer des Himmels«, das früheren Zeiten als Götterhimmel galt (vgl. 2Kön 21,3 u. ö.), ist jetzt Teil der Schöpfung des einen Gottes.⁷³ Der Ungehorsam aber wird nicht als Hinwendung zu anderen Göttern, sondern nur mehr als Abkehr von Jahwe beschrieben. Die Israeliten klagen sich an, ein selbstgemachtes Bild verehrt zu haben, das kein Gott ist (V. 18), und die Tora übertreten zu haben (V. 26.29.33–35). Die anderen Götter gibt es nicht mehr.

⁷⁰ Vgl. M. ALBANI, *Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterjesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 1), 2000. Der üblichen Datierung des Deuterjesaja ins »babylonische Exil« hat R. KRATZ, *Kyros im Deuterjesaja-Buch* (FAT 1), 1991, die Grundlage entzogen, indem er nachwies, dass die Erwähnung des Perserkönigs nicht zum ursprünglichen Textbestand gehört. Das Buch ist schwerlich vor Mitte des 5. Jahrhunderts entstanden, und zwar wegen der Nähe zur Liturgie des Tempels sehr wahrscheinlich in Jerusalem.

⁷¹ A. H. J. GUNNEWEG, *Nehemia* (KAT 19,2), 1987, 129.

⁷² Vgl. dazu H.-P. MATHYS, *Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit* (OBO 132), 1994, 4–21.

⁷³ Zu diesem Wandel vgl. SPIECKERMANN (s. Anm. 18), 221–225.

Summary

The Old Testament commandment to worship no other gods except Yahweh implies that Yahweh also assumed the functions of other gods. This development began in the 9th century. At that time, the weather god Yahweh moved into a monarchical position. In the kingdoms around Israel and Judah, there were similar processes. After Israel's fall in the 7th century, Judah endeavoured to unify the regionally varying manifestations of the Yahweh cult. In the 6th century, the Yahwistic history was an important witness to the fact that Yahweh quite naturally assumed manifold divine roles for himself. In the 5th century, the Priestly Writing created a system of gradual revelation on that basis. It is only on the fringes of the Old Testament that the idea is to be found that other gods apart from Yahweh do not exist.