

## Zur Theologiegeschichte der biblischen Religion in der vorexilischen Zeit<sup>1</sup>

VON ANSGAR MOENIKES

Ein Charakteristikum der jüdischen Religion ist die Konzentration des (Opfer-)Kultes an einem einzigen Ort, dem Jerusalemer Tempel, in der Bibelwissenschaft bekannt unter dem Begriff Kultzentralisation. In der tempellosen Exils- (586–539 vC) und früh-nachexilischen Zeit bis zur Fertigstellung des zweiten Tempels (515 vC) und seit dessen Zerstörung durch die Römer (70 nC) ist ein solcher Kult nicht beziehungsweise nicht mehr möglich; die „Versammlung“ (συναγωγή) in der „Synagoge“ mit der Toralesung im Zentrum wird stattdessen Charakteristikum des jüdischen Gottesdienstes. Der Charakter des Judentums wie des aus diesem heraus entstandenen Christentums als Buchreligion hat hier eine seiner Wurzeln.<sup>2</sup>

Ein weiteres Charakteristikum der jüdischen wie der christlichen Religion ist ihr JHWH-Monotheismus, der Glaube daran, dass der biblische Gott JHWH der einzige existierende Gott ist. Dieser Monotheismus hat sich bereits in der biblischen Zeit aus der JHWH-Monolatrie, der alleinigen Verehrung JHWHs ohne Leugnung der Existenz anderer Götter, heraus entwickelt und wurde angestoßen in der Krise der Exilszeit: Die Exilskatastrophe wird theologisch damit erklärt, dass JHWH, der alleinige Rettergott Israels, „in der Niederlage seines Volkes nicht, wie ein beliebiger Nationalgott, besiegt worden war, weil er ja selbst den König von Babylon als sein Werkzeug gebraucht hatte, um Juda zu strafen“. Jahwe war nun „mehr als ‚nur‘ der Gott Judas, nämlich Schöpfer und Weltherrscher“<sup>3</sup>, während die Götter der anderen Völker in Wirklichkeit keine Götter waren.

Die Anfänge und Geschichte der dem JHWH-Monotheismus vorausgehenden JHWH-Monolatrie in der vorexilischen Zeit sind in der Bibelwissenschaft umstritten. Ihre „klassische“ Ansetzung bereits in die früheste Zeit Israels wird in der heutigen Forschung meist nicht mehr vertreten; der

---

<sup>1</sup> Für die Publikation leicht überarbeitete und erweiterte Fassung meines Vortrags „Theologiegeschichtliche Beobachtungen auf der Basis literaturgeschichtlicher Thesen“ beim *International Meeting der Society of Biblical Literature* am 03.07.2009 in Rom. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

<sup>2</sup> Die frühesten erkennbaren Ansätze einer Buchreligion zeigt die altisraelitische Religion bereits in der Mitte des 8. Jahrhunderts vC im Efraimitischen Geschichtswerk (dazu s.u.), in dem Josua das Volk auf die alleinige Verehrung JHWHs verpflichtet, „für das Volk“ einen Bund schließt und „diese Worte in das Buch der Tora Gottes“ schreibt (Jos 24,25 f.); etwa 130 Jahre später geschieht Ähnliches unter dem jüdischen König Joschija. Zum Ganzen siehe A. Moenikes, *Tora ohne Mose. Zur Vorgeschichte der Mose-Tora*, Berlin [u.a.] 2004.

<sup>3</sup> M. Weippert, *Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel*, in: *Ders., JHWH und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext*, Tübingen 1997 (Erstveröffentlichung: 1990), 1–24, hier: 23.

heute vorherrschenden Forschungsrichtung zufolge ist die ausschließliche Verehrung JHWHs also nur ein sekundäres theologiegeschichtliches Phänomen. Ähnlich ist sich die Forschung nicht einig darüber, wann der JHWH-Kult erstmals im Jerusalemer Tempel zentralisiert wurde beziehungsweise wann erstmals das Programm und die Theologie einer Kultzentralisation formuliert wurden, und wie sich diese Kultzentralisationstheologie entwickelt hat. Diese Fragen werden im vorliegenden Beitrag zur Sprache kommen. Es wird der Versuch unternommen, eine theologiegeschichtliche Entwicklung der vorexilischen israelitischen Religion nachzuzeichnen. Diese theologiegeschichtliche Rekonstruktion soll geschehen auf der Basis bestimmter literaturgeschichtlicher Thesen besonders zu dem Komplex Dtn – 2 Kön, die ich in verschiedenen Publikationen vertreten habe<sup>4</sup> und deren Begründung hier vorausgesetzt sei<sup>5</sup>. Mir scheint, dass sich eine theologiegeschichtliche Entwicklung aufzeigen lässt, die auch jenseits ihrer literaturgeschichtlichen Fundierung eine ersichtliche theologiegeschichtliche Kohärenz und Plausibilität besitzt.

## I.

Bei den zugrunde liegenden literaturgeschichtlichen Thesen handelt es sich um die Annahme folgender literarischer Werke:

Circa 750 vC im Nordreich entstanden:

- Efraimitisches Geschichtswerk (im Folgenden: EfrG): ursprüngliche Fassung von Jos 24 – 1 Sam 12.

Circa 700 vC in Jerusalem entstanden:

- Hiskijanisches Geschichtswerk (im Folgenden: HisG): ursprüngliche Fassung von 1 Kön 15,9 – 2 Kön 19.
- Ur-Deuteronomium (im Folgenden: Ur-Dtn): ursprüngliche Fassung von Dtn 6 – 28.

Circa 620 vC in Jerusalem entstanden:

- Joschijanisches Geschichtswerk (im Folgenden: JoschG): Dtn 1 – 2 Kön 23,25a\*.

<sup>4</sup> Es handelt sich besonders um folgende Arbeiten: A. Moenikes, Zur Redaktionsgeschichte des sogenannten Deuteronomistischen Geschichtswerks, in: ZAW 104 (1992), 333–348; ders., Die grundsätzliche Ablehnung des Königtums in der Hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des Alten Israel, Weinheim 1995, 151–162; ders., Beziehungssysteme zwischen dem Deuteronomium und den Büchern Josua bis Könige, in: Das Deuteronomium, herausgegeben von G. Braulik, Frankfurt am Main [u.a.] 2003, 69–85; ders., Tora ohne Mose; ders., Das Tora-Buch aus dem Tempel. Zu Inhalt, geschichtlichem Hintergrund und Theologie des sogenannten Ur-Deuteronomium, in: ThG1 96 (2006), 40–55. Vgl. außerdem: Ders., Überlegungen zur Rekonstruktion entwicklungsgeschichtlicher Stadien der altisraelitischen Religion und Theologie, in: Schätze der Schrift. Festgabe für Hans F. Fuhs zur Vollendung seines 65. Lebensjahres, herausgegeben von A. Moenikes, Paderborn 2007, 109–129.

<sup>5</sup> Nur kurz und summarisch soll jeweils an gegebener Stelle in Fußnoten auf Beispiele neuerer literaturgeschichtlicher Thesen eingegangen werden, die zu den hier vorausgesetzten in Widerspruch stehen.

Zunächst wende ich mich dem EfrG aus der Mitte des 8. Jahrhunderts vC zu, das seinen Namen seinen beiden efraimitischen Hauptpersonen verdankt: Josua am Anfang und Samuel am Ende des Werkes.<sup>6</sup> Die Theologie des EfrG wird im redaktionellen Rahmenwerk formuliert, das gemeinhin mit der – m.E. problematischen – Bezeichnung „deuteronomistisches“ Richterschema belegt wird. Dieses Richterschema wurde bisher allerdings nur im Richterbuch postuliert. Es begegnet jedoch auch innerhalb der Demissionsrede Samuels 1 Sam 12, und zwar in dem zusammenfassenden Geschichtsrückblick V. 8–11. Dieser Abschnitt wie das Richterschema insgesamt zeigt: Das EfrG vertritt eine monolatrische Theologie. Es wendet sich gegen den Kult anderer Götter, verurteilt ihn und kämpft für die ausschließliche Verehrung JHWHs. Das EfrG formulierte – noch kurze Zeit vor Hosea – als erstes literarisches Werk die Forderung nach der ausschließlichen Verehrung JHWHs als des alleinigen Gottes der Rettung Israels aus Ägypten und vor den weiteren Feinden. Die ausschließliche Verpflichtung auf den Rettergott JHWH wird in Jos 24 Inhalt des Bundes zwischen JHWH und Israel. Dieser Bund wird übrigens, so V. 26, im „Buch der Tora Gottes“ schriftlich fixiert; eine Mose-Tora kennt das EfrG noch nicht, ebensowenig eine Kultzentralisation.<sup>7</sup>

Eine Weiterentwicklung erfährt die Theologie des EfrG etwa ein halbes Jahrhundert später, um 700 vC, in historiographischer und in gesetzlicher Form, nämlich durch das HisG und das Ur-Dtn. Diese beiden Werke, die ebenfalls noch keine Mose-Tora kennen, ergänzten die Forderung des EfrG

<sup>6</sup> Zum EfrG vgl. grundlegend A. Rofé, Ephraimite versus Deuteronomistic History, in: *Storia e tradizioni di Israele. Scritti in onore di J. Alberto Soggin*, herausgegeben von D. Garrone, Brescia 1991, 221–235, fast identisch mit: *Ders.*, „ההיסטוריוגרפיה בשלהי תקופת המלוכה“, 1992, 38 *מקרא* 1992, 14–28; Aufnahme und Erweiterung der These Rofés: *Moenikes*, *Ablehnung des Königtums*, 151–164. Die neueren Arbeiten zum Komplex Dtn – Kön, zum sogenannten „Deuteronomistischen Geschichtswerk“ („DtrG“), die der Annahme eines von Jos 24 – 1 Sam 12\* reichenden Geschichtswerks aus dem 8. Jahrhundert vC entgegenstehen, beachten und widerlegen nicht den in den genannten Arbeiten beobachteten konzeptionellen Zusammenhang in diesem Komplex, etwa das bis 1 Sam 12 begegnende Retter(Richter)-Schema mit seiner zyklischen Geschichtskonzeption (*Moenikes*, *Ablehnung des Königtums*, 152f.). Stimmen, die darüber hinaus eine „Früh“-Datierung der übergreifenden Redaktion der Rettererzählungen in die Mitte des 8. Jahrhunderts vC ablehnen und (zusammen mit dem „DtrG“) in die (frühestens) exilische Zeit verlegen, da dieser Komplex mit der Erzählung immer wiederkehrender militärischer Bedrängnis nur aus der bereits eingetretenen Exilskatastrophe heraus verständlich sei, setzen sich nicht mit den vorgebrachten Argumenten auseinander, insbesondere nicht mit der Tatsache, dass jede Rettererzählung, also jeder Zyklus, mit der Rettung einen guten Ausgang hat, was einer eingetretenen oder auch nur als unausweichlich erscheinenden Katastrophe als Hintergrund entgegensteht; dies geschieht selbst da nicht, wo ausdrücklich gegen meine Arbeit (s.o.) Stellung für eine exilische Datierung bezogen wird, so bei A. Scherer, *Überlieferungen von Religion und Krieg. Exegetische und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Richter 3 – 8 und verwandten Texten*, Neukirchen-Vluyn 2005, 13f.; und R. Müller, *Königtum und Gottesherrschaft. Untersuchungen zur alttestamentlichen Monarchiekritik*, Tübingen 2004, besonders 47 mit Anmerkung 50; die grundlegende Arbeit Rofés wird von Scherer ganz ignoriert (von Müller immerhin zur Kenntnis genommen, allerdings auch hier ohne Auseinandersetzung mit ihm).

<sup>7</sup> Vgl. dazu Rofé, *Ephraimite*, 225f., 233f., und *ההיסטוריוגרפיה*, 17f., 24f.

nach der ausschließlichen Verehrung JHWHs als des einen Rettergottes Israels erstmals um die Forderung nach der Ausübung des Kultes an dem einen Ort, dem Jerusalemer Tempel. Auf diese Weise erhält die JHWH-monolatrische Kultzentralisation Hiskijas eine historiographische und eine gesetzliche Fundierung.

So beurteilt das HisG<sup>8</sup> unter den Südreichkönigen nur Hiskija uneingeschränkt positiv: Während es von den Vorgängern Hiskijas heißt, dass sie zwar „das Rechte in den Augen JHWHs“ taten, jedoch mit der Einschränkung, dass unter ihrer Herrschaft die Kulthöhen nicht abgeschafft wurden, kulminiert die Geschichtsdarstellung des HisG mit der uneingeschränkt positiven Bewertung Hiskijas, der auch die Höhen und damit den Kult außerhalb des Jerusalemer Tempels abschaffte (2 Kön 18,3–4a).

Das Ur-Dtn, die gesetzliche Fundierung der Kultzentralisation Hiskijas aus etwa der gleichen Zeit,<sup>9</sup> setzt in seinem vorderen Rahmenteil (6,4f. 17.20–22.24f.) ein mit dem monolatrischen JHWH-Bekenntnis und der Forderung nach der Verehrung JHWHs als des alleinigen Gottes der Rettung Israels aus der ägyptischen Sklaverei. In seinem Korpus enthält es ausschließlich die Forderung, den Kult nur an dem einen von JHWH erwählten Ort auszuüben, und zwar (nach der Einleitung des Gesetzeskorpus 12,1a) zunächst die allgemeine (12,13–14a.15–19\*), dann die sich auf die Hauptfeste beziehende Kultzentralisationsbestimmung Kap. 16\*. Der hintere Rahmenteil schließlich (28,1a.2a.3–6.15a.b–19.45\*.46) stellt Segen im Falle der Befolgung beziehungsweise Fluch im Falle der Nichtbefolgung dieser Gesetze JHWHs in Aussicht.

<sup>8</sup> Wenn man von wenigen Ausnahmen wie z.B. dem Königekommentar von Marvin A. Sweeney (*M. A. Sweeney, I & II Kings. A Commentary*, Louisville/Ky. 2007), der mit einer hiskijanischen Ausgabe der Königebücher rechnet, absieht, ziehen die neueren Arbeiten zu Dtn – Kön meist eine erste Fassung dieses Komplexes beziehungsweise nur der Königebücher zur Zeit Hiskijas nicht in Betracht und setzen sich nicht mit den entsprechenden Argumenten auseinander; vgl. z.B. den Sammelband: Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur „Deuteronomismus“-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten, herausgegeben von M. Witte [u.a.], Berlin/New York 2006 (eine Ausnahme bildet der Beitrag von C. Frevel). T. Römer, *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*, London 2007, 67–69, spricht diese Frage immerhin als einer von wenigen an, hält aber den Beginn „deuteronomistischer“ Literatur unter der Herrschaft Hiskijas angesichts des „overwhelming Assyrian pressure“ in dieser Zeit für unrealistisch. Dagegen ist festzustellen: Nicht bereits die Kultzentralisation Hiskijas, wie sie sich im HisG spiegelt, sondern erst die Kultreform Joschijas und das JoschG haben eine offene antiassyrische Ausrichtung (dazu s. u.). Römer lässt dann aber immerhin die Möglichkeit einer hiskijanischen Fassung zumindest der Königebücher offen, wenn er auch die Rekonstruktion des Umfangs und des Inhalts einer solchen hiskijanischen Ausgabe der Königebücher für schwierig hält (Römer, 69, Anmerkung 5) und diese Frage nicht weiter verfolgt.

<sup>9</sup> Textbestand des Ur-Dtn: Dtn 6,4f.17.20–22.24f.; 12,1a.13–14a.15–19\*; 16,1–3a.4b–15; 26,16\*; 28,1a.2a.3–6.15a.b–19.45\*.46; zum Ur-Dtn vgl. Moenikes, *Tora ohne Mose*, 61–193. Ähnliches wie für eine hiskijanische Fassung der Königebücher gilt auch hier: In der Regel findet in den neueren Arbeiten keine Auseinandersetzung mit den Argumenten für ein hiskijanisches Ur-Dtn statt, und die Möglichkeit eines solchen wird meist nicht einmal in Betracht gezogen; vgl. jüngst z.B. F. Blanco Wißmann, „Er tat das Rechte ...“. Beurteilungskriterien und Deuteronomismus in 1 Kön 12 – 2 Kön 25 (ATHANT 93), Zürich 2008, besonders 16–24.

Das etwa 80 Jahre später entstandene JoschG (ca. 620 vC), das erstmals in der biblischen Kanongeschichte die Tora als Kompendium der Gesetze JHWHs mit Mose als deren Promulgator in Zusammenhang bringt, hat u.a. die drei zuvor genannten Werke, das Ur-Dtn, das EfrG und das HisG<sup>10</sup>, in sich aufgenommen, bearbeitet und ergänzt (der Urheber des JoschG war also sowohl Redaktor als auch Verfasser), und reicht von Dtn 1 – 2 Kön 23,25a<sup>11</sup>. Das JoschG ist der literarische Niederschlag der Kultreform Joschijas, in der dieser nicht nur die assyrischen Elemente aus dem Jerusalemer Staatskult entfernt, sondern auch die von Hiskija eingeführte und von Manasse wieder außer Kraft gesetzte Kultzentralisation erneuert. Die Kulttheologie des JoschG führt jedoch die des HisG und des Ur-Dtn weiter: Während letztere den nicht zentralisierten Kult noch als jahwistisch anerkennen, verurteilt das JoschG den nicht im Jerusalemer Tempel praktizierten Kult als idolatrisch.<sup>12</sup>

Das HisG verrät besonders in 2 Kön 18,22 sein Verständnis der Kulthöhen als jahwistisch. In der Rede des Rabschake Sanheribs an hohe Beamte Hiskijas heißt es in V. 22b über JHWH:

Ist er es nicht, dessen Höhen und Altäre Hiskija abgeschafft hat, indem er Juda und Jerusalem gebot: „Vor diesem Altar in Jerusalem sollt ihr euch niederwerfen!“?

<sup>10</sup> Außerdem die von Dtn 1 bis Jos 22 reichende Joschijanische Landeroberungserzählung (JoschL), dazu grundlegend *N. Lohfink*, Kerygmata des deuteronomistischen Geschichtswerks, in: *Ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur 2 (SBAB 12), Stuttgart 1991 (Erstveröffentlichung: 1981), 125–142, hier: 132–137 (Lohfink nennt dieses Werk DtrL [Deuteronomistische Landeroberungserzählung]); vgl. auch: *Moenikes*, Beziehungssysteme, 71–78 (Lit.).

<sup>11</sup> Vgl. dazu *Moenikes*, besonders Redaktionsgeschichte. Jüngst argumentiert *F. Blanco Wißmann*, „Er tat das Rechte ...“, 33 f., für eine entstehungsgeschichtliche Eigenständigkeit des Dtn gegenüber Sam – Kön u.a. mit der Feststellung, dass in 1 Kön 12 – 2 Kön 25 Juda und Israel gesondert thematisiert werden, im Dtn jedoch nur von der Größe Israels die Rede ist. Dies ist jedoch damit zu erklären, daß das Dtn über eine Zeit erzählt, in der es noch keine getrennten Brudervölker Israel und Juda gab.

<sup>12</sup> Zur Unterscheidung zwischen jahwistischem und idolatrischem Verständnis der Kulthöhen siehe grundlegend *I. W. Provan*, *Hezekiah and the Books of Kings. A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History*, Berlin/New York 1988, 57–90 (Provan setzt sein bis Hiskija reichendes Geschichtswerk jedoch erst in die Zeit Joschijas an und sieht keinen entstehungsgeschichtlichen Bruch in 2 Kön 23); aufnehmend: *Moenikes*, Redaktionsgeschichte, 340 ff. Jüngst vertritt *F. Blanco Wißmann*, 59–91, die Annahme einer konzeptionellen Einheitlichkeit des Themas der Kulthöhen („Bamot“) in 1 Sam – 2 Kön. Seine Argumentation gegen Provans Beobachtung, die entscheidende Alternative liege hier nicht zwischen JHWH- und Fremdgötterkultstätten, sondern „zwischen den Vergehen des Königs und des Volkes: Die Bamot werden an den entsprechenden Stellen eindeutig als Stätten des Volkskults beschrieben“ (*Blanco Wißmann*, 77), übergeht die Tatsache, dass diese Kultnotizen integraler Bestandteil der Königsbeurteilungen sind (siehe die Verbindung durch das die positive Beurteilung des jeweiligen Königs einschränkende  $\text{רק}$  „nur“ beziehungsweise [in 1 Kön 22,44]  $\text{אך}$  „nur“): Der König schafft die Höhen nicht ab und lässt damit das Volk den Höhenkult weiterhin betreiben. Die Notiz, dass Hiskija schließlich die Höhen abschafft (18,4a), bildet dann in der Tat den Höhepunkt in der Geschichtsdarstellung des HisG. *Blanco Wißmann* entkräftet außerdem nicht die Tatsache, dass auch in 2 Kön 18,22 – im Gegensatz zu den entsprechenden Stellen nach 2 Kön 19 – die Höhen als JHWH-Kultstätten begegnen. – Siehe zu diesem Thema auch im Folgenden.

Die veränderte Sichtweise des JoschG etwa 80 Jahre später kommt z.B. im Bericht über die Kultreform Joschijas 2 Kön 23, 4 ff. zum Ausdruck, z.B. in V. 8, wo es von Joschija u.a. heißt, dass er die Kulthöhen „in den Städten Judas“ rituell „verunreinigte“ (טמא Pi.); eine solche „Verunreinigung“ aber setzt eine idolatrische Bewertung der Höhen voraus. Und tatsächlich wird etwa in 23, 13 dasselbe Verb wie in V. 8 benutzt (טמא Pi.), um von der „Verunreinigung“ von Kultstätten verschiedener fremder Götter durch Joschija zu berichten.

Auch eine „Zerstörung“ (אבד Pi., נתיץ, auch durch „Verbrennung“ שרף) der Höhen, wie sie nach 2 Kön 19 erstmals in 21, 3 – aus joschijanischer Perspektive rückblickend – Hiskija zugeschrieben wird, setzt ein Verständnis der Höhen als nicht jahwistisch voraus, wohingegen die hiskijanischen Stellen 18, 4aα und V. 22 ja noch von einer „Abschaffung“ (סור Hi.) der Höhen durch Hiskija gesprochen hatten, d.h. einer Außer-Betrieb-Setzung, einer Stilllegung.<sup>13</sup>

JHWH-Heiligtümer dürfen nicht zerstört, nur außer Betrieb genommen werden. Dementsprechend wurden, wie archäologische Funde gezeigt haben, solche als jahwistisch verstandenen Heiligtümer beerdigt (so dass sie nicht mehr als Kultstätten fungieren konnten) und damit im Gegenteil vor Zerstörung und Desakralisierung geschützt.<sup>14</sup>

Mit der Bewertung der Höhen als idolatrische Kultstätten im JoschG korrespondiert die kompromisslose und radikale Verurteilung der Könige vor Joschija im Textbereich der joschijanischen Redaktion, während das HisG die Könige vor Hiskija (eingeschränkt) positiv beurteilt – trotz ihres Versäumnisses, die Höhen außer Betrieb zu setzen, so z.B. Asarja beziehungsweise Usija, von dem es in 2 Kön 15, 3 f. heißt:

Er tat das Rechte in den Augen JHWHs, ganz wie sein Vater Amazja getan hatte. Nur die Höhen wurden nicht abgeschafft; das Volk opferte und räucherete noch auf den Höhen.

An dieser Stelle sei eine kleine Betrachtung zur theologischen Charakteristik der JHWH-Monolatrie auf der einen Seite und der Kultzentralisation auf der anderen erlaubt:<sup>15</sup> Die JHWH-Monolatrie stellt ein Spezifikum altisraelitischer Theologie dar: Die Entscheidung für JHWH und gegen die Götter der anderen Völker ist die Entscheidung für den Gott der Befreiung aus Sklaverei und gegen die Götter, die ein Gesellschaftssystem sozialer Ungleichheit und Unterdrückung repräsentieren. Die Kultzentralisation hingegen erklärt sich aus ganz anderen, nämlich militärstrategischen und vielleicht auch machtpolitischen Motiven. Ihr Hintergrund ist die assyrische

<sup>13</sup> „Abschaffung“ (סור Hi.) lässt zwar vom Begriff her auch eine Zerstörung zu, impliziert sie aber nicht zwingend; vgl. die entsprechenden Artikel im ThWAT und im THAT und den weiteren Wörterbüchern zum Alten Testament.

<sup>14</sup> Vgl. Moenikes, Tora ohne Mose, 73 f. (Lit.).

<sup>15</sup> Vgl. dazu Moenikes, Überlegungen, 125 f.; ders., Der sozial-egalitäre Impetus der Bibel Jesu und das Liebesgebot als Quintessenz der Tora, Würzburg 2007, 135–137.

Bedrohung zur Zeit der Herrschaft Hiskijas: Hiskija suchte die Landbevölkerung vor einem zu erwartenden Angriff der Assyrer zu schützen, und deshalb siedelte er die Landbevölkerung in die befestigten Städte um. Dazu musste die feste Bindung an den lokalen Kult aufgelöst werden. Diesem Zweck hat vermutlich auch das Zentralisationsanliegen gedient.<sup>16</sup> Auch ist vorstellbar, dass Hiskija mit der Kultzentralisation die Stellung der Hauptstadt Jerusalem und damit sich selbst als König stärken wollte.<sup>17</sup> Die Kultzentralisation hat sich jedenfalls mit der reflektierten Monolatrie verbinden und etablieren können, so dass in der Folgezeit der Kult außerhalb des Jerusalemer Zentralheiligtums tatsächlich verpönt war – wenn auch bereits Hiskijas Sohn und Nachfolger Manasse die Kultzentralisation seines Vaters wieder rückgängig machte und erst Joschija den Kult wieder am Jerusalemer Tempel zentralisierte. Dennoch bringt die Kultzentralisation – anders als die JHWH-Monolatrie – von ihrem Ursprung her keine Anschauung zum Ausdruck, die ein *Proprium* israelitischer Theologie verkörpert.

## II.

Bis hierher wurden drei entwicklungsgeschichtliche Stadien der vorexilischen israelitischen Religion vorgestellt, die nachfolgend schematisch und in Stichworten wiedergegeben werden:

- 750 (EfrG): Kampf für JHWH-Monolatrie.
- 700 (HisG, Ur-Dtn): Kampf für JHWH-Monolatrie und Kultzentralisation; der nicht-zentralisierte Kult gilt hier noch als jahwistisch.<sup>18</sup>
- 620 (JoschG): Kampf für JHWH-Monolatrie und Kultzentralisation; der nicht-zentralisierte Kult gilt hier inzwischen als idolatrisch.

Wenn ich in die Mitte des 8. Jahrhunderts den Beginn des Kampfes für die JHWH-Monolatrie ansetze, so heißt dies nicht, dass ich die gesamte Zeit davor für polylatrisch halte – zumindest nicht auf der Volksebene der Religiosität. Ich sehe stattdessen eine andere theologiegeschichtliche Entwicklung.

<sup>16</sup> G. Braulik, Das Buch Deuteronomium, in: E. Zenger [u.a.], Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart [u.a.] 2008, 136–155, 143. Vgl. dazu H. H. Rowley, Hezekiah's Reform and Rebellion, in: BJRL 44 (1962), 395–431, hier: 425–430; B. Halpern, Jerusalem and the Lineages in the Seventh Century BCE. Kinship and the Rise of Individual Moral Liability, in: Law and Ideology in Monarchic Israel, herausgegeben von H. H. Rowley und D. W. Hobson, Sheffield 1991, 11–107, 18–77.

<sup>17</sup> Nach Ansicht von W. E. Claburn, The Fiscal Basis of Josiah's Reforms, in: JBL 92 (1973), 11–22, beispielsweise, der sich allerdings auf Joschija bezieht, verfolgt dieser mit seiner Kultzentralisation das Ziel, einen größeren Teil der Steuern in die Hauptstadt Jerusalem zu leiten und auf diese Weise die Zentralmacht, also sein Königtum, zu stärken.

<sup>18</sup> Einer solchen entwicklungsgeschichtlichen Konzeption, der zufolge erst in joschijanischer Zeit die Kulthöhen als Fremdgötterkultstätten verurteilt werden, scheint Hoseas Kultkritik entgegenzustehen. Doch Hosea bildet hier eine Besonderheit, denn er unterscheidet nicht zwischen zulässigen (jahwistischen) und nicht zulässigen (idolatrischen) Kultstätten, sondern verurteilt jegliche Kultstätten, jede Kultausübung und jegliche kulturellen Institutionen wie alle politischen Institutionen und jegliches politische Handeln grundsätzlich als idolatrisch; vgl. dazu A. Moenikes, The Rejection of Cult and Politics by Hosea, in: Henoah 19 (1997), 3–15.

Ich wende mich zunächst der Frühzeit Israels bis zur Herrschaft Salomos zu. In dieser Zeit galt auf Volksebene JHWH als der eine Rettergott Israels, was natürlich eine Polylatrie auf der lokalen und der Familienebene der israelitischen Religion nicht ausschließt – ich halte sie im Gegenteil für wahrscheinlich.<sup>19</sup> Auf Volksebene jedoch galt JHWH als der eine Gott Israels. Literarische Beispiele für diese Monolatrie sind das Debora-Lied in Ri 5\* und eine frühe Fassung der Exoduserzählung, die traditionell der in salomonischer Zeit entstandenen jahwistischen Pentateuchquelle (J) zugeschrieben wird beziehungsweise wurde.

Nun ist die Frage nach der Datierung, dem literarischen Umfang und überhaupt der Existenz dieser Pentateuchquelle bekanntlich sehr umstritten; insbesondere wird die klassische salomonische Datierung der J heute nur noch von einer kleinen Minderheit vertreten. Ähnliches gilt für die Datierung des Debora-Liedes in die vorstaatliche Zeit. Nun kann im Rahmen dieses Beitrags die Datierung der J und des Debora-Liedes nicht diskutiert werden. Für das Thema der theologiegeschichtlichen Entwicklung ist aber durchaus interessant, dass als Hauptargument gegen eine Frühdatierung beider Werke meist deren monolatrische Theologie angeführt wird. Heute werden die Anfänge der JHWH-Monolatrie bekanntlich meist nicht mehr in die Frühzeit Israels angesetzt, sondern erst Hosea zugeschrieben und in die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts datiert. Hauptsächlich aus diesem Grund werden dann monolatrische Werke wie eben auch die J und das Debora-Lied ebenfalls spät, d.h. frühestens in die Mitte des 8. Jahrhunderts, angesetzt.<sup>20</sup> Entgegen dieser Auffassung möchte ich eine Differenzierung der Monolatrie vorschlagen. Es ist zu unterscheiden zwischen zwei Typen von Monolatrie.

Der erste Typ wird durch monolatrische Texte repräsentiert, nämlich das Debora-Lied und die frühe, „jahwistische“ Version der Exoduserzählung, die offensichtlich die reale Praxis einer JHWH-Monolatrie als gegeben voraussetzen und eine Polylatrie auf Volksebene gar nicht kennen. Dies ist erkennbar daran, dass diese literarischen Werke Götter neben JHWH gar nicht thematisieren und den Kult dieser Götter nicht bekämpfen und verurteilen. Diese Form der alleinigen Verehrung JHWHs lässt sich gut als „unreflektiert“ charakterisieren. Bereits in einem Aufsatz von 1985<sup>21</sup> hat Frank-

<sup>19</sup> Vgl. dazu *Moenikes*, Überlegungen, 111.121 (Lit.).

<sup>20</sup> Dabei wird nicht zwischen der Volksebene und der lokalen und Familienebene der Religiosität unterschieden. Vgl. z.B. *E. Zenger*, Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung, in: *Ders. [u.a.]*, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart [u.a.] 2008, 74–123, hier: 97: „Die in J vorausgesetzte Monolatrie (Alleinverehrung JHWHs) [ist] angesichts der neueren Monotheismuskonstruktion kaum noch in der für J ... traditionell vorgeschlagenen Epoche plausibel.“ Vgl. auch: *Ders.*, Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz, in: *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, herausgegeben von *T. Söding*, Freiburg i.Br. 2003, 9–52, hier: besonders 11.

<sup>21</sup> *E.-L. Hossfeld*, Einheit und Einzigkeit Gottes im frühen Jahwismus, in: *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie* (Festschrift für *W. Breuning*; herausgegeben von *M. Böhnke* und *H. Heinz*), Düsseldorf 1985, 57–74.

Lothar Hossfeld darauf aufmerksam gemacht, dass in der jahwistischen Exoduserzählung JHWH als Hauptakteur in Auseinandersetzung mit dem Pharaon steht, aber die ägyptischen Götter keine Rolle spielen:

Obwohl gerade der Kampf Jahwes mit Ägypten Anlaß zur Polemik gegen die Götter Ägyptens gegeben hätte, fehlt sie beim Jahwisten völlig.<sup>22</sup>

In der jahwistischen Exoduserzählung spielen also Götter neben JHWH keine Rolle, sie treten nicht als – unterlegene – Konkurrenten JHWHs auf, ihre Verehrung wird nicht verboten oder verurteilt; sie werden nicht einmal erwähnt. Gleiches gilt für das Debora-Lied.

Der zweite Typ von Monolatrie zeichnet sich dadurch aus, dass er für die ausschließliche Verehrung JHWHs kämpft, indem er diese einfordert, den Kult anderer Götter verurteilt oder auch JHWH vorstellt als einen Gott, der den Göttern der Feindvölker überlegen ist. Das EfrG leitet diesen Kampf für die ausschließliche Verehrung JHWHs ein, wie im redaktionellen Rahmenwerk des EfrG, im oben angesprochenen Richterschema, zu sehen ist. Kurze Zeit nach dem EfrG verlangt Hosea die ausschließliche Verehrung JHWHs, nach ihm fordert dies die sogenannte Jehowistische Pentateuchquelle (JE). Frank-Lothar Hossfeld hat in besagtem Aufsatz herausgestellt, dass in der Exoduserzählung erst die jehowistische Bearbeitung der jahwistischen Grunderzählung die Götter neben JHWH thematisiert. So hat die jehowistische Redaktion eine Kette von Unvergleichlichkeitsaussagen (Ex 5,2 → 8,6b; 18,11a) eingefügt, in der JHWH als Gott dargestellt wird, der allen anderen Göttern überlegen ist.<sup>23</sup> Weitere Beispiele jehowistischer Theologie sind die sogenannte Erzählung vom Goldenen Kalb in Ex 32 und der sogenannte kultische Dekalog in Ex 34.

Der geschichtliche Hintergrund des vom EfrG eingeleiteten Kampfes für die ausschließliche Verehrung JHWHs ist offensichtlich eine Zeit, in der neben JHWH auch andere Götter als Volksgötter verehrt werden. Gegen diese Polyatrie wendet sich die Monolatrie des EfrG und späterer Werke (Hosea, JE u.a.<sup>24</sup>). Dieser Typ der JHWH-Alleinverehrung lässt sich gut als „reflektiert“ charakterisieren. Diese reflektierte Monolatrie, die Verurteilung der Verehrung anderer Götter neben JHWH und der Kampf für die ausschließliche Verehrung JHWHs, repräsentiert tatsächlich ein relativ spätes theologisches Stadium.

Kehren wir zurück zur unreflektierten Monolatrie des Debora-Liedes und der frühen Fassung der Exoduserzählung, die traditionell der salomonischen J zugeschrieben wird. Diese beiden Werke repräsentieren, was die Frage nach Monolatrie beziehungsweise Polyatrie betrifft, aus meiner Sicht

<sup>22</sup> Hossfeld, Einheit und Einzigkeit Gottes, 67.

<sup>23</sup> Vgl. dazu Hossfeld, Einheit und Einzigkeit Gottes, 67.

<sup>24</sup> Zur geschichtlichen Entwicklung der reflektierten Monolatrie unter dem Aspekt der monolatriischen Intoleranz vgl. A. Moenikes, Monotheismus – Quelle der Intoleranz? Das Alte Testament als Ausgangspunkt, in: JRPäd 25 (2009), 49–62.

das erste Stadium der israelitischen Theologiegeschichte. Ein weiteres Stadium in der Religionsgeschichte Israels bildet Salomos Einführung des Kultes der Götter der kanaanäischen Bevölkerungsanteile und der von David unterworfenen Völker in den israelitischen Staatskult. Davon zeugt 1 Kön 11, 1–8, ein tendenzieller Text mit theologischen Wertungen, hinter denen jedoch historische Ereignisse erkennbar sind. Hier einige Textauszüge:

- 1 Und König Salomo liebte viele ausländische Frauen  
und die (neben der) Tochter des Pharao:  
Moabiterinnen, Ammoniterinnen, Edomiterinnen,  
Sidonierinnen, Hetiterinnen,  
...
- 4 Und es geschah, als Salomo alt wurde,  
wandten seine Frauen sein Herz anderen Göttern zu.
- 5 So lief Salomo der Astarte, der Göttin der Sidonier,  
und Milkom, dem Scheusal der Ammoniter, nach.  
...
- 7 Damals baute Salomo eine Höhe für Kemoš, das Scheusal der Moabiter,  
auf dem Berg gegenüber von Jerusalem,  
und für Molech, das Scheusal der Ammoniter.
- 8 Und dies machte er für alle seine ausländischen Frauen.

Diese Textauszüge, besonders die Baunotizen in V. 7, lassen erkennen, dass Salomo den israelitischen Staatskult für die nichtisraelitischen Bevölkerungselemente geöffnet und deren Kult eingeführt hat, darunter, wie aus V. 1 hervorgeht, den Kult der Moabiter, Ammoniter und Edomiter, kleine Völker, die David unterworfen und seinem Reich einverleibt hatte, wie aus 2 Sam 8, 2.11–14 hervorgeht. Offensichtlich verfolgte Salomo mit dieser Kultpolitik das Ziel, diese fremden Bevölkerungsanteile besser in sein Reich einzubinden und zu integrieren<sup>25</sup> und auf diese Weise besser zu kontrollieren – ein Zweck, dem sicher auch die Heiratsdiplomatie Salomos diene.

In der Mitte des 8. Jahrhunderts dann leitete das EfrG die Rückbesinnung auf JHWH als den alleinigen Rettergott Israels und den Kampf gegen die Verehrung anderer Götter neben JHWH als Volksgötter ein. Die unreflektierte Monolatrie der Frühzeit, die eine reale monolatratische Praxis als gegeben voraussetzt und eine Polyatrie (auf der Volksebene der Religiosität) nicht kennt, wird nun zur reflektierten Monolatrie, einer Monolatrie, die sich mit polylatrischem Staatskult konfrontiert sieht und sich gegen diesen wendet.

<sup>25</sup> Vgl. *N. Lohfink*, Zur Geschichte der Diskussion über den Monotheismus im Alten Israel, in: Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel, herausgegeben von *E. Haag*, Freiburg i.Br. [u.a.] 1985, 9–25, hier: 25.

In der weiteren Geschichte der Monolatrie wurde nach und nach die Religiosität der lokalen und der Familienebene nivelliert beziehungsweise in die Volksebene aufgehoben, das heißt: Die Funktionen und Kompetenzen der lokalen und der Familiengottheiten wurden im Laufe der Zeit entweder auf JHWH übertragen oder aus dem Kult verdrängt<sup>26</sup>, so dass JHWH, der seit der Exilszeit als einziger existierender Gott aller Völker und Menschen vorgestellt wird, zu dem einzigen Gott in der alle persönlichen und gesellschaftlichen Ebenen umfassenden Religiosität wird.

### III.

Die in diesem Beitrag vorgeschlagene theologiegeschichtliche Rekonstruktion der altisraelitischen Religion basiert auf literaturgeschichtlichen Thesen besonders zum Komplex Dtn – 2 Kön. Meines Erachtens besitzt die hier skizzierte theologiegeschichtliche Entwicklung jedoch Kohärenz und Plausibilität auch jenseits ihrer literaturgeschichtlichen Fundierung. So ist gut nachvollziehbar, wenn in den Anfängen der Kultzentralisation der nicht zentralisierte Kult und die jahwistischen Höhenheiligtümer nicht gleich als idolatrisch verstanden wurden, sondern zunächst noch als jahwistisch galten, und erst im Verlauf der weiteren theologiegeschichtlichen Entwicklung eine Verschärfung der Kultzentralisationstheologie in Form einer idolatrischen Sicht der Höhenheiligtümer aufkommt. Ähnliches gilt für die Frage nach der alleinigen Verehrung JHWHs: Nur die bereits für die konstituierende Frühzeit Israels angenommene JHWH-Monolatrie – auf der Volksebene der Religiosität – erklärt m.E. das Proprium biblischer Theologie und des biblischen Gottes als Befreier Israels aus Unterdrückung und Sklaverei, der als solcher im Widerspruch und im Gegensatz zu den Göttern anderer Völker der Umwelt Israels steht. Mit der Etablierung des Königtums, einer gemeinorientalischen und dem ursprünglichen Israel fremden Institution, haben auch gemeinorientalische Elemente wie vor allem die altorientalische Königstheologie und die Verehrung von Göttern neben dem Befreiergott JHWH in die israelitische Religion Eingang gefunden; sie konnten jedoch das Proprium ursprünglicher israelitischer Theologie nicht verdrängen. Eine ursprüngliche Polylatrie, eine Polylatrie bereits in der konstituierenden Frühzeit Israels, kann dieses Proprium m.E. nicht erklären, kann nicht erklären, dass seit dem 8. Jahrhundert immer wieder ein Gegensatz zwischen der Verehrung JHWHs und der Verehrung anderer Götter formuliert wird (reflektierte Monolatrie), kann ebenso weitere damit zusammenhängende Propria der alttestamentlichen Theologie nicht erklären, besonders

---

<sup>26</sup> Vgl. dazu *M. S. Smith*, When the Heavens Darkened. Yahweh, El, and the Divine Astral Family in Iron Age II Judah, in: *Symbiosis, Symbolism and the Power of the Past*, herausgegeben von *W. G. Dever* und *S. Gitlin*, Winona Lake/Ind. 2003, 265–277; *M. Köckert*, Wandlungen Gottes im antiken Israel, in: *BThZ* 22 (2005), 3–36; u.a.

deren egalitäre Ausrichtung<sup>27</sup> bis hin zur Formulierung der Gottebenbildlichkeit des Menschen statt des Königs durch die Priesterschrift.<sup>28</sup>

\* \* \*

### Zusammenfassung

Nachdem in Israels frühester Zeit JHWH zunächst als der eine Rettergott Israels verehrt worden war (auf der Ebene des Gesamtvolkes), Salomo aber dann die Verehrung der Götter anderer Völker in den israelitischen Staatskult eingeführt hatte, leitete das Efraimitische Geschichtswerk noch kurze Zeit vor Hosea die Rückbesinnung auf JHWH als den einen Rettergott Israels und damit den Kampf für die ausschließliche Verehrung JHWHs ein. Um 700 vC wurde diese JHWH-Monolatrie vom Ur-Deuteronomium und dem Hiskijanischen Geschichtswerk um die Forderung nach der – von Hiskija eingeführten – Ausübung des (Opfer-)Kultes ausschließlich an dem einen Ort (dem Jerusalemer Tempel) ergänzt. Während in diesem hiskijanischen Anfangsstadium der Kultzentralisation der Kult außerhalb des Jerusalemer Tempels noch als jahwistisch galt, wurde er weitere 80 Jahre später im Zusammenhang mit der erneuten Kultzentralisationsmaßnahme Joschijas im Joschijanischen Geschichtswerk als idolatrisch gewertet.

<sup>27</sup> Dazu vgl. *Moenikes*, Der sozial-egalitäre Impetus; *ders.*, Gottesbeziehung. Zum Proprium alttestamentlicher Theologie, in: ThGl 99 (2009), 63–73.

<sup>28</sup> Ich danke N. Lohfink für die kritische Lektüre des Manuskripts.