

# Der biblische Monotheismus zwischen Bestreitung und Re-Vision

## Christlich-alttestamentliche Perspektiven

Marie-Theres Wacker

Seit etwa drei Jahrzehnten führt die alttestamentliche Wissenschaft eine Debatte um den biblischen Monotheismus, seine Entstehung und seine Folgen. Dabei ist das Thema als solches nicht neu: Bereits Mitte des 19. Jahrhunderts wurde das Konzept des „ethisch-prophetischen Monotheismus“ geprägt, mit dem man den Gottesglauben im Alten Israel als einen Entwicklungsprozess von einer ethnisch zu einer ethisch geprägten Religion zu fassen suchte und ihn in eine Gesamtschau der vernunftgeleiteten religiösen Evolution einbettete. Neu aber ist in vielerlei Hinsicht der gegenwärtige hermeneutische Rahmen, und neu sind auch die entstehenden Bilder einer Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels sowie der Profilierung zentraler biblischer Texte und Traditionen. Damit, so soll im Folgenden gezeigt werden, folgt die alttestamentliche Wissenschaft nicht nur ihrer immanenten Forschungslogik, sondern reagiert auch in ihrer Weise auf aktuelle Bestreitungen des biblisch grundgelegten Monotheismus als einer zukunftsfähigen religiös-theologischen Option.

## Ein Diskurs wird pluriform

Während das Konzept des „ethischen Monotheismus“ in der liberalen protestantischen Exegese Westeuropas entwickelt wurde, haben sich in der Monotheismusdebatte seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts neue *Stimmen* zu Wort gemeldet. Im katholischen Bereich hat das II. Vaticanum die Bibelwissenschaft aus dem Diktat einer neuscholastischen Dogmatik entlassen und ihr allererst den Anschluss an die Methoden und Fragestellungen der protestantischen historisch-kritischen Exegese ermöglicht. Einige der kreativsten Beiträge zur neueren exegetischen Monotheismuskonzeption stammen von katholischen Exegeten.<sup>1</sup> Neben westeuropäischen und nordamerikanisch-christlichen Stimmen kommen in jüngerer Zeit auch jüdische Bibelwissenschaftler aus Nordamerika und Archäologen aus Israel hinzu.<sup>2</sup> Zudem wurde der genderneutrale Mainstream der Wissenschaft aus feministischer bzw. gendersensibler Perspektive differenziert.<sup>3</sup> Gemeinsam ist diesen neuen Stimmen, dass sie die religions- und zeitgeschicht-

lichen Voraussetzungen der älteren religionsgeschichtlichen Forschung, aber auch der darauf reagierenden biblisch-heilsgeschichtlichen Ansätze einer kritischen Revision unterziehen. Neue *Paradigmen* sind inzwischen entstanden, so insbesondere ein Bild der sogenannten „Landnahme“, in dem das frühe Israel nicht als eine von außen in das Land eingewanderte Gruppe gesehen wird, sondern als ein „Volk des Landes“, das von einer seminomadischen zu einer sesshaften Lebensweise übergegangen ist.<sup>4</sup> Die Anfänge Israels liegen demnach im Land selbst, und die Religion Israels kann nicht in reiner Opposition gegen die Religion „Kanaans“ gezeichnet werden, sondern in Kontinuität und Diskontinuität dazu zugleich.

Die neuen Paradigmen sind verknüpft mit der Weiterentwicklung und Ausdifferenzierung der *Methoden* der historisch-exegetischen Forschung. Zu nennen ist besonders die Ikonographie, die die Bedeutung der zahllosen Siegel und Amulette, Statuetten und anderen Bildträger aus dem Raum des Alten Israel systematisch erschließt und für die Rekonstruktion einer Religionsgeschichte, die nicht von den biblischen Texten abhängt, fruchtbar macht.<sup>5</sup> Gleichzeitig entwickelten sich neue Formen einer literaturwissenschaftlichen Exegese, die konsequent den biblischen Text mit seinen Strukturen ins Zentrum stellen und das Verhältnis zwischen dem Text selbst, den historischen Kontexten seiner Entstehung und den Kontexten seiner jeweiligen Rezeption differenziert analysieren. Nicht zuletzt dadurch geriet die *Datierung* der alttestamentlichen Literatur neu in Bewegung. Gegenüber der durch die klassische Formgeschichte abgestützten Tendenz, theologisch gewichtigen biblischen Traditionen ein hohes Alter zuzuschreiben, setzte sich zunehmend ein Trend zur Datierung in jüngere Epochen der Geschichte Israels durch. Insbesondere hält man den Dekalog gegenwärtig eher für eine nachträgliche Zusammenfassung von noch bis weit in die Königszeit hinein umstrittenen Positionen, und nicht mehr für einen bis in die vorstaatliche Zeit zurückreichenden normativen Text. In der Prophetenforschung ist die Sicherheit, von den Prophetenbüchern auf die großen prophetischen Einzelgestalten des 8. bis 6. Jh. v. Chr. und ihre Impulse zu einer religiösen Reform im vorexilischen Israel zurückschließen zu können, einer vorsichtigen Skepsis gewichen, sieht man doch gegenwärtig in den Prophetenschriften vor allem die kunstvolle Gesamtkomposition, hinter der das historische Profil der prophetischen Einzelpersonlichkeit nur noch schwer greifbar erscheint.

Die skizzierten disziplininternen Verschiebungen treffen auf neue *theologische* Voraussetzungen. Die christliche Theologie nach der Shoah ist sensibler geworden gegenüber ihren eigenen antijüdischen Vorurteilen, auch bei den vermeintlich „objektiven“ Rekonstruktionen der Geschichte Israels. Von hierher erwächst der christlichen alttestamentlichen Wissenschaft eine größere Behutsamkeit im Umgang mit dem gemeinsamen monotheistischen Erbe. Dazu kommt die christliche Öffnung hin zu einem Dialog mit den Weltreligionen, insbesondere mit Judentum und Islam als den monotheistischen „Nachbarreligionen“. Auf der anderen Seite bringen kontextuelle Theologien, wie sie in allen Teilen der Welt entstehen, die spezifischen Probleme, aber auch die spezifischen symbolischen

Ressourcen einer bestimmten Region in die Theologie ein und öffnen gleichzeitig die Augen für die historische Konstante des westlichen Kolonialismus mit seinen vielfältigen ökonomischen, ökologischen, sozialen und kulturellen Auswirkungen gerade auch im Raum der christlichen Kirchen. Der biblische Monotheismus ist hineingezogen in diese kritischen Revisionen; er steht unter dem Verdacht, mit seiner Logik des Einen keinen Raum für Vielfalt zu lassen. Besonders eindringlich wird die Warnung ausgesprochen, dass die Sprache der Gewalt, wie sie in vielen, allzu vielen Texten der Bibel anzutreffen ist, „semantisches Dynamit“<sup>6</sup> sei, ein gefährliches Potential, das religiös motivierter Gewalt im Namen des einen Gottes wieder und wieder Nahrung geben könne.

Wie lassen sich auf diesem Hintergrund Entstehung und Konturen des biblischen Monotheismus beschreiben und deuten?

## Soteriologische Monolatrie und „Vasallentreue“

Das sogenannte Erste Gebot des Dekalogs lautet in traditioneller Übersetzung (Ex 20,2/Dtn 5,6):

„Du sollst neben mir keine anderen Götter haben“.

Es ergeht in der Erzählung des Buches Exodus an das Volk Israel, das aus Ägypten entronnen ist und nun am Fuß des Berges Sinai steht. Verfolgt man den Erzählverlauf von hier aus rückwärts in die Bücher Exodus und Genesis hinein, so ist deutlich, dass für die biblischen Erzähler der Gott, der sich am Sinai offenbart, kein anderer ist als der Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat (Gen 1).

Dennoch kann die Formulierung des Ersten Gebots weder religionsgeschichtlich noch theologisch angemessen erfasst werden, wenn man sie als Ausdruck des biblischen „Monotheismus“ begreift und damit einen Begriff benutzt, der klassisch-theologisch bestimmt ist durch die Lehre von der Existenz des einen und einzi-

gen, personalen, welttranszendenten Gottes. Das Erste Gebot behauptet ja nicht die Existenz nur eines einzigen Gottes, sondern verlangt die kultische *Alleinverehrung* JHWs, wie wenige Verse später auch explizit ausgesprochen (vgl. Ex 20,5/Dtn 5,9). Es formuliert also keine *philosophische Einsicht*, sondern fordert

### Die Autorin

Marie-Theres Wacker, geb. 1952, ist Professorin für Altes Testament und Theologische Frauenforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Ihre Forschungen widmen sich in den letzten Jahren Problemen des biblischen Monotheismus und des hellenistischen Judentums sowie Gender-Fragen in den monotheistischen Religionen. Veröffentlichungen u.a.: *Von Göttinnen, Göttern und dem einzigen Gott. Studien zum biblischen Monotheismus aus feministisch-theologischer Sicht* (Münster 2004); *Ester. Jüdin – Königin – Retterin* (Stuttgart 2006); *Kompendium Feministische Bibelauslegung* (hg. zus. mit L. Schottroff, Gütersloh 2007). Für *CONCILIUM* gab Marie-Theres Wacker zuletzt das Heft 4/2008 über „Die vielen Gesichter Marias“ mit heraus. Anschrift: Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Exegese des Alten Testaments, Johannisstraße 8–10, 48143 Münster. E-Mail: wacker.mth@uni-muenster.de. Homepage: <http://egora.uni-muenster.de/fb2/exegeseat/aktuelles.shtml>.

*praktisches Tun.* Es *bestreitet* den Polytheismus nicht, sondern setzt ihn geradezu voraus und *beschränkt* ihn nur für den Binnenraum Israels.<sup>7</sup> Die Forderung des Ersten Gebots kann deshalb religionsgeschichtlich treffender als Forderung der JHWH-Monolatrie, der Alleinverehrung JHWHs in Israel bezeichnet werden. Nach den Rekonstruktionen der neueren exegetischen Monotheismus-Forschung dürfte die Alleinverehrung JHWHs in spätvorexilischer Zeit im Südreich Juda, das auf den Untergang des Nordreiches (722 v. Chr.) bereits zurückschaut und selbst Vasallenstaat Assurs war, an Bedeutung gewonnen haben. Unter dem Reformkönig Joschija (ausgehendes 7. Jh. v. Chr.) wurde sie explizit zur kulturellen Norm erhoben. Wahrscheinlich gingen dieser religionspolitischen Maßnahme Impulse von prophetischen Gruppen voraus, die eine Alleinverehrung des Gottes Israels aus unterschiedlichen Gründen und in unterschiedlichen Kontexten durchzusetzen versuchten. Sie konnten dabei sicherlich an eine selbstverständliche Akzeptanz JHWHs auf allen Ebenen der religiösen Praxis, angefangen vom Tempelkult der Hauptstadt über die dörflichen Heiligtümer bis hin zur Religiosität der Familien anknüpfen. Diese traditionelle JHWH-Verehrung aber war nicht durchgehend, nicht überall und nicht von ihren Anfängen an monolatrisch. So etwa wurde JHWH nach Ausweis verschiedener Inschriften<sup>8</sup>, aber auch biblischer Texte (vgl. 2 Kön 21,1-7) zumindest zeitweise zusammen mit einer göttlichen Partnerin verehrt, und zwar gerade auch im königlichen Tempel. Die sogenannten *pillar figurines*, wie sie zu Hunderten in Häusern und Gräbern der späteren Königszeit gefunden wurden, dürften ebenfalls auf den Kult einer weiblichen Gottheit, hier im Raum der Familie, verweisen.

Der prophetisch inspirierte und unter Joschija religionspolitisch umgesetzte Übergang von einer traditionellen, unpolemischen, streckenweise wohl auch monolatrischen JHWH-Verehrung zu einer explizit andere Kulte ausschließenden – und in diesem Sinne polemischen – Alleinverehrung JHWHs markiert deshalb einen entscheidenden Sprung in der Religionsgeschichte Israels. Er ist nach Ausweis biblischer Texte, insbesondere dem Buch Deuteronomium, mit der Übernahme einer Sprach- und Denkform verbunden, die das Verhältnis Gottes zu Israel nach Analogie assyrischer Vasallenverträge konzipiert. Solange Israel den Vertrag einhält und darin seine Liebe = Bundestreue erweist, empfängt es den Segen Gottes; bricht es aber den Vertrag, zieht es die Flüche, die an den Vertrag gebunden sind, auf sich herab (vgl. Dtn 28,1-14.15-68 und die gesamte Struktur von Dtn 5-28).

An dieser Stelle ist noch einmal auf den Dekalog zurückzukommen, der im Buch Deuteronomium gleichsam die Präambel des Vertrags bildet:

Die Eingangsvverse des Dekalogs lauten, präziser übersetzt (Dtn 5,6-7/ Ex 20,2-3):

*„Ich (bin) JHWH Dein Gott,  
der Dich herausgeführt hat aus dem Land Ägypten,  
aus dem Haus der Sklaverei.*

*Nicht wird es für dich geben andere Götter wider mein Angesicht.“*

Der Dekalog beginnt nicht mit „Geboten“ oder „Verboten“, sondern mit einer Selbstidentifikation JHWHs als desjenigen Gottes, der sich als Gott Israels betrachtet und dieses Volk aus einer politisch unwürdigen, demütigenden, ungerechten Situation herausgeholt hat. Israel soll nicht Sklave sein; dafür steht sein Gott ein. Das grundlegende Gottesbekenntnis Israels ist ein eminent politisches, hat zu tun mit Selbstbestimmungsrechten eines Volkes und der Ablehnung von Kolonialismus. Auch die sich anschließenden Weisungen an Israel sind nicht als Verbot formuliert, sondern als negierter Indikativ („du wirst nicht ...“). Darin drückt sich die Erwartung aus, dass Israel nach der erfahrenen Befreiungstat Gottes gar nicht mehr anders kann als den Weisungen dieses Gottes entsprechen. Vor allem anderen bedeutet dies eine ausschließliche Bindung an denjenigen Gott, der dem Sklavendasein Israels ein Ende gesetzt hat. Andere Götter duldet der Gott Israels nicht; sie sind „wider sein Angesicht“ gerichtet.

Im Blick auf die Verbindung zwischen Erstem Gebot und Selbstvorstellung JHWHs wird noch einmal anders deutlich, dass die Kategorie des „Monotheismus“ hier zu ungenau ist<sup>9</sup>, wird ja nicht, wie nach der klassischen theologischen Begriffsbestimmung zu erwarten, die Schöpfermacht Gottes als Bezugspunkt genannt, sondern die Herausführung Israels aus Ägypten. Aber auch die religionsgeschichtliche Kategorie der Monolatrie umfasst nur einen Teilaspekt des hier Ausgesagten, da sie sich nur auf die kultische Praxis bezieht und die in der Selbstvorstellung gegebene theologische Motivation für eine Alleinverehrung JHWHs ausblendet. Man könnte deshalb genauerhin von einer soteriologisch begründeten, auf den Binnenraum Israels konzentrierten und gegenüber anderen Gottheiten unduldsamen Monolatrie sprechen, die sich am Anfang des Dekalogs ausspricht.

Gerade dann aber wird ein Paradoxon sichtbar: Auf der einen Seite bekennt der Dekalog den Gott Israels als Befreier aus der Sklaverei, auf der anderen Seite überträgt er als Präambel eines „Vasallitätsvertrags“ das Muster der neuassyrischen Unterwerfungspolitik auf das Verhältnis zwischen Israel und seinem Gott. Zwar war diese „Transposition des assyrischen Despotismus auf Gott“ ein „Akt der Befreiung, der Israel unabhängig gemacht hat von äußeren Despoten“<sup>10</sup>. Andererseits aber erhält damit der Gott Israels selbst die Züge eines Despoten, der von seinen Untergebenen unbedingten Gehorsam erwartet und Zuwiderhandlungen gnadenlos verfolgt – eine Gottesvorstellung, die auch im Christentum Wurzeln gefasst hat und nach wie vor tief verankert ist.

## Soteriologischer Monotheismus und die Bestreitung göttlicher Mächte

Anders ist dies im sogenannten „deuterojesajanischen“ Textbereich Jes 40–55.<sup>11</sup>

*20 Versammelt euch, kommt herbei, tretet alle herzu, die ihr aus den Völkern entronnen seid. Keine Erkenntnis haben die, die hölzerne Götterbilder umhertragen und die, die einen Gott anbeten, der niemanden rettet.*

- 21 *Macht es bekannt, bringt es vor, berätet euch untereinander: Wer hat das alles seit Langem verkündet und längst im Voraus angesagt? War es nicht ich, JHWH? Es gibt keinen Gott außer mir; außer mir gibt es keinen gerechten und rettenden Gott.*
- 22 *Wendet euch mir zu, und lasst euch erretten, ihr von den Enden der Erde; denn ich bin Gott, und sonst niemand.*
- 23 *Ich habe bei mir selbst geschworen, und aus meinem Mund ist Gerechtigkeit hervorgegangen, es ist ein unwiderrufliches Wort: Vor mir wird jedes Knie sich beugen, und jede Zunge wird bei mir schwören:*
- 24 *Nur bei JHWH – sagt man von mir – gibt es gerechte Taten und Schutz.*  
(Jes 45,20-24a)

In diesem Textabschnitt erscheint gleich dreimal die Behauptung, es gebe keinen Gott außer dem Gott Israels (v. 21 zweimal; v. 22), wird also offenbar die Existenz anderer Gottheiten bestritten.<sup>12</sup> Deshalb spricht man in der neueren exegetischen Monotheismusforschung in Bezug auf die deuterocesajanischen Texte vom Durchbruch des Monotheismus oder von einem „theoretischen“ bzw. „reflektierten Monotheismus“<sup>13</sup>. In der Tat geht der Horizont dieser Texte, die ab der ausgehenden Exilszeit und unter dem Eindruck des Zusammenbruchs des neubabylonischen Reiches entstanden sein dürften, weit über den des Dekaloganfangs hinaus. Die deuterocesajanischen Texte zeichnen den Gott Israels als Herrn des seinerzeit mächtigsten politischen Herrschers der Welt, des Perserkönigs Kyros (vgl. nur 45,1ff), umspannen also die Völkerwelt und steigern die Macht des Gottes Israels zu der eines himmlischen Großkönigs. Sie proklamieren den Gott Israels zugleich als den Weltenschöpfer, weiten seine Machtsphäre mithin auch kosmisch aus. Im oben zitierten Textausschnitt wird JHWH zudem als Herr über die Zeiten vorgestellt. Das entscheidende Kriterium seines Gottseins aber ist seine rettende Macht: Wer Götter anbetet, die nicht retten können, ist ein Dummkopf (v. 20); JHWH ist der einzige Gott, der retten kann (v. 21), und deshalb ergeht die Aufforderung, sich retten zu lassen (v. 22). Angesprochen ist in den deuterocesajanischen Texten vor allem Israel; angesprochen sein könnten auch in Jes 45,20–24 Israeliten und Israelitinnen in der Diaspora, denen ihr Gott sich als der einzige Rettergott in Erinnerung ruft. Die Formulierungen sind aber auch offen auf Menschen außerhalb von Israel, vielleicht sogar gezielt auf sie hin gesprochen<sup>14</sup>, und bedeuten dann eine Einladung an die Völker der Welt, sich der rettenden und die Welt in Gerechtigkeit erhaltenden Macht des Gottes Israels, des einen und einzigen Gottes, anzuvertrauen.<sup>15</sup>

Die deuterocesajanischen Formulierungen können demnach mit guten Gründen als „monotheistisch“ bezeichnet werden. Auch sie sind allerdings nicht „monotheistisch“ im philosophisch-neuzeitlichen Sinn der Konzentration auf die Existenz eines welttranszendenten Schöpfergottes. Sie sprechen sehr konkret von Gottes Wirken in der Geschichte und messen die Gottheit Gottes an seinem Rettungshandeln. Darüber hinaus aber geht es diesen biblischen Texten auch nicht um „bloße“ Existenz Gottes bzw. anderer Götter. Vielmehr verstehen sie die Nicht-Existenz anderer Gottheiten in Kategorien der Macht: Die anderen Götter

(oder die Götter der Anderen) sind ohnmächtig und in diesem Sinne inexistent. Insofern könnte man von einem „dynamischen soteriologischen Monotheismus“ in diesen Texten sprechen.

Die Rhetorik dieser Texte sieht diese anderen Gottheiten nicht, wie der Dekalog, als Provokation wider Gottes Angesicht, sondern distanziert sich spöttisch und im Bewusstsein der eigenen Überlegenheit von ihnen. Die Texte appellieren aber auch, so wenig ihnen die unvergleichliche Größe des einzigen Gottes zweifelhaft ist, an menschliche Einsicht (vgl. Jes 45,20f). Sie erwarten keine gehorsame Gefolgstreue und mobilisieren nicht die Angst vor Katastrophen, sondern setzen auf die Evidenz der Spuren Gottes in dieser Welt. Hier wäre theologisch das Tor geöffnet, jeder Kultur, ja jedem und jeder Einzelnen den Weg und die Weise zu überlassen, diese Spuren Gottes zu entdecken, in der Gewissheit, dass Gottes rettende Gerechtigkeit die Sprache aller Menschen spricht.

## Die integrative Kraft des Monotheismus

Den gegenwärtigen Rekonstruktionen der Religionsgeschichte Israels ist gemeinsam, dass sie von Transformationen der „Identität“ des Gottes Israels ausgehen. Die ältesten inschriftlich bezeugten Hinweise aus dem spätbronzezeitlichen Ägypten lassen vermuten, dass JHWH ursprünglich ein südpalästinischer Sturm- bzw. Wettergott war. Eine erste entscheidende Transformation erfährt diese Gottheit durch ihre Verbindung mit der Stadt Jerusalem und ihrem Tempel in der frühen Königszeit. Der Gott Davids und Salomos *verdrängt* die Gottheiten, die in Jerusalem verehrt wurden, nicht, sondern *integriert* ihre Funktionen und erhält insbesondere die Züge des Sonnengottes, dessen zentrales Charakteristikum die Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit ist. Dabei verändert sich die „Identität“ JHWHs erheblich. Ein solches Modell von Transformation durch Integration könnte Gesprächsperspektiven im Dialog der Religionen eröffnen.

Transformation und Integration konstatiert die alttestamentliche Wissenschaft aber auch für die sog. Zeit des Zweiten Tempels, in der das Bekenntnis zum einen und einzigen Gott bereits weite Bereiche des Kultes und der Frömmigkeit Israels erreicht haben dürfte. Mit diesem Bekenntnis hat sich beispielsweise die Vorstellung verbunden, dass Gott als Götterkönig von einem himmlischen Thronrat oder einem himmlischen Hofstaat umgeben ist. Die in manchen Psalmen und anderen hymnischen und erzählenden Stücken zu findende Rede von den „Göttersöhnen“ (vgl. Ps 29,1; 89,7; 82,6; Dtn 32,7-8; Gen 6,1-4) kann in dieses Konzept eines „monarchischen Monotheismus“ integriert werden. Im Übergang der hebräisch-biblischen Texte in den griechischen Sprach- und Denkraum wurden die „Göttersöhne“ zu „Engeln“, himmlischen Zwischenwesen als Vermittlern zwischen Gott und den Menschen. Hier zeigt sich, dass der biblische „Mono-Theismus“ keineswegs „mono-lithisch“ zu denken ist.

Eine andere Form der Integration neuer Züge in das Profil des Gottes Israels in nachexilischer Zeit ist die literarische Personifizierung der Weisheit als göttliche

Partnerin, die bei der Schöpfung der Welt anwesend ist (vgl. Spr 8,22ff). Auf diese Weise wird einerseits die gute Ordnung der Welt im Symbol einer weiblichen Gestalt ausgedrückt und wird andererseits die Faszination weiblicher Gottheiten in die Gottesvorstellung aufgenommen. Neben dieses über die Weisheitstradition vermittelte weibliche Element tritt vor allem in der prophetischen Tradition die Ausstattung JHWHs mit mütterlichen Zügen (vgl. bes. Jes 46,3f; 49,15; 66,13 und Hos 11).

Gegenüber der Vermutung in den Anfängen der feministischen Theologie, das Vorhandensein weiblicher Symbole in den Gottes-Vorstellungen einer religiösen Tradition habe unmittelbare positive Auswirkungen auf die politisch-gesellschaftlichen Orte von Frauen, ist nüchterner wohl von komplexeren Wechselwirkungen zwischen religiösen Symbolsystemen und gesellschaftlichen Verhältnissen auszugehen. Dennoch bleibt die Arbeit an den religiösen Symbolen notwendig: Wo, wie in der katholischen Tradition, die Analogiefähigkeit der Schöpfung für Aussagen über Gott festgehalten wird, ist auf der Analogiefähigkeit auch der weiblichen Wirklichkeit zu bestehen, und wo, wie in manchen Traditionen der Reformation, eher eine bilderkritische oder negative Theologie bevorzugt wird, wären ausnahmslos alle anthropomorphen Sprachbilder in der Rede von Gott, auch und gerade die zentralen biblischen Sprachbilder, die ja fast ausnahmslos der Symbolwelt des Männlichen entnommen sind, in eine solche „Bilderkritik“ einzubeziehen.<sup>16</sup>

## „Monotheismus“ und Gerechtigkeit

Die deuteronomisch-deuteronomistische Tradition hat die Alleinverehrung JHWHs mit dem Motiv des unduldsamen Eifers Gottes verbunden, der liebt, die ihn lieben, und heimsucht, die ihn hassen - so schon im Dekalog (vgl. Dtn 5,9-10). Kann man den Dekalog noch monolatrisch verstehen, so gehen andere Formulierungen auch in deuteronomisch-deuteronomistischen Schriften darüber hinaus und erinnern an den deuterocesajanischen „reflektierten“ Monotheismus, so etwa in der Erzählung über die assyrische Bedrohung unter König Hiskija (vgl. 2 Kön 19,14-19//Jes 37,15-20) und im sog. Tempelweihgebet Salomos (vgl. 1 Kön 8,60). In der großen Moserede von Dtn 4,1-40 erscheint das „verzehrende Feuer“ von Gottes Eifer (vgl. 4,24) als Kehrseite des „großen Feuers“, in dessen „Gestalt“ der bilderlos zu verehrende Gott, außer dem es keinen anderen gibt, erscheint (vgl. 4,32-39). Man wird also einem „reflektierten“ Monotheismus nicht ohne Weiteres ein höheres gewaltkritisches Potential zuschreiben können als einem monolatrischen Konzept.

Dass eine Gottesvorstellung, die mit dem „Eifer“ Gottes rechnet, von menschlichen „Eiferern“ aufgegriffen und in Gewalttaten - als Widerstand nach außen, aber auch als Bürgerkrieg nach innen - übersetzt werden kann, erzählen bereits die in griechischer Sprache verfassten frühjüdischen Makkabäerbücher.<sup>17</sup> Allerdings ist es wohl zu einfach, einen notwendigen Zusammenhang zwischen mono-



theistischen Glaubensanschauungen und Gewalthandlungen anzunehmen, geht es doch immer auch um komplexe Handlungsabläufe mit diversen Wirkfaktoren, die im konkreten Fall eine Entscheidung zur Gewalt begünstigen können.<sup>18</sup> Auch sollte das Beispiel der Makkabäerbücher nicht dazu verführen, religiös motivierte Gewalt als Problem auf das Judentum abzuschieben: Es war das entstehende Christentum, das den Kanon der Septuaginta und damit auch diese Schriften bewusst als seine Bibel übernahm, und es ist das Christentum, das in seiner Geschichte die Religion Christi oft genug mit Feuer und Schwert verbreitet und nach innen die „Ketzer“ mit aller Härte verfolgt hat.

Allerdings tut sicher auch eine Differenzierung in Begriff und Wahrnehmung von Gewalt not. In diesem Sinne sei abschließend an ein Kriterium erinnert, an dem die hebräische Bibel das Gottsein Gottes misst. Es wird prägnant entwickelt im 82. Psalm.<sup>19</sup>

- 1 *Gott steht in der Götterversammlung,  
inmitten der Götter hält er Gericht.*
- 2 *„Wie lange noch wollt ihr ungerecht regieren  
und den Frevlern Raum geben?*
- 3 *Schafft Recht dem Geringen und der Waise,  
dem Armen und dem Bedürftigen schafft Gerechtigkeit!*
- 4 *Befreit den Geringen und den Elenden,  
aus der Hand der Frevler reißt ihn heraus!“*
- 5 *Sie erkannten nicht, und sie sehen nicht ein,  
im Finstern bewegen sie sich,  
so geraten alle Grundfesten der Erde ins Wanken.*
- 6 *„Ich erkläre hiermit: Götter seid ihr zwar,  
und Söhne des Höchsten ihr allesamt.*
- 7 *Jedoch: wie ein Mensch werdet ihr sterben,  
und wie jeder der Fürsten werdet ihr fallen!“*
- 8 *Steh auf, Gott, regiere doch du die Erde,  
ja du, du sollst dein Erbe übernehmen unter allen Völkern.*

Unter religionsgeschichtlicher Perspektive fällt auf, dass das Szenario des Psalms polytheistisch wirkt: Von einer Götterversammlung ist die Rede, zu der die Söhne des höchsten Gottes zusammengetreten sind. Der Psalter als ganzer allerdings ist ein Buch, das sich in Lob, Klage, Bitte und Dank an den einen und einzigen Gott Israels wendet. Man wird davon ausgehen können, dass Texte wie Ps 82 in nachexilischer Zeit verstanden werden konnten im Sinne mythologisierender Rede, die sich des polytheistischen Sprachspiels bewusst bedient. In jedem Fall kann behauptet werden, dass Ps 82 Erfahrungen des bzw. mit dem Polytheismus in Israel verarbeitet.

Die Götterversammlung nach Ps 82 umfasst, so darf wohl gedeutet werden, die

Schutzgottheiten der Völker der Welt. Einer der Versammelten, mit *Elohim*/Gott bezeichnet, steht auf und hebt zu einer Rede an. Aus dem gesamten Kontext des Psalms heraus wird klar, dass damit der Gott Israels gemeint ist. Seine Rede ist eine Anklagerede - der Kreis der Götterversammlung ist transformiert in eine Gerichtsverhandlung. Das Besondere dieses Psalms besteht darin, dass nicht, wie häufig in Texten der hebräischen Bibel, Menschen zur Rechenschaft gezogen werden, sondern hier Gott gegen Gott aufsteht im Namen des Rechts. Und dieses Recht ist inhaltlich gefüllt: Es geht darum, denen, die ungerecht behandelt werden, zu ihrem Recht zu verhelfen, es geht genauerhin um den Rechtsbeistand für solche, denen die Fürsprecher fehlen, um Arme, die kein Geld haben, einen Rechtsbeistand zu bezahlen, oder um Waisen, denen der unmittelbare Schutz der Familie fehlt. Die angeklagten Göttersöhne halten diesem Maßstab nicht stand, sie dulden oder fördern sogar Gewalttaten an den Schwachen. Deshalb wird in eindrucksvoller kontrastiver Rhetorik das Urteil gesprochen: Göttersöhne, die nicht die Schwachen stützen, sondern sich auf die Seite der Gewalttäter stellen und ihnen Raum geben, werden sterblich wie Menschen; sie verlieren das ewige Leben, das sie als Götter auszeichnet. Der Gott, der hier das Urteil spricht, genügt als einziger dem Kriterium der Hilfe für die Schwachen; er ist darum der höchste und der einzige Gott, der, dem die Bezeichnung *Elohim* = Gott zukommt. Deshalb kann der letzte Psalmvers auch den Appell an ihn richten, er solle das gerechte Regiment über die gesamte Erde übernehmen.

Psalm 82 hat „monotheistische“ Dynamik: Der Gott Israels entlarvt die Götter der Völker als Nicht-Götter. Dies geschieht nicht in einem blutigen Götterkampf, sondern in der Form eines ordentlichen Gerichtsverfahrens. Als Kriterium der Göttlichkeit eines Gottes gilt denn auch nicht seine Machtentfaltung etwa im Krieg oder im Kosmos, sondern ein ethisches Kriterium, seine Bindung an das Recht derer, die sich selbst nicht zum Recht verhelfen können. Wer nicht um das Recht der Geringsten besorgt ist, kann nicht Gott genannt werden. Wenn andererseits Götter dieses Recht verletzen, dann hat dies nicht nur Auswirkungen in der Menschenwelt; dann ist vielmehr das Gleichgewicht des Kosmos in Gefahr (vgl. v. 5). Insofern aber nach der Aussage des Psalms de facto nur ein einziger Gott das Recht der Schwachen stützt, ist dieses Kriterium der Göttlichkeit Gottes auch zu einem völker- und weltumgreifenden, zu einem universalen Maßstab gemacht.

Umgekehrt muss sich dieses Kriterium angesichts von geschehendem Unrecht im konkreten Alltag und in konkreten Situationen je und je bewähren. Die „Götter“, die heute dem Unrecht Raum geben, sind neu zu bestimmen. Und wer die Augen offen hält, wird entdecken können, dass der biblische Gott im Streit für das Recht der Schwachen nicht als einziger dasteht, sondern in den Religionen der Menschheit Verbündete findet.

<sup>1</sup> Vgl. die Beiträge von Bernhard Lang, Art. *Monotheismus*, in: M. Görg/B. Lang (Hg.), *Neues Bibel-Lexikon II* (Düsseldorf/Zürich 1995), 834–844; André Lemaire, *Naissance du monothéisme. Vue d'un historien*, Paris 2003; Erich Zenger, *Der Monotheismus Israels. Entstehung - Profil - Relevanz*, in: T. Söding (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus* (QD 196), Freiburg 2003, 9–52; ders., *Der mosaische Monotheismus im Spannungsfeld zwischen Gewalt und Gewaltverzicht*, in: P. Walter (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott* (QD 216), Freiburg 2005, 39–73, und Othmar Keel, *Jerusalem und der Monotheismus* (2 Bde.), Göttingen 2007, bes. Bd. 2, 1270–1282.

<sup>2</sup> Vgl. nur Baruch Halpern, *From Gods to God* (FAT 63), Tübingen 2009, und Israel Finkelstein/Neil Silberman, *Keine Posaunen vor Jericho*, München 2002 (Original: *The Bible Unearthed*, New York 2001).

<sup>3</sup> Vgl. dazu Marie-Theres Wacker, *Der biblische Monotheismus - seine Entstehung und seine Folgen*, in: dies., *Von Göttinnen, Göttern und dem einzigen Gott*, Münster 2004, 105–137; Marie-Theres Wacker, „*Monotheismus*“ als Kategorie der alttestamentlichen Wissenschaft. *Erkenntnisse und Interessen*, in: dies., *Von Göttinnen*, aaO., 139–155. – Dass die Debatte in nicht-westlichen exegetischen Kontexten (bisher) keine Rolle spielt, mag mit ihrem stark historisch orientierten Grundduktus und ihrer geistesgeschichtlichen Verbindung mit Traditionen westlicher Vernunft, die aktuell in ihrer Bedeutung auf dem Prüfstand sind, zusammenhängen, ist aber kein Zeichen der Irrelevanz dieser Debatte für die genannten Kontexte!

<sup>4</sup> Vgl. insbes. Finkelstein/Silberman, *Keine Posaunen vor Jericho*, aaO.

<sup>5</sup> Vgl. beispielsweise Keel, *Jerusalem und der Monotheismus*, aaO., und Silvia Schroer (Hg.), *Images and Gender. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art* (OBO 220), Fribourg 2006.

<sup>6</sup> Jan Assmann, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, in: Walter (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus*, aaO., 18–38, 38.

<sup>7</sup> Darüber, wie der Polytheismus in die Welt kam, schweigt die Bibel. Sicher ist nur, dass das Erste Gebot Polytheismus in der Welt und Umwelt Israels voraussetzt.

<sup>8</sup> Vor allem sind die Inschriften aus Khirbet el-Qom und Kuntillet Ajrud, die der mittleren Königszeit entstammen, zu nennen.

<sup>9</sup> Vgl. dazu auch Walter Moberly, *How Appropriate is „Monotheism“ as a Category for Biblical Interpretation?*, in: Loren Stuckenbruck/Wendy E. S. North (Hg.), *Early Christian and Jewish Monotheism* (JSNT.S 263), London/New York 2004, 216–234.

<sup>10</sup> Vgl. Assmann, *Monotheismus*, aaO., 24f.

<sup>11</sup> Die neuere Jesajaexegese hält zwar an einer selbständigen Entstehung eines Grundstocks von Jes 40ff fest, stellt aber die Einbindung dieses Textbereichs in die Großkomposition des Jesajabuches und die dadurch gegebenen Texteingriffe stärker in den Vordergrund. Vgl. Ulrich Berges, *Jesaja 40–48* (HThKAT), Freiburg 2008, passim.

<sup>12</sup> Vgl. auch Jes 43,11; 45,5f.14; 46,9.

<sup>13</sup> Für den Terminus „reflektierter Monotheismus“ vgl. etwa Zenger, *Der mosaische Monotheismus*, aaO., 43 u. passim.

<sup>14</sup> So Berges, *Jesaja 40–48*, aaO., 431.

<sup>15</sup> Paulus hat den Vers Jes 45,23 zum einen auf die Verantwortung aller vor dem Gericht Gottes bezogen (Röm 14,11) und zum anderen auf die Anerkennung Christi (vgl. Phil 2,10f).

<sup>16</sup> Vgl. dazu aus systematisch-theologischer Perspektive exemplarisch Magdalene Frettlöh, *Gott Gewicht geben. Bausteine einer geschlechtergerechten Gotteslehre*, Neukirchen-Vluyn 2006.

<sup>17</sup> Vgl. *Monotheismus*, aaO., 30ff mit Verweis auf 2 Makk 2,26f, wo vom „leidenschaftlichen Eifer“ des Judas Makkabäus die Rede ist.

<sup>18</sup> Vgl. dazu Hans Gerd Kippenberg, *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München 2008, 24f und 206f auf der Basis der von ihm durchgeführten Analysen von acht religiös motivierten Konflikten aus der jüngeren Gegenwart.

<sup>19</sup> Vgl. Zenger, *Der Monotheismus Israels*, aaO., 49ff; ders., *Der mosaische Monotheismus*, aaO., 70ff; Wacker, *Der biblische Monotheismus*, aaO., 130ff.

# Die Einheit des offenbarten Gesetzes – die Tora und der Koran

José Luis Sánchez Nogales

## I. Der Monotheismus

Judentum, Christentum und Islam sind prophetische Monotheismen. Die von diesen drei Religionen vertretenen Glaubenswahrheiten sind in dieser Hinsicht insgesamt sehr sensibel, und die jeweiligen Schriften machen die Übereinstimmungen und die Abweichungen im monotheistischen Bekenntnis deutlich. Judentum und Christentum nennen Gott Vater<sup>1</sup>, der Islam lehnt diese Bezeichnung ab; Judentum und Islam stimmen in ihrer Nichtanerkennung des dreieinigen Gottes überein, der das zentrale Mysterium des Christentums ist. Der Islam nennt Jesus den Messias, was wiederum das Judentum nicht akzeptieren kann; beide weisen die Vorstellung von einem menschengewordenen Gott zurück. Und auch die Theologien der „Offenbarung“ sind nicht deckungsgleich. Das Judentum erkennt die Tora und ihre rabbinischen Kommentare, den Talmud, als kanonisch an. Das Christentum lässt die Offenbarung mit der Apokalypse und dem Tod des letzten Apostels enden, wobei die Offenbarung an das jüdische Volk im Licht des christlichen Bundes gelesen und rezipiert wird. Für das Judentum ist das Neue Testament keine geoffenbarte Wahrheit. Obwohl der Koran den jüdischen und christlichen Schriften Offenbarungscharakter zuerkennt, spricht er ihnen mittels des *Tahrīf*-Begriffs ihre Autorität ab und bezeichnet besagte Schriften als verfälscht. In den jüdischen und christlichen Schriften seien keine Wahrheiten enthalten, die im Koran nicht übernommen oder berichtigt worden wären. Kürzlich hat sich eine Minderheit muslimischer Denker an einer Neuformulierung versucht: „Der *Tahrīf* ist die Brechung, die der göttliche Strahl erleidet, wenn er durch das verzerrende Prisma unserer unvollkommenen Menschlichkeit hindurchgelenkt wird.“<sup>2</sup> So verstanden käme dieses Prinzip auch für das Christentum in Betracht; das Problem