

## 6. Der biblische Monotheismus – seine Entstehung und seine Folgen<sup>1</sup> (1999)

### I. *Historiographie und Ideologie*

#### 1. „Monotheismus“

„Während alle Völker des Altertums, auch die gebildetsten und geistig hochstehenden, wie die Ägypter und Chinesen, ja selbst die Griechen und Römer, von dem ursprünglichen Monotheismus ... in den Polytheismus herabgesunken sind, hat das ringsum von Heidenvölkern umschlossene kleine Volk Israel durch seine ganze Geschichte hindurch den Glauben an den einen überweltlichen Gott bewahrt. ... Schon bei Moses tritt Jahwe helleuchtend hervor als der außerhalb der gesamten Schöpfung stehende, von ihr wesensverschiedene, einzige, allmächtige Gott und Schöpfer aller Kreatur. ... Dieser mosaische Gottesbegriff aber ist von den Geistesmännern Israels stets auf derselben Höhe erhalten worden“.

So hat das im Jahr 1937 erschienene, durch den damaligen Erzbischof von Freiburg, Conrad Gröber, herausgegebene „Handbuch der religiösen Gegenwartsfragen“ (im folgenden: H) dem gebildeten Publikum die Bedeutung des Alten Testaments im Blick auf das Thema des Monotheismus erläutert<sup>2</sup>. Unter Monotheismus ist demnach der Glaube an einen einzigen, allmächtigen, welttranszendenten Schöpfergott zu verstehen. Dieser eine Gott habe sich in der Weise der Uroffenbarung der Menschheit zu erkennen gegeben (vgl. H 243)<sup>3</sup>; der Monotheismus ist damit die Urform und zugleich, darauf weist die Lichtmetaphorik im Zitat, die Höchstform der Religion. Geschwächte Vernunft und irregeleiteter Wille hätten jedoch das Menschengeschlecht von der Höhe und Helle der uranfänglichen Glaubensanschauung herabsinken lassen zu Polytheismus, Animismus, Dämonenkult und anderen Fehlformen (vgl. H 244). In einer schmalen Spur über Noe, Abraham und Jakob bis hin zu Mose und den Propheten aber sei

<sup>1</sup> Der Beitrag geht zurück auf eine dreiteilige Vorlesung im Rahmen der Salzburger Hochschulwochen 1999. Zuerst veröffentlicht in: *Heinrich Schmidinger (Hrsg.), Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch?*, Innsbruck 1999, 51-92. Ich danke Herrn Kollegen Schmidinger und dem Tyrolia-Verlag, Innsbruck, für die freundliche Abdruckerlaubnis.

Der vorgelegte Beitrag wäre ohne die Sachkompetenz und hartnäckigen Rückfragen meines Mannes *Dr. Bernd Wacker* in dieser Form nicht zustande gekommen. Danke!

<sup>2</sup> *Conrad Gröber (Hrsg.), Handbuch der religiösen Gegenwartsfragen*, Freiburg 1937, Zitat 27f. Der Abschnitt „Altes Testament“ (25-55) wurde von *Willibald Lauck* verfasst (und ist damit der einzige Beitrag, dessen Autor bekannt ist). Darauf machte mich freundlicherweise *Dr. Bruno Schwalbach* aufmerksam, nicht ohne darauf hinzuweisen, dass Gröber diesen Beitrag selbst redigiert habe und man daraus schließen könne, er habe sich mit den Ausführungen Laucks identifiziert. Vgl. *B. Schwalbach, Erzbischof Conrad Gröber und die nationalsozialistische Diktatur*, Karlsruhe 1985, 131-133.

<sup>3</sup> Im Artikel „Gott“, 243-253.

der Urmonotheismus in Israel bewahrt geblieben, und zwar seit den Offenbarungen Gottes an Mose gleichbleibend in seinen wesentlichen Bestimmungen, so dass die im Neuen Testament bezeugte Offenbarung in Jesus Christus darauf aufbauen konnte.

Mit solcher Sicht der Dinge situiert sich Gröbers „Handbuch“ in einem religionsphilosophischen Streit, der im 17. Jahrhundert aufgebrochen war und um die Frage der menscheitsgeschichtlichen Urreligion sowie, damit verbunden, um die der neuzeitlichen Gegenwart adäquate Religionsform kreiste. Hier wurden auch allererst die entsprechenden Begriffe des „Monotheismus“ wie des „Polytheismus“ geprägt oder zumindest mit Bedeutung gefüllt<sup>4</sup>. Durch die Übernahme dieser neuzeitlich-philosophischen, nicht selbst biblischen oder christlich-traditionellen Begrifflichkeit wird signalisiert, dass die katholische Lehre in diesem Streit ihre eigene Position einzubringen habe. Demnach muss der Monotheismus als Ur- und Höchstform von Religion gelten, dem Zeugnis der Schrift gemäß und wissenschaftlich gestützt durch die seit 1912 erscheinenden Forschungsergebnisse des Steyler Missionars und Ethnologen P. Wilhelm Schmidt über den „Ursprung der Gottesidee“<sup>5</sup>.

## 2. Evolution

Der alternativen Sichtweise dagegen, die seit David Humes „Naturgeschichte der Religion“ von 1757 immer mehr an Boden gewann und die davon ausging, der Monotheismus sei erst ein religionsgeschichtlicher Spätling, entstanden als Reifeprodukt der menschlichen Vernunft, kann Gröbers „Handbuch“ nicht folgen. Dies wird deutlich in der Auseinandersetzung mit einer in der protestantischen Exegese bereits im 19. Jh. Einfluss gewinnenden Position, „Jahwe sei ursprünglich nichts anderes gewesen als der israelitische Stammes- und Landesgott und sei erst allmählich durch die Arbeit der Propheten zum Universalgott aller Völker gemacht worden“ (H 28). Diese Position, maßgeblich mit dem Namen des bekannten deutschen Alttestamentlers Julius Wellhausen<sup>6</sup> verbunden, hatte die Konsequenz aus damals neuen Einsichten in die Literaturgeschichte des Alten Testaments gezogen. Demnach war der bis anhin für die christliche Theologie so wichtige, weil philosophisch reflektiert wirkende monotheistische Schöpfungsbericht des ersten Genesiskapitels mitsamt der ganzen Priesterschrift des Pentateuch nicht nur dem Mose abzusprechen, sondern radikaler noch erst in eine relative Spätzeit zu datieren, in die Exilszeit oder kurz danach, also frühestens ins 6. vorchristliche Jahrhundert. Das nach Abheben der Priesterschrift im Pentateuch zurückbleibende, um einige Jahrhunderte ältere jahwistisch-elohistische Ge-

<sup>4</sup> Vgl. R. Hülsenwiesche, Art. „Monotheismus“, in: *Histor. Wörterbuch d. Philosophie* Bd. 6 (1984) 142-146 und G. Lanczkowski, Art. „Polytheismus“, a.a.O. Bd. 7 (1989) 1087-1094.

<sup>5</sup> *Wilhelm Schmidt SVD, Der Ursprung der Gottesidee*, Münster 1912-1955, 12 Bände.

<sup>6</sup> Vgl. bes. die meisterhaft geschriebene komprimierte Skizze: *J. Wellhausen, Israelitisch-jüdische Religion* (1905), repr. in: *ders., Grundrisse zum Alten Testament*. TB 27, München 1963, 65-109.

schichtswerk verlässt noch nicht den Rahmen des Nationalisraelitischen. Dann aber waren es in der Tat die Schriften der Propheten des 8. und 7. vorchristlichen Jahrhunderts, die als erste von dem Gott Israels als dem „Universalgott aller Völker“ sprachen und in diesem Sinn das monotheistische Bekenntnis erreichten. Dass das Auftreten der ältesten Schriftpropheten in Israel zeitlich zusammenfiel mit der Bedrohung Israels durch die assyrische Weltmacht, der im Jahre 722 auch das Nordreich mit der Hauptstadt Samaria zum Opfer fiel, war für den Historiker Wellhausen kein Zufall. Vor diesem weltgeschichtlichen Hintergrund nämlich entwickelten Propheten wie Amos in Samaria und Jesaja in Jerusalem das Konzept des Gottes Israels als des Weltengottes und stellten gleichzeitig die bisher ethnisch-national gebundene Religion Israels auf ein ethisches Fundament: Von jetzt an war nicht mehr die per Geburt gegebene Zugehörigkeit zum Volk Gottes Grundlage der Beziehung zwischen Gott und Mensch, sondern jetzt war Kind Gottes, wer den Willen Gottes zum Maßstab des Handelns machte. Wellhausen konnte zur Benennung dieses Gotteskonzepts der Propheten Israels auf die Bezeichnung „ethischer Monotheismus“ zurückgreifen. Dieser ethische Monotheismus der Propheten, der auf der freien sittlichen Entscheidung des Einzelnen beruhte, verlor jedoch, so rekonstruiert Wellhausen, in der nachexilischen Zeit im jüdischen Volk immer mehr an Boden. Deshalb gaben ihm die Schriftgelehrten jener Jahrhunderte eine schützende Hülle in Form unzähliger ritueller, kultischer und moralischer Einzelvorschriften. Allmählich jedoch verselbständigte sich diese Hülle, sie erstarrte und erstickte nahezu den prophetisch-ethischen Impuls, bis Jesus kam und die Verpuppung sprengte. Seine jüdischen Gegner aber blieben weiter in ihr gefangen; das Judentum nach Jesus ist im Grunde nichts weiter als eine Larve ohne Leben darin.

### 3. Antisemitismus

Was dem katholischen Oberhirten an dieser Gesamtsicht widerstrebt, ist nicht so sehr das neue Bild der Literaturgeschichte des Alten Testaments, nicht die Aufweichung der traditionellen katholischen Lehre von Mose als dem Verfasser des gesamten Pentateuch. Auch im „Handbuch“ wird schon mit nichtmosaischen Zusätzen in den fünf Büchern des Mose gerechnet. Was dem Erzbischof widerstrebt, ist vielmehr das Konzept einer religiösen Evolutionsgeschichte von einer national gebundenen Religion zur Religion des ethischen Monotheismus, zu der sie die Propheten in eigener Arbeit emporgeführt hätten. Mit diesem Konzept hatte die historisch-kritisch ansetzende protestantische Exegese das biblische Fundament des Christentums als vernunftgemäß und damit als im herrschenden kulturellen Diskurs konsensfähig zu erweisen gesucht. Für den Katholiken Gröber jedoch, der den erst wenige Jahrzehnte zurückliegenden Modernismusstreit aufmerksam wahrgenommen haben dürfte, waren in einem solchen evolutionären Konzept prophetische Inspiration und göttliche Offenbarung nicht mehr zu denken.

Mit Inspiration und Offenbarung aber verträglich war sein Antisemitismus, der den historisch-„kritischen“ Antijudaismus Wellhausens noch überbietet, insofern er sich in der Beweisführung für die geoffenbarte und nicht erarbeitete Qualität des Monotheismus geradezu als notwendig darstellt. Gröbers „Handbuch“ erscheint zu einer Zeit, da das Alte Testament als jüdisches Buch in den Kirchen schon längst fragwürdig geworden war. Um die Bedeutung des Alten Testaments als Heiliger Schrift der Christen einzuschärfen, trifft es eine für die jüdische Bevölkerung im nationalsozialistischen Deutschland verhängnisvolle Unterscheidung. Der mosaische Gottesbegriff „ist von den Geistesmännern Israels stets auf derselben Höhe erhalten worden, und zwar ... gegen die natürlichen Neigungen dieses Volkes, das kulturell und rassisch ganz in den vorderasiatischen Völkern eingebettet lebte“ (H 28), das „von Natur ein rohes, sinnliches, in seiner Geistesart durchaus materialistisches Volk“ war (H 30). Während das Volk des Alten Bundes also seiner „Natur“ nach als minderwertig zu gelten hat, zeigt sich an einzelnen großen Geistesmännern Israels der „übernatürliche“ Einfluss, stehen sie auf der Seite der Offenbarung des einen Gottes, um dessetwillen die Schriften des Alten Bundes zu verteidigen sind. Die Logik des Inspirationsdogmas, verbunden mit einem naturrechtlich begründeten Bezug auf die Rassenlehre, führt dazu, die Autoren des Alten Testaments als Werkzeuge des Heiligen Geistes aus ihrem Volk herauszulösen, die nachneutestamentliche Existenz dieses Volkes aber aus der Heilsgeschichte auszuschalten<sup>7</sup>.

#### **4. Implikationen**

Eine Vorlesung über Entstehung und Folgen des biblischen Monotheismus ein gutes halbes Jahrhundert später tut gut daran, diese Problemkonstellationen zu erinnern. Ich nenne sie noch einmal in drei Hinsichten.

(a) Seit dem Anfang der achtziger Jahre wird in der deutschsprachigen Bibelwissenschaft, in ähnlicher Breite wie an der letzten Jahrhundertwende, über den biblischen Monotheismus diskutiert. Anders als noch zu Gröbers Zeiten aber ist gegenwärtig auch in der katholischen Theologie der historisch-kritische Zugang zur Bibel selbstverständliche methodische Basis und werden von daher Fragen wie die nach Offenbarung und Inspiration der biblischen Schriften neu gestellt. Die „neue Frage“ nach dem biblischen Monotheismus verdankt sich sogar wesentlich den Impulsen von zwei katholischen Exegeten, dem Fribourger Alttesta-

---

<sup>7</sup> Zwar wird festgehalten, wer das Alte Testament als „Judenbuch“ verwerfe, müsse auch den Juden Jesus verwerfen, gleichzeitig aber hinzugefügt: „Freilich war Christus nicht nur Jude, sondern er war Gott. ... Ebenso ist aber auch das Alte Testament kein Judenbuch“, vielmehr „inspiriert vom Heiligen Geiste“. Es gibt aber auch „reine ‘Judenbücher’“, allen voran der Talmud, an dem sich zeigt, „dass der Heilige Geist sich von dem Volke zurückgezogen, das seinen Messias verworfen hatte“, H 43. Schwalbachs Urteil (s. Anm. 2) 132, Laucks Artikel mache „keine Konzessionen an den vom Nationalsozialismus bestimmten Zeitgeist“, ist deshalb wohl wider Willen treffend, spricht sich doch in diesem Artikel der durchschnittliche katholische Antijudaismus dieser Zeit aus.

mentler Othmar Keel und dem Paderborner Alttestamentler Bernhard Lang<sup>8</sup>. Zudem können sich heute auch Exegetinnen beider Konfessionen an der Diskussion beteiligen, und manche von ihnen, mich eingeschlossen, tun dies seit gut einem Jahrzehnt unter dezidiert feministisch-theologischem Vorzeichen.

(b) Heute wird die Schuldgeschichte des christlichen Antijudaismus bis hin zur Anbietderung an den rassistischen Antisemitismus in Kirchen und Theologie thematisiert, wenn auch noch mit zu wenig Nachhalt. Dass zwei hermeneutisch konträre Ansätze wie der Wellhausens einerseits, der Gröbers andererseits, gleichermaßen in Antijudaismus bzw. Antisemitismus münden, kann aufmerksam dafür werden lassen, dass es jeweils eigener selbstkritischer Anstrengungen bedarf, eingefahrenen christlichen Triumphalismus und alltäglichen Antijudaismus aufzudecken und zu überwinden.

(c) Auch heute steht die exegetische Diskussion um den Monotheismus des Alten Israel in einem Horizont, in dem das monotheistische Bekenntnis allgemein und der biblische Monotheismus im besonderen auf den Prüfstand gebracht und auf seine Gegenwarts- und Zukunftstauglichkeit hin befragt wird, so dass es neu einer kritischen Diskussion der in diesem Streit verwendeten Begriffe, Argumente und weltanschaulichen Vorentscheidungen bedarf<sup>9</sup>.

## **II. Konturen der neueren exegetischen Diskussion um den Monotheismus Israels**

Schon die Quellenkritik der Bibel, wie sie im 19. Jahrhundert entwickelt wurde, hatte zu sehen gelehrt, dass die biblischen Autoren im Licht ihrer eigenen Zeit und Überzeugungen die Vergangenheit erzählen. Die zum Beginn des 20. Jahrhunderts aufkommende Form- und Traditionskritik hinterfragte auch die jetzige Erzählfolge des Pentateuch sowie des daran anschließenden deuteronomistischen Geschichtswerks von Josua bis zu den Königsbüchern. Der hier erzählte Geschichtsablauf ist aus zunächst eigenständigen Erzählblöcken zusammengesetzt und muss keineswegs in allem der historischen Chronologie entsprechen. Zudem haben gerade die großen Helden wie Mose, Josua, David manches Erzählmaterial angezogen, das kaum ursprünglich auf sie bezogen war – ganz abge-

<sup>8</sup> O. Keel (Hrsg.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, Fribourg 1980 (der Sammelband dokumentiert das Symposium einer Gruppe von Theologen und Altorientalisten, die die Frage nach dem Gottesglauben Israels dezidiert religionsvergleichend angehen und diesen Vergleich unter die Leitperspektive der Frage nach dem Monotheismus stellen); B. Lang (Hrsg.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München 1981 (die Autoren nahmen Impulse vor allem der amerikanisch-exegetischen Diskussion auf und legten, kurz gesagt, eine konsequent soziologisch-religionspolitische Perspektive an die Frage der Entstehung des Monotheismus im Alten Israel an). – Der neueste Sammelband zum Thema ist: W. Dietrich/H. M. Klopfenstein (Hrsg.), *Ein Gott allein?*, Bern 1994 bzw. als OBO 139, Fribourg/Göttingen 1994.

<sup>9</sup> Grundlegend für die Thematik ist F. Stolz, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt 1996.

sehen von den Gesetzen der Legendenbildung überhaupt. Gehört aber nicht auch die Vorstellung eines Volkes Israel, das von Mose am Sinai auf den einen Gott verpflichtet wurde, zunächst einmal zur Erzählperspektive der biblischen Autoren, die nur so den politischen Untergang zuerst des Nordreiches Israel, dann auch des Südreiches Juda verständlich machen konnten als Folge des fortwährenden Abfalls ganz Israels von seinem einen und wahren Gott? Liegt mit dieser Erzählperspektive nicht das Urteil einer späteren Zeit vor, in der kritisch auf die eigene Vergangenheit zurückgeblickt und sie an einem Maßstab gemessen wird, der in dieser Vergangenheit so noch nicht galt, nicht gelten konnte? Muss man nicht zudem berücksichtigen, dass die biblischen Schriftsteller zu einer kleinen Oberschicht von lese- und schreibkundigen Menschen, genauer: Männern gehörten, deren Sicht entsprechend von ihrer Klasse und ihrem Geschlecht geprägt, um nicht zu sagen begrenzt war?

Wer diese Fragen für sinnvoll halten kann, hat Raum gewonnen für neue differenzierende Blicke auf die Religionsgeschichte Israels. Ich nenne im folgenden vier solcher Differenzierungen, die zugleich die Kernpunkte der gegenwärtigen neuen Sicht festhalten.

## 1. Verehrung JHWHs – Alleinverehrung JHWHs

Eine erste Differenzierung besteht darin, die in Israel unzweifelhaft praktizierte Verehrung JHWHs zu unterscheiden von der in vielen, aber nicht in allen biblischen Texten vorausgesetzten Forderung an Israel, diesen Gott allein zu verehren. Pointiert gesagt: Es geht um die Unterscheidung zwischen Verehrung JHWHs und *Alleinverehrung* („Monolatrie“) JHWHs. Das erste Gebot des Dekalogs etwa ist eine markante Formulierung solcher JHWH-Monolatrie. Die an Israel gerichtete Forderung „Du sollst keine anderen Gottheiten neben mir haben“ (Ex 20,3/Dtn 5,7) verlangt, dass fortan nur JHWH verehrt werden soll. Nach der Erzählung des Pentateuch findet die Kundgabe des Dekalogs am Sinai statt, kurz nach dem Auszug aus Ägypten, und erinnert Mose noch einmal am Ende der 40jährigen Wüstenwanderung, an der Grenze zum Gelobten Land, an diese Worte vom Gottesberg. Damit steht die weitere Geschichte des Volkes Israel unter der Forderung der ausschließlichen, der alleinigen Verehrung dieses einen Gottes. Historisch gesprochen aber wird man hier mit der Erzählperspektive der pentateuchischen Autoren aus der Königszeit Israels rechnen müssen, die an den Anfang projizieren, was zu ihrer Zeit selbstverständlich ist – oder gerade eingeschärft werden soll. Es entsteht Raum für die Annahme einer zunächst nicht umstrittenen nicht-monolatrischen Gottesverehrung in Israel.

Ein wichtiger Streitpunkt in der gegenwärtigen exegetischen Monotheismusdebatte bezieht sich auf die genauere historische Kennzeichnung dieser nicht-monolatrischen JHWH-Verehrung. Exegeten wie Bernhard Lang, Manfred Weipert oder Rainer Albertz beschreiben sie ohne Umschweife als polytheistisch<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Vgl. Lang (s. Anm. 8) und ders., Art. „Monotheismus“, in: NBL 2 (1996) 834-844; M. Weipert, Monotheismus und Synkretismus (1990), in: ders., JHWH und die Götter. FAT 18, Tübingen 1990, 1-10.

Im Klartext: In Israel seien in seiner gesamten Frühzeit und in großen Teilen der Königszeit, also bis weit in die vorexilische Zeit hinein, neben JHWH sehr wohl auch andere Gottheiten verehrt worden, ohne dass dies problematisiert worden wäre. Vor allem folgende auf unterschiedlichen Argumentationsebenen liegende Gründe können dafür angeführt werden:

(a) Wichtige Anstöße gaben neue archäologisch gestützte Perspektiven auf die Zeit der sog. „Landnahme“ Israels. Die systematische Erforschung der Besiedlungsstruktur des ephraimitischen Berglandes für die fragliche Zeit (12./11.Jh.) hat eine Fülle von neu geschaffenen kleinen Ansiedlungen erhoben: Die „Landnahme“ war keine kriegerische Invasion, wie sie v.a. das Buch Josua schildert, sondern eher eine „Infiltration“. Zudem kamen die Neusiedler nicht von außen, sondern waren Menschengruppen, die von einer halbnomadischen zur sesshaften Lebensweise übergingen. Der für das biblische Bild so signifikante Unterschied zwischen Israel, dem Fremdling, und Kanaan, den Bewohnern des Landes, erwies sich als archäologisch nicht mehr haltbar, auch und gerade im religiösen Bereich.

(b) Zu beachten sind religionsinterne Differenzierungen. Der öffentliche und offizielle Kult im königlichen Heiligtum der Hauptstadt ist der Kult desjenigen Gottes, der als der Schutzgott des Volkes gilt. Auf dieser Ebene mag JHWH bereits von David eingeführt worden sein. Davon zu unterscheiden ist der Kult an den dörflichen Heiligtümern, in denen es vor allem um das agrarische Jahr ging. Hier siedelt etwa das prophetische Buch Hosea den Streit um den wahren Gott an und scheint in seiner Polemik auch weibliche Gottheiten vorauszusetzen. Wieder eine andere Ebene ist der Familienkult, für den etwa der Bereich der Toten eine Rolle gespielt hat. Die Geschichte von der Totenbeschwörerin im ersten Samuelbuch (1 Sam 28) lässt Spuren einer Vorstellung von der übermenschlichen Macht der Toten erkennen. Schließlich muss der Bereich der privaten Frömmigkeit berücksichtigt werden, der Raum der persönlichen Hinwendung zu einer Schutzgottheit. Angesichts dieser religionsinternen Differenzierung nach offiziellem Kult, dörflichem Kult, Familienreligion und persönlicher Frömmigkeit gewinnt die Annahme Plausibilität, in Israel sei nicht bereits am Anfang seiner Geschichte eine JHWH-Monolatrie in all diesen Bereichen praktiziert worden.

(c) Einige konkrete Beispiele für andere Gottheiten neben dem einen Gott Israels können benannt werden. Der Gott Israels wurde nicht von vornherein und immer schon als der Schöpfergott angesehen, wie etwa der Segen des Melchisedech im Namen des „höchsten Gottes“ (Gen 14,18-20) oder der „protogonische Mythos“ (M. Weippert<sup>11</sup>) in Dtn 32,8-9 nahelegen (vgl. unten V.1). Biblische und außerbiblische Quellen weisen darauf, dass JHWH zumindest zeitweise und sogar im Jerusalemer Tempel mit einer weiblichen Gottheit zusammen verehrt

---

gen 1994, 1-24; R. Albertz, zuletzt: Das Rätsel des israelitischen Monotheismus, in: Welt und Umwelt der Bibel 4 (1999) Heft 11, 3-5.

<sup>11</sup> Weippert (s. Anm. 10), 6.

wurde (vgl. unten III). Schließlich gibt es Spuren dafür, dass auch der Bereich der Toten nicht immer als unter der Macht JHWHs stehend betrachtet wurde.

Diesen insgesamt bedenkenswerten Argumenten für ein polytheistisches Israel halten vorsichtigere Stimmen<sup>12</sup> die Unsicherheit der Interpretationen entgegen und entwerfen eine Gesamtsicht, die auf eine unpolemische faktische JHWH-Monolatrie oder vielleicht genauer: auf eine inklusivistische, diesem Gott alles unterstellende Verehrung JHWHs schon für eine frühe Zeit hinausläuft. In dieser Gesamtsicht kann entsprechend der Übergang zu einer expliziten und damit gleichzeitig andere Gottheiten ausgrenzenden Forderung der Alleinverehrung, der während der Königszeit anzusetzen ist, als relativ klein angesehen werden, gewissermaßen als nun ausdrückliche Forderung des implizit bereits Angelegten. Dort jedoch, wo Polytheismus als die ursprüngliche Religionsform Israels gilt, wird die neu aufkommende Forderung nach Alleinverehrung JHWHs als Forderung zunächst einer oppositionell-prophetischen Minorität beschrieben, die erst allmählich und durchaus mit Rückschlägen eine breitere Basis in der Bevölkerung bzw. am Hof oder in der Priesterschaft finden konnte.

## 2. Monolatrie – Monotheismus

Eine zweite Differenzierung im Hinblick auf die historische Beschreibung des Gottesglaubens Israels besteht darin, Forderung und Praxis der Monolatrie zu unterscheiden von einem spezifisch monotheistischen Bekenntnis. Die Einleitung des ersten Gebots „Ich bin der Herr, Dein Gott“ bezieht es auf Israel, so dass das Gebot „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben“ bedeutet, *in Israel* solle es neben dem einen Gott keine anderen Gottheiten geben. Dies aber setzt andererseits geradezu voraus, dass in anderen Völkern andere Gottheiten verehrt werden, die Israel womöglich neben dem einen verehren, deren Faszination es erliegen könnte, deren Existenz und Macht es jedenfalls nicht bestreitet. Das erste Gebot setzt den Polytheismus zumindest in Israels Umwelt voraus; es geht noch nicht von dem Gott Israels als dem Gott aller Völker und damit dem einzigen Gott aus. Es fordert aber die Verehrung dieses einen Gottes allein in und für Israel. Neben dem Begriff der „Monolatrie“ findet sich in der Forschungsliteratur dafür auch zuweilen der Begriff des „praktischen Monotheismus“, des Monotheismus der Verehrung bzw. des kultischen Vollzugs, im Unterschied zum „theoretischen Monotheismus“.

Solch „theoretischer Monotheismus“ aber ist keineswegs identisch mit dem klassischen Begriff des „ethisch-prophetischen Monotheismus“. Der Prophet Amos etwa, für Wellhausen der erste Protagonist des neuen sittlichen Gottesverhältnisses, thematisiert andere Gottheiten nicht als Problem und fordert eine Alleinverehrung JHWHs nicht ein, während das Buch des Propheten Hosea mit seinem Ehegleichnis (Hos 1-3) auf die Seite der Monolatrieforderung gehört. Aber auch

---

<sup>12</sup> Vgl. bes. W. H. Schmidt, Art. „Monotheismus (II. Altes Testament)“, in: TRE 23 (1994) 237-248.

bei Hosea findet sich (noch) nicht jene Verschärfung, die dem Begriff des theoretischen Monotheismus entspricht und erst in den jüngeren Schichten des Deuteronomium und in nachexilischen Prophetenschriften anzutreffen ist, das Bekenntnis zum einen Gott unter gleichzeitiger Bestreitung der Existenz anderer Gottheiten. Besonders diejenigen Kapitel des Jesajabuches, die man traditionell dem sogenannten Deutero-Jesaja zuschreibt und die deutlich das Ende der Exilszeit voraussetzen, gelten als früher Gipfelpunkt eines in diesem Sinne dezidiert monotheistischen Bekenntnisses in Israel, proklamiert doch hier der Gott Israels: Ich bin Gott, keiner sonst (Jes 45,5-6 u.ö.). Innerhalb des prophetischen Schrifttums wären also mindestens drei (nicht notwendig miteinander verbundene) Akzente zu unterscheiden: der ethische Akzent (vgl. Amos), der monolatri-sche Akzent (vgl. Hosea) und der „theoretisch-monotheistische“ Akzent (vgl. Deuterojesaja).

### 3. Absoluter – monarchischer Monotheismus

Eine dritte Differenzierung im Blick auf die Frage des Monotheismus in Israel besteht darin, auch das monotheistische Bekenntnis der biblischen Schriften nicht als fortan unhintergebar erreichte Sicherheit im nunmehr nachexilischen Israel zu betrachten bzw. sich diesen Mono-Theismus nicht mono-litisch vorzustellen. Auch wenn im frühnachexilischen Juda der Gott Israels als der einzige proklamiert wird, so scheint man doch etwa in der jüdischen Militärsiedlung Elephantine in Südägypten diesen Monotheismus keineswegs geteilt zu haben, sondern hat dort nach Ausweis der in Elephantine zutage geförderten Papyri JHWH zusammen mit anderen Gottheiten verehrt. Aber auch im nachexilischen Juda selbst muss man mit verschiedenen Formen des monotheistischen Bekenntnisses und der monotheistischen Gottesverehrung rechnen. Deshalb ist die Unterscheidung zwischen einem „monarchischen“ und einem „absoluten“ Monotheismus<sup>13</sup> sinnvoll. Letzterer entspricht weitgehend dem, was eben „theoretischer“ Monotheismus genannt wurde, der Bestreitung aller anderen Götter außer dem einen, nicht nur im eigenen Volk, sondern welt- und kosmosumspannend. Mit „monarchischem“ Monotheismus ist die jedenfalls sprachliche Dar- und Vorstellung Gottes als eines Himmelskönigs bezeichnet, umgeben von göttlichen Wesen, die teils nach Analogie von Hofbeamten, teils von Bediensteten, teils auch von Mitgliedern der königlichen Familie gedacht sind. Ich nenne etwa die himmlischen Boten des Sacharjabuches, die von einem Ende der Welt zum anderen schweifen und dem Himmelsherrn berichten und von denen einer abgestellt ist, dem Propheten seine Visionen zu erläutern. Ich nenne den Satan des Hiobbuches, der als himmlische Gestalt auftritt und im Auftrag Gottes Hiob Leid zufügen darf. Ich nenne auch die des öfteren in den Psalmen auftretenden Göttersöhne, deren Bezeichnung sie aus dem himmlischen Hofstaat heraushebt (vgl. dazu V.1). In diesem Zusammenhang ist besonders die Gestalt der göttli-

---

<sup>13</sup> Eingeführt von *Lang*, Art. „Monotheismus“ (s. Anm. 10).

chen Weisheit zu erwähnen, die gerade in nachexilischen biblischen Schriften eine wichtige Rolle spielt und nicht nur das wellhausen'sche Bild des angeblich erstarrten ritualistischen Judentums sprengt, sondern auch und gerade in der Frage des nachexilisch erreichten Monotheismus Israels zu weitergehenden Überlegungen anregt (vgl. unten V.2).

#### **4. Religionsgeschichte – Biblische Theologie**

Eine vierte Differenzierung im Hinblick auf die Geschichte des Gottesglaubens in Israel schließlich besteht in der Unterscheidung von Religionsgeschichte und Biblischer Theologie. Damit meine ich genauerhin – und die gegenwärtig sehr komplex geführte diesbezügliche exegetische Diskussion für unsere Zwecke reduzierend<sup>14</sup> – einen Unterschied im Blick auf die biblischen Texte: zum einen den eher religionswissenschaftlichen Blick, der die Texte bestimmten religionsvergleichenden Fragen unterwirft, zum anderen denjenigen theologischen Blick, dem es darum zu tun ist, die sich in den biblischen Texten selbst aussprechenden Glaubenszeugnisse wahrzunehmen und zu konturieren, auch und gerade solche, die zu den religionsgeschichtlichen Differenzierungen querliegen. Im Licht dieser Unterscheidung wird die eingangs festgehaltene Beobachtung, dass der Begriff des Monotheismus ein neuzeitlicher ist und zu einer Zeit aufkommt, da man die Verbindlichkeit des biblisch begründeten Gottesglaubens vehement in Frage stellt, relevant. Für die gläubige Leserin oder den gläubigen Hörer scheint dieser Begriff (mitsamt den vorgestellten Differenzierungen) am Duktus so mancher biblischer Texte vorbeizugehen. Ich vermute, dass darin ein wichtiger Grund liegt für die Zurückhaltung mancher Exegeten, sich auf die gegenwärtige religionsgeschichtliche Debatte einzulassen. Andererseits ist der methodische Blick „von außen“, die Beschäftigung mit der Religionsgeschichte des Gottesglaubens der Bibel, jedenfalls *eine* Weise der praktizierten Bereitschaft, Rechenschaft zu geben über diesen Glauben, und in diesem Sinne von fundamental-theologischer Relevanz.

### ***III. Göttinnenverehrung im Alten Israel***

#### **1. „Solange wir der Himmelskönigin geopfert haben, ging es uns gut!“**

Bei Ausgrabungen im Gebiet des biblischen Südreiches Juda, die auf Wohnhäuser aus der Königszeit stießen, kam immer wieder ein ganz bestimmter Typ einer Figurine, im Schnitt ca. 15-20 cm hoch, aus Ton modelliert, zutage; inzwischen zählt man mehrere hundert. Häufig trägt der Kopf fein ausgearbeitete Gesichts-

---

<sup>14</sup> Vgl. nur B. Janowski/N. Lohfink (Hrsg.), *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?* JBTh 10, Neukirchen-Vluyn 1995 und jetzt auch B. Janowski/M. Köckert (Hrsg.), *Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte*, Gütersloh 1999.

züge und eine Lockenfrisur, deutlich erkennbar sind immer die schweren, von den Armen gestützten Brüste, die die Figurine als eine weibliche ausweisen. Nur umrisshaft geformt ist der Glockenrock, wodurch die Gestalt wie auf einer Säule zu ruhen scheint – daher die Bezeichnung *pillar figurine*/Säulenfigürchen.

Dass es sich bei den Säulenfigürchen um Kultobjekte handelt, dass sie also überhaupt einen religiösen Bezug haben und nicht etwa bloßes Kinderspielzeug sind, ist heute weitgehend unumstritten<sup>15</sup>. Durchweg fand sich in einem Haus oder als Grabbeigabe jeweils nur eine Figurine, was auf ihre Funktion als Hausikone bzw. Schutzidol im Bereich der Familienreligion bzw. der persönlichen Frömmigkeit schließen lässt. Geographisch konzentrieren sich die Säulenfigürchen fast ausschließlich auf Juda und Jerusalem, zeitlich auf die knapp 150 Jahre zwischen dem Fall Samarias, der Hauptstadt des Nordreiches Israel, 722 v. Chr., und der Zerstörung Jerusalems und damit der Monarchie in Juda 587 v. Chr.

Über diese Zeit erzählt das zweite Königsbuch, die letzte Schrift des deuteronomistischen Geschichtswerkes, das die Geschichte Israels von der Landnahme bis zur Zerstörung Jerusalems als Sündengeschichte des Abfalls Israels von seinem Gott entwirft. Wer aus der Perspektive der deuteronomistischen Geschichtsschreibung auf die Säulenfigurinen blickt, wird sie sehen als neuerliche Bestätigung für Israels Götzendienst und Bilderkult, für den Verstoß gegen das erste und zweite Gebot des Dekalogs. Das zeitlich und räumlich so markant begrenzte Auftreten der *pillar figurines* mag des näheren zu der Annahme führen, hier sei Einfluss von außen spürbar, in biblischer Sprache die Verführung Israels durch die Gottheiten der Völker. Allerdings weisen die Figurinen ihrem Stil nach gerade keinen markanten Außeneinfluss auf, sondern wirken eher wie ein modifizierender Neuanschluss an althergebrachte künstlerische Traditionen im eigenen Land. Wenn es einen Einfluss von außen gab, dann betrifft er viel eher die neue politische Situation und die dadurch ausgelöste Angst im Südreich Juda, es werde ihm ebenso ergehen wie dem benachbarten Nordreich Israel, das soeben der assyrischen Militärmacht in die Hände gefallen war. Sollte man in dieser Notsituation verstärkt Zuflucht zu der Göttin genommen haben, der ohnehin bereits Verehrung galt und die man sich nun in der kleinen Säulenikone ins eigene Haus holte?

Diese Überlegung gewinnt Plausibilität, wenn man die Figurinen zusammenbringt mit einem Abschnitt aus dem Buch des Propheten Jeremia, dessen Auftreten in das erste Drittel des 6. Jahrhunderts, also gegen Ende des Figurinenbooms, fällt. Jeremia, der sich einige Zeit vor der Zerstörung Jerusalems einem Flüchtlingstreck nach Ägypten angeschlossen hat, sieht sich nach der Szenerie, die das 44. Kapitel des Buches aufspannt, einer Volksmenge gegenüber, die ihm entgegenhält: Solange wir noch der Himmelskönigin geräuchert und geopfert haben, ging es uns gut; damals hatten wir Brot und wir litten keine Not (vgl. Jer 44,15ff). Die Darstellung der *pillar figurines* entspricht zwar nicht der zu erwartenden Ikonographie einer Himmelskönigin, aber immerhin hat man nach Aus-

---

<sup>15</sup> Überblick zur Diskussion mit weiterführender Literatur in: O. Keel/Chr. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*. QD 134, Freiburg 1992, §§ 190ff.

kunft des Jeremiabuches auf die Himmelskönigin das tägliche Brot zurückgeführt, und die betonten Brüste der Figurinen könnten hinweisen auf das Nährend-Mütterliche, das in ihnen verehrt und angerufen wurde. Während Jeremia verlangt, dass der Kult der Himmelskönigin eingestellt werden müsse, um weiteres Unheil von Juda und Jerusalem abzuwehren, besteht die Volksmenge darauf, weiterhin den Schutz ihrer Göttin in Anspruch zu nehmen. Jer 44 ist damit ein biblischer Text, in dem der Kampf um die Alleinverehrung des Gottes Israels geführt wird, und zwar in Auseinandersetzung mit der geglaubten Macht einer Göttin<sup>16</sup>.

## 2. Göttinnenverehrung im Alten Israel – religionsgeschichtliche Perspektiven

Dieser Befund, erhoben aus der Korrelation von archäologischen Daten und der Interpretation eines biblischen Textes, sei in fünf Punkten zurückgebunden an die dargestellten neuen Perspektiven auf die Religionsgeschichte Israels.

(a) Die Säulenfigürchen belegen eine Göttinnenverehrung, ja geradezu einen „Göttinnenboom“ in einem bestimmten Zeitabschnitt der Geschichte des vor-exilischen Juda. Daraus auf die punktuelle Überfremdung einer ursprünglich „göttinnenfreien“ Religion Israels zu schließen wäre jedoch zu kurz gegriffen (auch wenn in der hebräischen Bibel das Wort „Göttin“ nirgendwo vorkommt). Die bildliche Darstellung einer gynomorphen (frauengestaltigen) Gottheit hat eine lange Tradition auch im Raum und Gebiet Israels, wie die umfangreichen ikonographischen Untersuchungen der „Fribourger Schule“ (v.a. Othmar Keel, Christoph Uehlinger, Silvia Schroer und Urs Winter) gezeigt haben<sup>17</sup>. Im Rahmen der gegenwärtigen Diskussion um die Religion Israels wird es deshalb weniger um das Faktum der Präsenz der Göttin als solches gehen denn eher darum, die wechselnden Bildtypen und Bildträger präzise zu beziehen auf Phasen wechselnder Bedeutung der Göttin im Symbolsystem Israels bzw. auf den unterschiedlichen Ebenen der religiösen Praxis. Aufgrund des ikonographischen Befundes steht also nicht das Dass, sondern das Wie der Göttinnenverehrung in Israel zur Debatte.

(b) Das Jeremiabuch mit seiner Polemik gegen die Himmelskönigin ist ein wichtiger innerbiblischer Beleg für die faktische Bedeutung einer weiblichen Gottheit in Israel. Aber auch hier wären Minimalinterpretationen wie etwa die, die Verehrung der Himmelskönigin sei ein temporäres Phänomen der jüdisch-ägyptischen

<sup>16</sup> Zu Jer 44 und der „Himmelskönigin“ vgl. die Monographie von *Renate Jost*, *Frauen, Männer und die Himmelskönigin*. Gütersloh 1995.

<sup>17</sup> *U. Winter*, *Frau und Göttin*. OBO 53, Fribourg/Göttingen 1983; *Keel/Uehlinger* (s. Anm. 15); *Silvia Schroer*, *Die Zweiggöttin in Palästina/Israel. Von der Mittelbronze-II-B-Zeit bis zu Jesus Sirach*, in: *M. Küchler/Chr. Uehlinger (Hrsg.)*, *Jerusalem. Texte – Bilder – Steine*. NTOA 6, Fribourg/Göttingen 1987, 201-225; *S. Schroer*, *Die Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*, in: *O. Keel/Hildi Keel-Leu/S. Schroer*, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*, Bd. II. OBO 88, Fribourg/Göttingen 1989, 89-207.

Diaspora, zu kurz gegriffen. Denn insbesondere das deuteronomistische Geschichtswerk lässt in seiner Fremdgotterpolemik erkennen, dass neben den „Baa-len“, der Kollektivbezeichnung für männliche Gottheiten, auch weibliche Gottheiten, pauschal „Astarten“ oder, häufiger, „Ascheren“ genannt, im Spiel waren. Innerhalb dieser pauschalisierten und breit gestreuten biblischen Ascherenkritik, die sich zumeist auf bestimmte Kultobjekte, wohl stilisierte Bäume, bezieht, wird (in den Königsbüchern) zweimal<sup>18</sup> ausdrücklich von einem Bild für die Aschera gesprochen, werden also das Kultobjekt und die Göttin Aschera unterschieden. Da Gottheiten nicht nur unter einem einzigen Namen verehrt werden, mag, wie (in der exegetischen Literatur) vorgeschlagen wurde<sup>19</sup>, der Name „Aschera“ und die Bezeichnung „Himmelskönigin“ ein und dieselbe Göttin, vielleicht in unterschiedlichen Kultformen, meinen<sup>20</sup>. Auch die biblischen Notizen zur Himmelskönigin und zur Aschera weisen demnach auf die kontinuierliche Bedeutung der Göttinnenverehrung in Israel; sie widersprechen nicht dem ikonographischen Befund, sondern stützen ihn.

(c) Einige vieldiskutierte Inschriften aus der Königszeit, die aus einer Karawanerei in Kuntillet ‘Ajrud im Nordsinai und aus einem Grab in Khirbet el-Qom bei Hebron in Juda stammen, können neben diesen biblischen Befund gestellt werden<sup>21</sup>. Sie bieten Segensformeln im Namen „JHWHs und seiner Aschera“, geben also ihrerseits Hinweise auf die Verehrung einer Göttin, die unter dem Namen Aschera angerufen wurde. Die sprachliche Fassung der Segensformeln (im Namen JHWHs und *seiner* Aschera) erwecken aber den Eindruck, es handle sich um eine dem Gott Israels nicht gleichrangige, sondern zu- und untergeordnete weiblich-göttliche Größe<sup>22</sup>. Die genannten Inschriften, eine dritte Materialgruppe neben biblischen Texten und Bildern, bestätigen damit zum einen, dass die Verehrung einer Göttin eine nicht unbedeutende Rolle in den Jahrhunderten vor dem Exil gespielt haben muss, zeigen aber auch, dass die Klassifizierung der vorexilischen Religion Israels als polytheistisch nicht mit der Vorstellung eines Pantheons (nur) gleichrangiger Gottheiten verbunden werden sollte.

<sup>18</sup> 1 Kön 15,13; 2 Kön 21,7; vgl. auch 2 Kön 23,4.7.

<sup>19</sup> K. Koch, Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem, in: UF 20 (1988) 97-120.

<sup>20</sup> Im Rahmen dieser Vorlesung ist es mir nicht möglich, die komplexe und differenzierte exegetische Diskussion um die Ascheren als Kultgegenstände und die Aschera als Göttin aufzurollen. Vgl. bes. Chr. Frevel, Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. BBB 94/1+2, Weinheim 1995 und Silvia Schroer, Die Aschera. Kein abgeschlossenes Kapitel, in: Schlangenbrut 12 (1994) Nr. 44, 17-22.

<sup>21</sup> Zu Kuntillet ‘Ajrud und Khirbet el-Qom vgl. Keel/Uehlinger (s. Anm. 15) §§ 129-147; H. P. Müller, Kolloquialsprache und Volksreligion in den Inschriften von Kuntillet ‘Ajrud und Khirbet el-Qom, in: ZAH 5 (1992) 15-51.

<sup>22</sup> Besonders mache ich – im Blick auf die oben unter II.1 (c) eingeführten Beobachtungen – auf den Kontext der Segensformel von Khirbet el-Qom aufmerksam: Hier werden JHWH und seine Aschera als Beistand im Tod angerufen. Möglicherweise ist es Aschera, durch deren Vermittlung der Gott Israels auf dem Wege ist, seine Macht auch in die Welt der Toten und des Todes hinein auszudehnen.

(d) Darstellungen der Göttin in Gestalt einer Frau stehen im geographischen Raum Israels in einer langen, weit in das 2. vorchr. Jt. hinabreichenden ikonographischen Tradition. *Eine* Weise ihrer Verbildlichung ist es, sie in Kombination mit Zweigen zu präsentieren, zuweilen auf einem Löwen stehend und/oder von Ziegenböckchen begleitet – Silvia Schroer hat sie die „Zweig Göttin“ genannt<sup>23</sup>. Gynomorphe Darstellungen der Göttin scheinen jedoch seit der Zeit der Anfänge Israels im ephraimitischen Bergland um die Wende zum 1. Jt. und während der Königszeit Israels eher selten geworden zu sein, bevor sie dann in den pillar figurines einen neuen Aufschwung erlebten. In der „Zwischenzeit“ jedoch tritt ein Bildtyp stärker in den Vordergrund, der statt der weiblichen Gestalt einen Baum bietet, welcher aber wiederum mit den charakteristischen Merkmalen der Zweig Göttin ausgestattet ist, das heißt: den Ziegenböckchen flankieren und/oder der auf dem Löwen steht. Man scheint sagen zu können, dass in der vorexilischen Zeit Israels die Göttin schwerpunktmäßig unter dieser Gestalt, als Baumgöttin abgebildet wurde. Dieser ikonographische Befund nun kann wiederum mit der biblisch-deuteronomistischen Polemik gegen die Ascheren, die baumartigen Kultobjekte verknüpft werden: Die Polemik gegen die Ascheren richtet sich nicht gegen ein beliebiges Kultobjekt, sondern gegen den kultischen Baum, der auf eine Göttin weist. Bilder und biblische Texte zusammengenommen belegen, dass das Baumsymbol ein in Israel tragendes Göttinnensymbol gewesen ist.

(e) Sowohl im Zusammenhang der bei Jeremia genannten Himmelskönigin als auch in Verbindung mit der Verehrung der Aschera in den Königsbüchern werden pointiert Frauen genannt<sup>24</sup>: In Jer 44,15.19 sind es Frauen, die deutlich machen, dass ihnen der Kult der Himmelskönigin wichtig ist; nach 1 Kön 15,13 ist es die Königinmutter Maacha, die der Aschera ein Kultbild errichtet. Das Bild, das Jer 44 von der Bedeutung der Himmelskönigin zeichnet, erweckt den Anschein, als sei diese Göttin überall in Juda und Jerusalem verehrt worden, was am ehesten auf ihren Kult im Rahmen der Familienfrömmigkeit weist, also wiederum zu den pillar figurines passt. Dies sollte aber nicht zu schnell als Bestätigung des Eindrucks aufgefasst werden, dass mit Göttinnenverehrung ohnehin lediglich im Familienkult zu rechnen sei, um den sich die für die weibliche Biologie und Biographie wichtigen Lebensvollzüge gruppieren lassen. Das wäre zu eng gesehen. Zwar ist der ikonographische Typ der pillar figurines nach Ausweis der Archäologie ein Kultobjekt des familialen Rahmens, aber die Bezeichnung der von Jeremia bestrittenen Himmelskönigin, die ihrerseits auch im Alltag angerufen wird, weist auf eine Göttin mit „kosmischer“ Reichweite und mit königsgleicher Machtsphäre, so dass sie durchaus etwa als Partnerin eines Himmelsgottes denkbar ist. Die pillar figurines, so könnte man sagen, holen den für die aktuelle Notsituation relevanten Aspekt der Himmelskönigin ikonographisch in die Fa-

<sup>23</sup> Vgl. den Titel ihres oben Anm. 17 genannten Beitrages.

<sup>24</sup> Einen ersten Gesamtentwurf einer Geschichte der Frauen im Alten Israel bietet *Silvia Schroer*, in: *Luise Schottroff/Silvia Schroer/Marie-Theres Wacker*, *Feministische Exegese*, Darmstadt 1995, 81-172.

milien hinein, ohne dass diese Göttin in ihrer Funktion und Bedeutung darauf reduziert werden könnte.

Die Bemerkungen in 1 Kön 15 über die Königinmutter Maacha in Jerusalem haben ähnlich weitreichende Implikationen: sie können zum einen als Hinweis darauf verstanden werden, dass die Aschera von Maacha als persönliche Schutzgöttin gefördert wurde, sie können aber auch auf dem Hintergrund einer offiziellen, vom Königshof betriebenen Ascheraverehrung gedeutet werden. Schließen wir die Notiz in 2 Kön 21,7 über den König Manasse, der das Kultbild der Aschera im Tempel von Jerusalem aufgestellt haben soll, damit zusammen, so ergäbe sich die Annahme einer Verehrung der Göttin im Rahmen des offiziellen Jerusalemer Tempelkultes. Segenssprüche im Namen JHWHs und seiner Aschera sind dann nicht nur als Segensformeln an entlegeneren Orten wie Kuntillet 'Ajrud oder an privaten Orten wie im Grab von Hebron denkbar, sondern auch im offiziellen Gottesdienst in Jerusalem. Die einschlägigen biblischen Texte lassen somit erkennen, dass der Kult der Göttin in Israel keineswegs auf den Bereich der persönlichen Frömmigkeit oder der Familienreligion beschränkt war und dass er nicht nur, aber offensichtlich auch den Frauen Israels kultische Betätigung, womöglich sogar „offizielle“ kultische Rollen bot<sup>25</sup>.

#### ***IV. Bestreitungen des Monotheismus im Namen des Göttlich-Weiblichen<sup>26</sup>***

Mit dem Gesagten ist wohl unmittelbar deutlich geworden, dass sich die Forderung nach exklusivistischer Verehrung des Einen allein immer auch und nicht zuletzt gegen die geglaubte und verehrte Macht der Göttin richtet. Im folgenden sollen – dem Programm einer selbstkritischen Vergewisserung durch den Blick „von außen“ entsprechend – Kritiker und Kritikerinnen des Monotheismus der Bibel zu Wort kommen, die den Kampf um die Göttin als Paradigma des antipolytheistischen Kampfes der Bibel mit seinen fatalen Folgen begriffen und im Namen der Göttin und des Göttlich-Weiblichen ihrerseits dem biblischen Monotheismus mitsamt seinen diachron-historisch und synchron-kulturkritisch aufgespürten strukturellen Varianten den Kampf angesagt haben. Für das gesamte Spektrum der religionsgeschichtlich informierten philosophischen Auseinandersetzung mit dem Monotheismus – über Hume, Schopenhauer und Nietzsche bis hin zu ihren heutigen Adepten – ist diese Richtung insofern nicht repräsentativ,

<sup>25</sup> Die Geschichte weiblicher Frömmigkeit bzw. von Frauenkulten und Frauenrollen im Kult des Alten Israel ist noch nicht geschrieben; damit fehlt aber auch eine historisch abgesicherte Einschätzung von diesbezüglichen „Verlusten“ und „Gewinnen“ von Frauen im Hinblick auf die Durchsetzung der JHWH-Monolatrie bzw. des Monotheismus. Hinweise bei *S. Schroer* (s. Anm. 24) passim und in *Marie-Theres Wacker*, Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments – (k)eine Alternative?, in: *JBTh* 10 (s. Anm. 14) 129-156.

<sup>26</sup> Dieser Abschnitt greift, z.T. in wörtlicher Anlehnung, zurück auf den Beitrag: *M. Th. und B. Wacker*, Matriachale Bibelkritik – ein antijudaistisches Konzept?, in: *Leonore Siegele-Wenschkewitz* (Hrsg.), *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt*, München 1988, 181-242.

als sie das Weibliche zum „Schibboleth“ erhebt; als sehr wohl repräsentativ jedoch stellen sich ihre im einzelnen erhobenen Analysen und Anklagen dar.

## 1. Monotheismuskritik in Umkehrung Bachofens

Dass nicht ein Urmonotheismus des transzendenten Schöpfergottes am Anfang der Menschheitsentwicklung stand, aber auch nicht einfach Animismus oder Dämonenfurcht, sondern vielmehr die Religion der als göttlich verehrten mütterlichen Kräfte der Frau, das hatte schon im Jahre 1861 der Baseler Rechtshistoriker Johann Jakob Bachofen in seinem monumentalen Werk mit dem Titel „Das Mutterrecht“ grundgelegt<sup>27</sup>. Wichtigste Quelle waren ihm die Mythen der griechischen und vorgriechischen Welt, die, mit dem entsprechenden Blick gelesen, über die ursprüngliche Gynaikokratie, die Frauenherrschaft am Anfang, ebenso Aufschluss geben konnten wie über die Gründe und Wege ihres Untergangs. Während Bachofen aber den Gang der Menschheitsgeschichte von der Welt des Dunklen, Stofflichen, Erdverbundenen, Mütterlich-Weiblichen zum klaren, geistgelenkten Reich des Vaters in Recht und Religion als Geschichte des kulturellen Aufstiegs zeichnete, machten andere die Gegen- und Verlustrechnung auf.

Einer von ihnen ist der Lebensphilosoph Ludwig Klages, der sich – nach eigener Auskunft in seinem Hauptwerk „Der Geist als Widersacher der Seele“ (im folgenden: GWS)<sup>28</sup> – um die Jahrhundertwende ausführlich mit dem Werk Bachofens auseinandergesetzt hatte. Auch ihm ist der geschichtliche Prozess der Menschheit zwar durchaus ein siegreich fortschreitender Kampf des Geistes, jedoch ein Kampf, auf den die Bezeichnung „Fortschritt“ nur in böser Ironie zutrefte, handle es sich doch um einen Kampf des Geistes „gegen das Leben mit dem .... logisch absehbaren Ende der Vernichtung des letzteren“ (GWS 69). Angesichts dieses selbstzerstörerischen Ganges der Geschichte sei Bachofens Geschichtsoptimismus denn auch nur der vordergründige „Kopfgedanke“ seines Werkes. Seine eigentlichen „Herzgedanken“ kämen zum Ausdruck in der Beschreibung der „in sich abgeschlossene(n) Vollkommenheit des mütterlichen Chtonismus“, der mütterlichen Erbverbundenheit, dh. im Nachweis, dass es einmal „diesseits von Gut und Böse ... ein von keiner Gesetzeswillkür gestörtes ‚Naturrecht‘ gab, welches den innigsten Zusammenhang der Menschen sowohl mit der Welt als auch der Menschen untereinander behütete“ (GWS 909f). Dieser Zustand sei weltgeschichtlich erstmals zu Ende gekommen etwa um die Mitte des ersten Jahrtausends vor Christus. Schuld daran trage neben der sich ausbildenden Philosophie des klassischen Griechenland vor allem der „Monotheismus“ der israelitischen Propheten, denen das erstaunliche Kunststück gelang, zum persönlichen ‚Herrn‘ der gesamten Welt den schrankenlosen Hass auf

<sup>27</sup> J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, Basel 1861; vgl. die von H. J. Heinrich hrsg. *Auswahlausgabe* Frankfurt 1975.

<sup>28</sup> L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Leipzig 1929-1932, zitiert nach: *ders.*, *Sämtl. Werke*, hrsg. v. E. Frauchinger u.a., Bonn 1964ff, Bd. 1+2.

die Göttlichkeit schlechthin zu erheben“ (GWS 1266). Jahwe wird zum Zerstörer des Heidentums nicht allein außerhalb, sondern gerade auch in Israel selbst. Solches Heidentum war in Israel gebunden etwa „an die Asera, den heiligen Baum der Dorfaltäre, an die wahrsagende Palme der Prophetin Debora, an heilige Quellwässer, bei denen man schwur, an die Berge Sinai oder Horeb als Berge Gottes“ und anderes mehr (GWS 1268). Was der prophetische Monotheismus zerstört, zunächst in Israel selbst, dann, in seiner neuen Gestalt des Christentums weltweit, ist der nur im uneigentlichen Sinne Religion zu nennende Kult der kosmischen „Lebensgesamtheit“, die selbst – so Klages in ausführlicher Anknüpfung an Bachofen – bei allen Völkern einmal „im Zeichen des Weibes als der Mutter“ (GWS 1329) begriffen wurde.

Im Namen der Gesamtheit des Lebens, im Namen einer naturhaften Verbindung zwischen Mensch und Welt und in diesem Sinn im Namen des Weiblichen muss Klages am Monotheismus der biblischen Propheten schärfste Kritik üben. Der Kampf der biblischen Schriften gegen die heiligen Bäume wird ihm zum Sinnbild des Kampfes gegen die ursprüngliche Heiligkeit und Selbstgesetzlichkeit der Natur. Neben seinen heute nachgerade hellstichtig wirkenden ökologischen Perspektiven sind die antijüdischen und präfaschistischen Untertöne in Klages' Konzept nicht zu überhören<sup>29</sup>.

Die mutterrechtliche Welt aber, die Bachofen gezeichnet hat, bleibt widerständig gegen solche Vereinnahmung. Dies zeigt das Beispiel des auf der „linken“, wenn nicht anarchistischen Seite des damaligen politischen Spektrums angesiedelten Otto Gross. Der 1877 in der Steiermark geborene und 1920 in Berlin gestorbene Arzt und Psychoanalytiker, ein Schüler Sigmund Freuds und Vorläufer Wilhelm Reichs, verbindet den Rückgriff auf das Mutterrecht mit einer eigenwilligen, aber in sich konsistenten Relecture der Paradiesgeschichte. Für Gross beschreibt diese Geschichte – zu der er sich in einem Aufsatz mit dem Titel „Die kommunistische Grundidee in der Paradiessymbolik“ (im folgenden: GP)<sup>30</sup> geäußert hat – zum einen die vaterrechtliche Realität im Bild der Herrschaft des Mannes über die Frau, dort, wo es im Spruch Gottes an die Frau heißt: er aber, der Mann, wird über dich herrschen (vgl. Gen 3,16). Zum anderen aber lässt die Paradiesgeschichte auch den Weg dorthin noch erkennen. Die Frau selbst habe sich in die vaterrechtliche Abhängigkeit begeben: indem sie dem Mann den Apfel, Symbol des Abschlusses von Verträgen, reicht, signalisiert sie ihre Bereitschaft, sich seinem Gesetz zu unterwerfen. In der Entstehungszeit der Paradiesgeschichte, einer Zeit des ökonomischen Umbruchs, des Übergangs zum Ackerbau, sei die „alte soziale Moral“ (GP 49) der mutterrechtlichen Kultur, in der die Versorgung der Mutter Sache der Allgemeinheit war, in die Krise geraten, und die Frau sei dazu übergegangen, in ihrer schwierigen Situation als Mutter nun auf das Indivi-

---

<sup>29</sup> Dass Klages Rezipienten und Nachfolger gefunden hat, die ihn im Dunstkreis von Faschismus und rassischem Antisemitismus weitergedacht haben, ist belegt in *M. Th./B. Wacker* (s. Anm. 26), 209-217.

<sup>30</sup> O. Gross, Die kommunistische Idee in der Paradiessymbolik (1919), in: *ders.*, Von geschlechtlicher Not zur sozialen Katastrophe, hrsg. v. K. Kreiler, Frankfurt 1980, 41-54.

duum, den einzelnen Mann zu setzen. Damit jedoch hat sie nach Gross ihre ursprüngliche Freiheit aufgegeben, wie sie zur Zeit der Niederschrift der Genesis in Israel noch anzutreffen war: Denn „den Denker der Genesis muss jener Kampf umwogen haben, der zwischen dem autoritär-theokratischen Monotheismus der Propheten und dem Astartekult geführt worden ist ... Im Kultus der Astarte muss sich in jener Zeitperiode alles das konzentriert haben, was noch an Frauen-Freiheit und Frauenwürde erhalten geblieben war“, insbesondere die „Orgie als Kultushandlung“ mit der ihr immanenten positiv-selbstzwecklichen Wertung der Sexualität, sowie auch das Priesterinnenamt, später Abglanz der Hoheit der Frau in der untergegangenen matriarchalischen Welt (GP 54). Der Name der in der hebräischen Bibel verfeimten phönizischen Göttin Astarte (die im übrigen auch schon lange vor Bachofen von Heinrich Heine als Signum einer leib- und sinnenfreundlichen Kultur kritisch gegen Judentum und Christentum gewendet worden war<sup>31</sup>) steht Gross für eine Gesellschaft, in der die Sexualität der Frau noch nicht als Eigentum des Mannes galt und diese unversklavte weibliche Sexualität gelebter Ausdruck der An-Archie, dh. gerade nicht des gestaltlosen Chaos, sondern der herrschaftsfreien und damit freiheitlichen Anerkennung des und der Anderen war<sup>32</sup>.

## 2. Kritik in feministischer Instanz

Weder die Lebensphilosophie à la Klages noch auch der anarchisch-utopische Rekurs auf Paradies und Göttin, wie er bei Otto Gross erfolgt, waren denjenigen Frauen präsent, die sich unter feministischem Vorzeichen in den siebziger und achtziger Jahren unseres Jahrhunderts auf die Spuren der Göttin und des Matriarchats begaben. Nichtsdestoweniger ergeben sich überraschend viele Berührungspunkte inhaltlicher Art. Sie dürften sich daraus erklären, dass die Inspiratorin der feministischen Matriarchatsforschung im deutschen Sprachraum, die Literaturwissenschaftlerin Heide Göttner-Abendroth, für ihre grundlegende Monographie „Die Göttin und ihr Heros“ (im folgenden: GH)<sup>33</sup> ebenfalls – und wohl kaum zufällig – auf die religions- und kulturkritischen „Klassiker“ wie etwa Bachofens „Mutterrecht“, Lewis Morgans „Urgesellschaft“ und Wilhelm Reichs Studie zum „Einbruch der sexuellen Zwangsmoral“ zurückgegriffen hat. Auch für Heide Göttner-Abendroth gelten, wie für Bachofen, die Mythen der Alten Welt als wichtigstes Quellen- und Orientierungsmaterial ihrer These, wonach es einst ein weltweit verbreitetes Matriarchat gegeben habe. Ihre eigene „Arbeit am Mythos“ versteht sie als Beitrag zu einer radikalen feministischen Kulturkritik

---

<sup>31</sup> H. Heine, Der Rabbi von Bacherach; vgl. die Hinweise bei Marie-Theres Wacker, Feministisch-theologische Blicke auf die neuere Monotheismuskonzeption (im vorliegenden Band; zu Beginn des Beitrags).

<sup>32</sup> Zum Umfeld von Gross wie Klages vgl. R. Faber, Franziska zu Reventlow und die Schwabinger Gegenkultur, Köln u.a. 1993.

<sup>33</sup> Heide Göttner-Abendroth, Die Göttin und ihr Heros, München 1980 (danach zitiert); letzte Neuauflage 1993.

und zugleich als ein für Frauen „erlösendes Erlebnis“, ver helfe sie doch dazu, „die Dimensionen unserer Weiblichkeit ohne die Verzerrungen der patriarchalen Epoche wiederzuerkennen“ (GH 8), zumal die durch die Mythen hindurch wiederzuentdeckenden „matriarchalen Religionen ... Bilder (sind), die Frauen sich zur Weltdeutung schufen“ (GH 9). Heide Göttner-Abendroth entwirft das Bild einer matriarchalen Gesellschaft mit mutterrechtlicher Familienorganisation und Bewirtschaftung des im Gemeinschaftsbesitz befindlichen Bodens sowie einer entsprechenden Religionsstruktur mit den beiden Polen der Göttin und ihres Heros. Die Göttin stelle das den gesamten Kosmos integrierende Prinzip dar, der männlich-sterbliche Heros das Prinzip, das dem Werden und Vergehen des jahreszeitlichen, im Kult begangenen Rhythmus entspreche und in das göttlich-weiblich-Umgreifende eingebettet bleibe (vgl. GH 6). Patriarchat definiert sich demgegenüber als die gesellschaftliche Konstruktion eines Antagonismus von „Männlich“ und „Weiblich“, die wertend das Weibliche auf die Seite des „Untere(n), Dunkle(n), Böse(n)“ (GH 7) zieht. Folgerichtig wurde im Patriarchat die Frau „aus dem Götterhimmel ausgemerzt. Das Ergebnis war der als höchste Geistesstufe der Religionen gepriesene Monotheismus. Aber er ist nur die höchste Stufe der Intoleranz, denn nun gab es ein einziges männliches Prinzip, das nichts mehr neben sich duldet“ (GH 7). Zur kosmischen Integration unfähig geworden, steigert sich dieses monotheistisch-männliche Prinzip ins Abstrakte und verliert „jeden menschenähnlichen Zug ... So schaffte er sich schließlich selbst ab, der monotheistische Gott“ (GH 7). Für die Feministin Göttner-Abendroth ist der Monotheismus eine Religionsform, die sich auf Kosten des Weiblichen etabliert hat, die aber auch bereits den Keim der Selbstzerstörung in sich trägt. Notwendig, weil not-wendend ist darum die utopische Erinnerung an die einstige Religion der Göttin und ihres Heros, und der Weg zu solcher Erinnerung führt über die ästhetische und rituelle Revitalisierung dieses Symbols eines die agonalen Gegensätze integrierenden Ganzen.

Was bei Heide Göttner-Abendroth (abgesehen von einer kleinen Notiz zum Alten Israel)<sup>34</sup> noch ganz unspezifisch gegen den Monotheismus im allgemeinen gesagt ist, wird bei den evangelischen Theologinnen Elga Sorge und Christa Mucklack sowie der Pädagogin und Psychologin Gerda Weiler zum direkten Angriff auf den Monotheismus der *Bibel*. Gerda Weilers Ziel ist es, die hebräische Bibel als Dokument des Patriarchats und seines allmächtigen Despoten im Himmel zu entlarven, die gleiche Bibel aber auch gegenzulesen als Zeugnis des „Matriarchats im Alten Israel“ (im folgenden: MAI)<sup>35</sup>. In ihrer jetzigen Gestalt, so Gerda Weiler, sind die Schriften der hebräischen Bibel Zeugnis eines fanatischen, ja höchst gewalttätigen Gottes und seiner Handlanger auf Erden, die heilige Kriege führen,

<sup>34</sup> GH 82f. Zur Kritik vgl. *Marie-Theres Wacker*, *Die Göttin kehrt zurück* (im vorliegenden Band) und *dies./B. Wacker* (s. Anm. 26), 186f.191f.

<sup>35</sup> So der Titel ihres 1989 in 3. Auflage (Stuttgart) erschienenen Buches. Die 1. Auflage hat eine heftige Diskussion um Antijudaismus ausgelöst, vgl. nur *M. Th./B. Wacker* (s. Anm. 26), 185-204. Die Neuauflage von 1989 ist sprachlich und auch sachlich überarbeitet und nimmt sowohl in einem Vorwort als auch in einem Nachwort selbstkritisch Stellung zu den Vorwürfen.

Andersgesinnte verfolgen, die Natur zerstören und den Einfluss von Frauen in Religion und Gesellschaft systematisch bekämpfen. Diesen ihren seit mehr als zweitausend Jahren von Generation zu Generation überlieferten patriarchalen Zuschnitt haben die biblischen Schriften nach Weiler „zum großen Teil während des Exils, in Babylon“ erhalten. „Hier erst entsteht die Idee des Einen Großen Schöpfergottes, der an den Anfang der Welt projiziert wird“ (MAI 12). Wer dagegen von der Annahme eines ursprünglichen weltweiten Matriarchats ausgeht, kann zahllose Spuren matriarchaler Mythologie und Praxis auch in der hebräischen Bibel entdecken – und wird den einen Gott der Bibel nur noch verstehen können als Zerrbild des einstigen Sohngeliebten der großen Göttin, dem Symbol des Kosmos, deren Spuren in den Texten fast, aber eben nur *fast* ausgelöscht sind. In Gerda Weilers eigenen Worten: „Auch das alte Israel kannte eine Zeit vor der Gesetzgebung, in der es sein Leben ‘nach einer in ihm selbst wirksamen, verborgenen Sittlichkeit’ geregelt hat. Die Weisheit – einst die souveräne Göttin des innewohnenden Ordnungsprinzips – wird in den altorientalischen Religionen zur ‘Tochter Gottes’ herabgestuft. Sie ... wird der Willkür männlicher Macht unterworfen. ... Wir stehen heute vor der Aufgabe, die matriarchale Weisheit als richtungsgebendes Prinzip wieder in die ihr zukommende Stellung einzusetzen“ (MAI 15). Diese Aufgabe bezieht Gerda Weiler konkret auf die Integration des Unbewussten in das Bewusstsein, auf eine psychische Ganzheit, die Frauen und Männer wieder zu gewinnen hätten, um auf dieser Basis einer gelungenen feministischen Arbeit an der Psyche die herrschenden patriarchalen Strukturen allmählich zu transformieren<sup>36</sup>.

Auch Christa Mulack geht es um die psychische Ganzheit, die Frauen im herrschenden religiösen Symbolsystem des einen männlichen Patriarchengottes nicht zugänglich ist. Um Zutrauen zu ihren eigenen Kräften und Fähigkeiten zu bekommen, um Perspektiven eines gegen die patriarchale Bevormundung widerständigen Handelns und Energien dafür zu gewinnen, brauchen Frauen das Symbol der Göttin als Projektion ihres weiblichen Selbst<sup>37</sup>. Vor allem aber, darauf hebt Mulack in ihren Veröffentlichungen der letzten Jahre ab, ist es die weibliche Ethik der Fürsorge und der Gegenseitigkeit, deren Abwertung und Vereinhaltung sich Frauen widersetzen sollen und die sie zu ihrem eigenen Besten nutzen können. Damit hat sie, anknüpfend an eine in der gegenwärtigen Diskussion um feministische Ethik gewichtige Position, ihrem Konzept ein konsequent ethisch-praktische Wendung gegeben.

Elga Sorge bringt das Grundproblem des matriarchalfeministischen Streites um die „Gottesfrage“ am präzisesten auf den Begriff. Der Streit, so hält sie in ihrem 1987 in zweiter Auflage erschienenen Buch „Religion und Frau“ (im folgenden:

<sup>36</sup> Aus dem Setzen auf die befreiende Kraft der freud'schen Psychoanalyse bei Otto Gross ist das feministische Vertrauen in die heilenden Kräfte der jung'schen Tiefenpsychologie geworden, ein nicht unproblematischer Paradigmenwechsel. Vgl. zur Kritik der feministischen Jung-Rezeption besonders: *Doris Brockmann*, *Ganze Menschen, ganze Götter*, Paderborn 1991.

<sup>37</sup> Vgl. dazu v.a. ihre jüngste Veröffentlichung: *Christa Mulack*, *Religion ist zu wichtig, um sie den Männern zu überlassen. Die Göttin kehrt zurück*, Stuttgart 1998.

RF)<sup>38</sup> fest, geht um Monotheismus versus Pantheismus, Unterwerfung unter den einen, jenseitigen, männlichen Gott versus Anerkennung der diesseitigen, weiblichen Gottheit, dh. für sie: des Eingebundenseins aller Lebewesen in die lebenliebende Göttin (vgl. RF 40 u.ö.). In der Tat lassen sich auch die Ausführungen jedenfalls von Heide Göttner-Abendroth und Gerda Weiler in Inhalt und Intention auf diesen Begriff bringen. In der matriarchalfeministischen Kritik, in der feministischen Kritik generell geht es nirgendwo um eine Rehabilitierung des Polytheismus, was immer damit gemeint sei, sondern wird die Herausforderung vielmehr darin gesehen, die Einheit von „Gott“ und „Welt“ zu denken. Der spezifische Akzent Elga Sorges liegt hier in der Wiedergewinnung der Dimension des Erotischen für die Theologie. Sie liest die Paradiesgeschichte als patriarchale Verkehrung des ursprünglich matriarchalen Mythos von der Weisheit der Frau und damit als Legitimationsgeschichte der Unterwerfung des Weiblichen, seiner lebens- und erosbejahenden Kraft. Das alttestamentliche Hohelied mit seiner Apotheose des Eros ist ihr gewissermaßen der Kanon im Kanon der matriarchal verstandenen hebräischen Bibel. So kann sie ihre Vision auf die Formel bringen: „Religion ist ihrem tiefsten Wesen nach nichts anderes als Verzauberung“ (RF 76).

### 3. Kritische Rückfragen

Die dargestellten Vorwürfe aus matriarchalfeministischer Perspektive leben aus der historischen Wahrnehmung und der aktuellen Erfahrung einer umfassenden Frauenunterdrückung im öffentlichen wie im privaten Bereich. Solche strukturelle Verunmöglichung eines selbstbestimmten Lebens von Frauen gilt in dieser Perspektive als Symbol für die selbstdestruktiven Kräfte der Industriegesellschaften, wie sie vor einem Jahrzehnt, in den Jahren, als die genannten Feministinnen schrieben, konkret erfahren wurden vor allem als ökologische und atomare Bedrohung. Damit reflektiert die matriarchalfeministische Monotheismuskritik mit samt ihren Vorläufern zu Anfang des Jahrhunderts Krise und Zusammenbruch des Fortschrittsparadigmas. Der Weg in die Zukunft schien verbaut. Fortan glaubte man, Utopien nur noch aus Tradition und Vergangenheit schöpfen zu können.

Bei aller Würdigung des Movens dieser feministisch buchstabierten Dialektik der Aufklärung ist doch kritisch ein Mehrfaches zu bedenken<sup>39</sup>.

(a) Der Status ihrer Utopie bleibt prekär, ist doch unklar, was denn genau mit der Größe „Matriarchat“ gemeint sei. Umfängliche Untersuchungen nicht nur von dem Feminismus skeptisch gegenüberstehenden Männern, sondern gerade auch von Wissenschaftlerinnen, die den feministischen Suchbewegungen aufgeschlossen gegenüberstehen oder selbst an ihnen teilnehmen<sup>40</sup>, weisen darauf hin, dass

<sup>38</sup> Elga Sorge, *Religion und Frau*, Stuttgart 1987.

<sup>39</sup> Vgl. meine ausführlichere Kritik in: *M. Th. Wacker*, *Göttin* (s. Anm. 34).

<sup>40</sup> Beate Wagner-Hasel, *Matriarchatstheorien der Altertumswissenschaft*, Darmstadt 1992; Brigitte Röder/Juliane Hummel/Brigitta Kunz, *Göttinnendämmerung. Das Matriarchat aus archäologi-*

die Behauptung eines uranfänglichen weltweiten Matriarchats als historische Aussage wohl kaum standhält. Zu unterschiedlich sind im einzelnen die einzubeziehenden Kulturen, zu stark auch lenkt die apriorische Annahme bestimmter evolutiver Gesetzmäßigkeiten den interessierten Blick. Wenn aber nicht aus historisch ausgewiesener Erinnerung, woraus bezieht diese Utopie dann ihre Kraft? Genügt die vertrauende Übereignung an den Mythos?

(b) Es bleibt unklar, auf welche Größe die matriarchalfeministische Kritik des Monotheismus genau zielt. Geht es um den Monotheismus der hebräischen Bibel? Den des Judentums? Oder den des Christentums? Die innerfeministische Diskussion um antijudaistische Klischees in der Matriarchatsforschung<sup>41</sup> hat sich an dem Eindruck entzündet, dass diese Autorinnen ihre Neuzeit- und Christentumskritik auf das Alte Testament zurückprojizieren, sie dieses aber als *jüdische* Bibel kritisieren und so in letzter Instanz das Judentum verantwortlich machen für den von ihnen beklagten katastrophalen Zustand der Welt. Damit aber werden die realhistorischen Machtverhältnisse auf den Kopf gestellt. Wer den Einfluss der religiösen Symbolwelt so stark veranschlagt wie die Monotheismuskritik des matriarchalen Feminismus, sollte zumindest angeben, warum er bzw. sie glaubt, die theologischen bzw. religiös-praktischen Differenzen zwischen Judentum und Christentum ausblenden zu können.

(c) Auch der Status der matriarchalfeministischen Rede vom Göttlichen bleibt unscharf. Sie setzt in der Suche nach frauenbefreienden Symbolen des Göttlichen auf die Kraft religiöser Bilder, in der die Realität von Frauen sich spiegeln bzw. in denen Frauen ihre göttliche Kraft erkennen sollen. Solche Bilder mögen therapeutisch eine wichtige Funktion haben. Aber reicht es als Kriterium für ein Bild des Göttlichen theologisch aus, dass es heilende Wirkung hat? „Religiöse Symbole“, so hat die feministische Theologin Magdalene Frettlöh festgehalten, „sollen ja nicht nur identifikatorisch, sondern auch transzendierend orientieren, das heißt: unsere Erfahrungen nicht nur bestätigen, sondern uns auch neue Erfahrungen mit uns selbst, mit der Welt und dem Göttlichen eröffnen, uns zu Erfahrungen mit unserer Erfahrung verhelfen und eine Gegenwirklichkeit zur faktischen eröffnen“<sup>42</sup>.

(d) Die matriarchalfeministische Kritik, wie sie Heide Göttner-Abendroth, Gerda Weiler, Elga Sorge oder Christa Mulack in den achtziger Jahren formuliert haben, wurde zu einer Zeit entwickelt, als im deutschen Sprachraum die neuere exegetische Monotheismuskritik noch ganz am Anfang stand und es eine nennenswerte feministisch-wissenschaftliche Exegese noch nicht gab. Es fehlten also die beiden grundlegenden Voraussetzungen, feministische Kritik und wissenschaftliche Bibelauslegung miteinander ins Gespräch zu bringen. Viele materiale Behauptungen der matriarchalfeministischen Kritikerinnen waren und sind, wie von daher kaum anders zu erwarten, nicht auf dem Stand der

---

scher Sicht, München 1996.

<sup>41</sup> Vgl. zusammenfassend *M. Th./B. Wacker* (s. Anm. 26).

<sup>42</sup> *Magdalene Frettlöh*, Brauchen oder gebrauchen wir die Göttin?, in: *Dietrich/Klopfenstein* (s. Anm. 8), 391-399, hier 396.

Forschung. Dies gilt im übrigen auch für die Schriften anderer zeitgenössischer Kritiker des Monotheismus, etwa den Freiburger Psychologen Franz Bugge und den Kölner Philosophen Günther Schulte, die vor allem auf die extreme Gewaltbereitschaft, die durch das monotheistische Gotteskonzept gefördert werde, abstellen<sup>43</sup>. Ein prominentes Beispiel für solch fehlende Kenntnis des Forschungsstandes ist die Einschätzung der sogenannten Landnahme Israels. Der Vorwurf, die frühen Verfechter der Alleinverehrung JHWHs hätten die Völker des Landes und ihre Kulte systematisch zu vernichten gesucht, ist nicht haltbar, widerspricht er doch klar bereits dem archäologischen Befund; er trägt aber auch nicht dem spezifischen literarischen Charakter dieser Erzählungen Rechnung. Die Landnahmerzählungen sollten vielmehr, einer bedenkenswerten Interpretation des Frankfurter katholischen Alttestamentlers Norbert Lohfink gemäß<sup>44</sup>, verstanden werden als säbelrasselnde Rhetorik, mit der man in der Königszeit Israels die eigene Vergangenheit darstellt, um der Propaganda der assyrischen Militärmacht, die sich soeben anschickt, Israel zu kolonisieren, entsprechend wirkungsvoll zu begegnen. Wir hätten es demnach also bei diesen so oft inkriminierten Erzählungen nicht mit der religiösen Verherrlichung einer blutrünstigen Vergangenheit zu tun, sondern mit fiktionaler Nationalgeschichte in identitätssichernder Absicht. Auch im Blick auf die Beanspruchung der hebräischen Bibel für die Rekonstruktion einer ursprünglichen Religion der Göttin ist vielfältige historische Kritik anzumelden, die ich hier nicht im einzelnen ausbreiten kann. Auf der Grundlage des in der Ikonographie der „Fribourger Schule“ Erarbeiteten möchte ich nur einen zentralen Punkt nennen: Das einschlägige Bildmaterial aus der Mitte des 2. Jahrtausends lässt erkennen, dass im gesamten fruchtbaren Halbmond, vom Nildelta über das Gebiet Kanaans und Israels bis nach Mesopotamien hinein die Göttin als ihrem männlich-göttlichen Partner gleichwertig wahrgenommen wurde. Im letzten Drittel des 2. Jahrtausends dagegen tritt die Bedeutung der Göttin zunehmend zurück. Der Austausch der gynomorphen Darstellung gegen den Baum als bloßes Symbol der Göttin mag dafür signifikant sein. Diese Entwicklung aber hat schon *vor* der Zeit der Besiedlung des ephraimitischen Berglandes begonnen, schon *vor* der Zeit also, da man von einer historisch einigermaßen sicher fassbaren Größe Israel sprechen kann. Für die Religion Israels eine ursprüngliche Struktur der kosmischen Göttin und ihres irdisch-sterblichen Heros mitsamt matriarchaler Gesellschaftsorganisation zu konstruieren dürfte deshalb in dieser Form an den historisch nachweisbaren Befunden gründlich vorbeigehen.

---

<sup>43</sup> F. Bugge, *Denn sie wissen nicht, was sie glauben*, Hamburg 1992; G. Schulte, *Die grausame Wahrheit der Bibel*, Frankfurt 1995.

<sup>44</sup> N. Lohfink, *Die Schichten des Pentateuch und der Krieg*, in: *ders. (Hrsg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*. QD 96, Freiburg 1983, 51-111, bes. 65-75.

#### 4. Dennoch – die Anfragen bleiben

Kann also möglicherweise davon ausgegangen werden, dass die Vermittlung historischer Kenntnis über die Religion Israels weit über enge Fachkreise hinaus dazu beitragen würde, jede Kritik am biblischen Monotheismus überflüssig zu machen? Ich vermute: nein. Denn das grundlegende Problem, das diese Kritik einst provozierte und auch heute immer wieder hervortreibt, ist ja nicht erledigt. Ob der exklusivistische Ein-Gott-Glaube schon am Anfang der Geschichte des Volkes Gottes steht oder erst in nachexilischer Zeit zur vollen Entwicklung kam, ob er also ein paar Jahrhunderte früher oder später entstanden ist: seine kämpferische Stoßrichtung, die sich als Unduldsamkeit anderen Kulturen gegenüber äußert, bleibt erhalten, und mit ihr bleiben alle in der Kritik daraus abgeleiteten Probleme weiterhin virulent. Um es im Sinne der genannten matriarchalfeministischen Autorinnen zuzuspitzen: die Bibel bleibt, auch historisch differenziert, das Dokument einer zunehmenden Durchsetzung des patriarchalen Gottes. Und wenn nach Auskunft der exegetischen Forschung die Bibel nicht einmal mehr dafür verwendet werden kann, eine Gegen-Welt der göttlichen Frauen zu entdecken – umso schlimmer für die Bibel. Denn dann ist gewissermaßen der letzte dünne Faden abgeschnitten, mit dem Frauen noch an die biblische Tradition gebunden bleiben, dann gibt es aus der Sicht matriarchaler Feministinnen kein Motiv mehr, die Bibel für den Befreiungskampf von Frauen in Anspruch zu nehmen, dann steht die Konsequenz an, dieser Tradition endgültig den Rücken zu kehren.

Dazu tritt aus der Sicht der vorgestellten Kritik noch ein weiteres: angesichts einer zweitausendjährigen vom Bekenntnis zum einen Gott geprägten abendländischen Geschichte kommen die exegetisch-historischen Differenzierungen immer schon zu spät. Es bleiben ja in jedem Fall die biblischen *Texte*, deren Inanspruchnahme zu jenen unterdrückenden politischen, gesellschaftlichen, sozialen Strukturen geführt haben, wie sie de facto bis in die Gegenwart bestimmend waren bzw. sind. Das vielleicht bekannteste Beispiel für den hier gemeinten Sachverhalt ist die religiöse Legitimation politischer Herrschaft, wie sie sich im Gedanken „Ein Gott im Himmel – ein Herrscher auf Erden“ seit Kaiser Konstantin durch die gesamte Geschichte Westeuropas hin verfolgen lässt. Deswegen betrachteten nicht wenige Bestreiter der monarchischen Staatsform in Europa auch die Kritik der Religion als Voraussetzung aller Kritik. „Es rettet uns kein höh’res Wesen, kein Gott, kein Kaiser, kein Tribun“ hatte schon die Internationale, das Kampflied der sozialistischen Arbeiterbewegung verkündet. Ni dieu, ni maître hieß es bei dem russischen Anarchisten Michail Bakunin. Und auch in der Theologie gab es Stimmen, die dies aufgreifen konnten. Der zum Katholizismus konvertierte Bonner Neutestamentler und Patrologe Erik Peterson hat in seiner Auseinandersetzung mit den Hitler favorisierenden Deutschen Christen als eigentliches politisches Problem nicht die Beanspruchung des Gottesgedankens durch den Machtwillen der jeweiligen Herrscher und ihrer Hofideologen benannt, sondern, wie der Titel seiner berühmten

Streitschrift von 1935 „Der Monotheismus als politisches Problem“ festhält, den Monotheismus selbst. Denn, so der Grundgedanke bei Peterson, das Konzept des einen Gottes im Himmel lege seinen irdisch-politischen Missbrauch beinahe zwingend nahe<sup>45</sup>. Heute ist es der emeritierte Tübinger Systematiker Jürgen Moltmann, der nicht nur die religiöse Verklärung politischer Herrschaft als „politischen Monotheismus“ stigmatisiert, sondern etwa auch den monarchischen Episkopat der katholischen Kirche und damit das Papsttum unter dem Titel „klerikaler Monotheismus“ kritisiert. Moltmann benutzt den Begriff des „Monotheismus“ also, ganz auf der Linie Erik Petersons, um Distanz von Herrschaftsformen zu signalisieren, die sich mit dem Mantel religiöser Legitimität umgeben<sup>46</sup>.

Geht es hier um die Analogie von *göttlicher* Herrschaft und *politischer* Herrschaft, so hat nicht zuletzt die feministische Theologie und keineswegs nur ihr matriarchalfeministischer Flügel darauf aufmerksam gemacht, dass die monotheistische Rede auch für den Privatbereich von großer Bedeutung war. Die christliche Tradition kennt ja nicht nur die Analogie zwischen Gott und dem politischen Herrscher, sondern Abbild Gottes ist auch das Oberhaupt jeder Familie, der Ehemann und Vater<sup>47</sup>, der von den „Seinen“ (dazu gehören Kinder und Frauen) Achtung und Gehorsam erwartet und solches auch mit Gewalt erzwingen kann. Nur nebenbei sei erwähnt, dass bis in die 50er Jahre unseres Jahrhunderts im Familienrecht der Bundesrepublik Deutschland in Fragen der Kindererziehung die Letztentscheidung in der Autorität des Vaters lag. Das bundesdeutsche Familienrecht spiegelt damit eine lange und tiefsitzende vaterrechtliche Tradition Westeuropas, deren Grundlagen im antiken römischen Recht älter sind als das Christentum, die von den christlich-religiösen Autoritäten dieser Länder selbst aber immer wieder mit dem Gott der Bibel legitimiert wurden.

Wenn sich aus diesen wenigen Beispielen und Andeutungen ein Fazit ziehen lässt, dann vielleicht folgendes: Das Monotheismusproblem ist mit dem Rekurs auf neue exegetisch-historische Ergebnisse zur Entstehung des Ein-Gott-Glaubens nicht zu erledigen. Es bleibt ja das Problem der Wirkungsgeschichte bestehen, das Problem der behaupteten Negativfolgen des Monotheismus in der Geschichte. Und selbst wenn man dem Konzept von Wirkungsgeschichte skeptisch gegenübersteht, wenn man es für naiv halten mag, dass Texte direkt und unvermittelt bestimmte Wirkungen in der außertextlichen Realität freisetzen, kommt man doch nicht am Faktum der Rezeptionsgeschichte vorbei, will sagen: an dem Faktum, dass sich immer wieder in der europäischen Geschichte Menschen auf den einen Gott berufen haben, um politische, soziale, psychische Herrschaft von Menschen über Menschen zu errichten.

---

<sup>45</sup> E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935. Zur Kritik vgl. Bernd Wacker, Art. „Politische Theologie“, in: *NHThG* 21991, Bd. IV, 235-247 und *M. Th. Wacker*, *Blicke* (s. Anm. 31), 28 Anm. 29.

<sup>46</sup> J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, 207-220.

<sup>47</sup> Vgl. nur: *Catechismus Romanus* III 5 q 8.

Umgekehrt aber ist dann auch zu sagen: Die neuere exegetische Monotheismusdebatte hat durchaus eine kritische Funktion gegenüber den Bestreitungen des Monotheismus. Indem sie lehrt, in der Rekonstruktion der Geschichte Israels differenzierend zu verfahren, kann sie dazu beitragen, auch die Geschichte und Topik der Vorwürfe gegen den biblischen Monotheismus daran zu messen, ob sie tatsächlich den biblischen Befund treffen. Bei historisch genauerem Zusehen zeigt sich nämlich nicht selten, dass auch Kritiker und Kritikerinnen des Monotheismus auf weite Strecken wie die biblischen Autoren vorgehen. Sie projizieren Probleme und Bestreitungen ihrer eigenen, in diesem Fall neuzeitlich-westeuropäischen Gegenwart in die biblischen Texte zurück und behaupten als Folgen des biblischen Monotheismus, was de facto über differenzierte Analysen historischer Prozesse, Verschiebungen in Gesellschaftsstrukturen und ökonomischen Verhältnissen aufzuschlüsseln wäre.

## ***V. Der biblische Monotheismus – theologische Perspektiven***

Wer über Entstehung und Folgen des biblischen Monotheismus Auskunft geben soll, sieht sich vor der grundlegenden Schwierigkeit, dass die Geschichte des Monotheismuskurses, das heißt der Bestreitungen und Verteidigungen des Monotheismus, noch nicht geschrieben ist. Auch besteht anscheinend keinerlei Einigkeit darüber, welches methodische Instrumentarium anzuwenden wäre, um die Behauptung, ein Ereignis x oder eine Handlung y sei Folge des Bekenntnisses zum Monotheismus, falsifizieren oder verifizieren zu können.

Ich möchte mit diesen Bemerkungen jedoch keineswegs die bisher referierten kritischen Perspektiven als haltlos erklären. Vielmehr werde ich einen anderen Weg gehen und im letzten Teil dieser Vorlesungen wenigstens beispielhaft an Traditionen und Perspektiven erinnern, die bisher (so) nicht zur Sprache kamen, aber unbestreitbar (auch) zum biblischen Monotheismus gehören. Im Blick auf diese Traditionen und Perspektiven, mögliche Gegen-Bilder, die „eine Gegen-Wirklichkeit zur faktischen eröffnen“ (vgl. IV.3 (c)), kann auch die Frage nach den „Folgen“ des Monotheismus noch einmal in anderes Licht rücken.

### **1. Götter sterben wie Menschen, wo sie Menschenrecht missachten – Ps 82<sup>48</sup>.**

- 1 Gott steht auf in der Götterversammlung,  
im Kreis der Götter hält er Gericht.
- 2 Wie lange noch wollt ihr ungerecht richten  
und die Frevler begünstigen?
- 3 Verschafft Recht den Unterdrückten und Waisen,  
verhelft den Gebeugten und Dürftigen zum Recht!

---

<sup>48</sup> Deutsche Wiedergabe in enger Anlehnung an die Einheitsübersetzung.

- 4 Befreit die Geringen und Armen,  
entreißt sie der Hand der Frevler!
- 5 Sie aber haben weder Einsicht noch Verstand,  
sie tappen dahin im Finstern.  
Alle Grundfesten der Erde wanken.
- 6 Ich habe gesagt: Ihr seid Götter,  
ihr alle seid Söhne des Höchsten.
- 7 Doch nun sollt ihr wie Menschen sterben,  
sollt stürzen wie jeder der Fürsten. -
- 8 Erhebe dich Gott, und richte die Erde,  
denn alle Völker werden dein Erbteil sein.

Unter religionsgeschichtlicher Perspektive fällt auf, dass das Szenario des Psalms polytheistisch wirkt: Von einer Gttersammlung ist die Rede, zu der die Söhne des höchsten Gottes zusammengetreten sind. Der Psalm steht allerdings in einem biblischen Buch, das sich als ganzes in Lob, Klage, Bitte und Dank an den einen Gott Israels wendet. Man wird davon ausgehen können, dass Texte wie Ps 82 in nachexilisch-monotheistischer Zeit verstanden werden konnten im Sinne mythologisierender Rede, die sich des polytheistischen Sprachspiels bewusst bedient. So werden sowohl ältere, aus polytheistischem Kontext stammende Traditionen übernommen als auch neue Texte in mythologisierender Sprache verfasst worden sein<sup>49</sup>. In jedem Fall darf behauptet werden, dass Ps 82 Erfahrungen des bzw. mit dem Polytheismus in Israel verarbeitet.

Wer in einem polytheistischen Verstehensrahmen unter den versammelten Gttershnen genauerhin zu verstehen ist, wird aus Dtn 32,8-9 deutlich.

Als der Höchste (den Göttern) die Völker übergab /  
als er die Menschheit aufteilte,  
legte er die Gebiete der Völker /  
nach der Zahl der Göttersöhne fest.  
Ja, der Anteil des Herrn (=JHWH) ist sein Volk /  
Jakob ist sein Erbland.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Der soeben erschienene Beitrag zu Ps 82 von *Erich Zenger*, Ps 82 im Kontext der Asaf-Sammlung. Religionsgeschichtliche Implikationen, in: *Janowski/Köckert* (s. Anm. 14) 272-292 hält mit guten Argumenten Ps 82 für einen solchen jüngeren, mythologisierenden Text.

<sup>50</sup> Deutsche Wiedergabe in enger Anlehnung an die Einheitsübersetzung. Die Textkritik dieser beiden Verse ist diffizil: Die griechische Version spricht statt von „Gttershnen“ von Engeln, interpretiert also „monarchisch-monotheistisch“, die hebräische Version spricht von „Söhnen Israels“, eliminiert also alle „Zwischenwesen“, aber ein hebrisches Fragment aus Qumran erlaubt den Schluss, die ursprüngliche Lesart müsse „Göttersöhne“ gewesen sein – dh. in Qumran wird man im Sinne mythologisierender Sprache verstanden haben (vgl. *Julie Ann Duncan*, 4QDeut<sup>1</sup>, in: *Eugene Ulrich u.a. [Hrsg.]*, Qumran Cave 4/IX. Discoveries of the Judaean Desert XIV. Oxford 1995, 75-91, hier 90 zu Kolumne XII und dem Fragment zu Dtn 32,8-9: bny 'lwhym).

Die Wiedergabe der Einheitsübersetzung von V. 9 „Der Herr nahm sich sein Volk als Anteil“ ist recht frei. Obige Übersetzung folgt dem hebräischen Text; nach dem griechischen Text

Hier wird ein höchster Gott bei der Arbeit vor Augen geführt, der dabei ist, den Völkern der Welt ihre Wohngebiete zuzuteilen. Die Aufteilung nach der Zahl der Göttersöhne bedeutet, dass jeder dieser Götter eines der Völker zugewiesen erhält, oder umgekehrt, dass jedes Volk dieser Erde einen Schutzgott hat. Der Schutzgott Jakobs, dh. der Schutzgott Israels ist JHWH. Im jetzigen monotheistischen Kontext des Buches Deuteronomium wird man JHWH mit dem „höchsten Gott“, der die Zuteilungen vornimmt und Israel sich selbst vorbehält, identifizieren. Wer die Verse jedoch konsequent polytheistisch liest, als Fragment eines „protogonischen Mythos“ (vgl. oben II.1 (c)), kann den Eindruck gewinnen, dass auch JHWH zunächst als einer der Göttersöhne zu denken ist, der, wie die anderen, ein Volk erhält, nämlich Israel.

Die Götterversammlung nach Ps 82 umfasst demnach wohl die Schutzgottheiten der Völker der Welt. Einer der Versammelten, mit Elohim/Gott bezeichnet, steht auf, hebt zu einer Rede an. Die Beobachtung, dass im ganzen Psalm der Gottesname JHWH nicht benutzt wird, verweist darauf, dass es sich um einen Psalm aus dem sogenannten elohistischen Psalter handelt, einer Psalmen-sammlung, die durchweg die Bezeichnung Elohim benutzt, aber damit offenbar JHWH meint. Der Gott, der sich zu seiner Rede erhebt, ist der Gott Israels. Seine Rede aber 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, um Bedürftige die kein Geld haben, einen Rechtsbeistand zu bezahlen, um Waisen, denen der unmittelbare Schutz der Familie fehlt. Die angeklagten Göttersöhne halten diesem Maßstab nicht stand. Deshalb wird in eindrucksvoller kontrastiver Rhetorik das Urteil gesprochen: Göttersöhne, die nicht die Schwachen stützen, sondern sich auf die Seite der Frevler stellen, werden sterben wie Menschen. 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 die Konsequenz ziehen, dass nun alle Völker der Erde Erbteil dieses einen Gottes geworden sind.

Psalm 82 ist als Dokument des exklusivistischen Gottesglaubens Israels anzusprechen. Der Gott Israels entlarvt die Götter der Völker als Nicht-Götter. Dies geschieht jedoch nicht in einer blutigen Vernichtungsaktion, 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

---

müsste es heißen: „Da wurde der Anteil des Herrn sein Volk Jakob / sein Losanteil wurde Israel“.

Geringsten besorgt ist, kann nicht Gott genannt werden. Wenn andererseits Götter dieses Recht verletzen, dann hat dies nicht nur Auswirkungen in der Menschenwelt; dann steht vielmehr das Gleichgewicht des Kosmos zur Disposition: Alle Grundfesten der Erde wanken ob der Uneinsichtigkeit der Götter (vgl. v. 5). Insofern aber nach der Aussage des Psalms de facto nur ein einziger Gott dieses Kriterium erfüllt, ist dieses Kriterium der Göttlichkeit Gottes auch zu einem völker- und weltumgreifenden, zu einem universalen Maßstab gemacht.

Der Psalm repräsentiert den Typ prophetischer Ethik, wie er am klarsten im Buch des Propheten Amos zum Ausdruck kommt. Es ist aber nicht einfach der bürgerlich verdünnte ethische Monotheismus des sittlichen Individuums vor seinem Gott. Es geht vielmehr um eine explizite Ethik der Orientierung an den objektiven Bedürfnissen der Schwachen, um eine Sozial-Ethik, die ökonomisch wie politisch und innen- wie außenpolitisch eingefordert und als universal verbindlich proklamiert wird. Was ihre inhaltlichen Bestimmungen angeht, ist diese advokatorische Ethik nicht weit entfernt von dem, was feministische Ethik die Ethik der Gegenseitigkeit und der Fürsorge nennt, und von der manche Feministinnen wie etwa Christa Mulack (vgl. oben IV.2) annehmen, dass sie als gewissermaßen weiblich-natürliche Anlage in jeder Frau zu finden sei. Mag diese Annahme naiv oder biologistisch klingen, so indiziert sie doch immerhin, dass die Hoffnung, eine verbindliche und allgemein akzeptierte Basis von Ethik finden zu können, auch dem matriarchalen Feminismus nicht abhanden gekommen ist. Dass eine Reihe feministischer Theologinnen aber nicht mehr bereit sind, ihre ethischen Reflexionen zu verbinden mit biblischen Aussagen wie der vorgestellten, zeugt nicht von der Verbohrtheit der Feministinnen, sondern vom Ausmaß der Beschädigung der biblischen Gott-Rede, die Frauen in der durch das Christentum vermittelten Tradition erfahren haben.

## 2. Die göttliche Weisheit als weibliche Erscheinung Gottes

In der feministischen Theologie des letzten Jahrzehnts ist die biblische Weisheitstheologie zum wichtigsten Anknüpfungspunkt für eine integrative, Frauen nicht länger aus theologischer Analogiefähigkeit ausschließende Rede von und zu Gott geworden. Grundlage sind vor allem zwei biblisch-alttestamentliche Weisheitsschriften, das Buch der Sprichwörter und das Buch der Weisheit Salomos, also die älteste und die jüngste Weisheitsschrift der Bibel. Ich gehe im folgenden nur auf die für unseren Zusammenhang wichtigen Punkte ein<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Ansonsten sei verwiesen auf *Christl Maier*, Das Buch der Sprichwörter. Wie weibliche Weisheit entsteht, und auf *Silvia Schroer*, Das Buch der Weisheit. Ein Beispiel jüdischer interkultureller Theologie, beide in: *Laise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hrsg.)*, Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh <sup>2</sup>1999, 208-220 bzw. 441-449 (jeweils mit weiterführender Literatur) sowie auf den Beitrag „Zum Stand der feministisch-exegetischen Diskussion um die Göttin/nen...“ im vorliegenden Band; IV.

Das Buch der Sprichwörter besteht zum größeren Teil aus zahlreichen kleinen Einzelsprüchen, Weisheiten des täglichen Lebens, die wiederum in Sammlungen untergliedert sind. Eingeleitet wird das Sprüchebuch aber durch neun Kapitel, die in längeren Gedichten dazu einladen, Weisheit zu erwerben, und die vor allem die Weisheit in Gestalt einer Frau personifiziert vor Augen und Ohren führen. Wie und warum aber ist diese literarische Gestalt der Frau Weisheit entstanden? Ist sie, wie zuweilen in der älteren Literatur angenommen, die personifizierte Verselbständigung einer ursprünglichen Eigenschaft Gottes, eine Hypostase? Diese Asukunft denkt streng deduktiv vom einen Gott her: Man hätte in Israel den einen Gott mit bestimmten Eigenschaften versehen und in der Weisheitsgestalt eine dieser Eigenschaften verselbständigt. Dies ist weder religionsgeschichtlich plausibel noch auch entspricht es der Art und Weise des altisraelitischen Denkens. Größeren Anklang hat in der Forschung die Antwort gefunden, die Weisheit sei die literarische Personifikation des Konzeptes umfassender Bildung, das im Sprüchebuch entfaltet und mit dem Begriff „Weisheit“ belegt werde. Frau Weisheit wäre damit das Produkt einer poetischen Verdichtung dessen, was in Israel als Weisheit mit umfassender Lebenskunst gelehrt und gelebt wurde, die personifizierte Veranschaulichung eines Prinzips und einer Pädagogik.

Allerdings ist *mehr* zu sagen, als dass biblische Dichter ein abstraktes Konzept poetisch in eine weibliche Personifikation gegossen hätten. Die Frau Weisheit des Sprüchebuches ist nämlich zum einen gestaltet nach dem Modell realer Frauen und ihrer Rollen im Israel der vor- und nachexilischen Zeit. In der literarischen Gestalt der Weisheit werden die Frauen Israels sichtbar, und umgekehrt haben die konkreten Frauen Israels dem Bild der Frau Weisheit Konturen gegeben. Darüber hinaus trägt die Weisheitsgestalt aber auch Entscheidendes zur Rede von Gott bei. Im achten Kapitel des Sprüchebuches führt sie in einer selbstbewussten Ich-Rede ihre Herkunft auf den Gott Israels zurück, wobei sie in den vv. 32ff für ihre Entstehung Bilder des Hervorgehens aus Gott benutzt, die Vorstellungen aus der Sphäre des handwerklichen Schaffens und der des Gezeugt- und Geborenwerdens mischen. In religionsgeschichtlicher Perspektive ließe sich für diese Verse auf eine Tradition schließen, die in einem polytheistischen Kontext von der Weisheit als Tochter Gottes sprach. Größeren Anklang aber findet in der Exegese derzeit die Hypothese, dass die Kapitel 1-9 des Sprüchebuches insgesamt erst in nachexilischer, also monotheistischer Zeit formuliert wurden, um der Sammlung der vielen Einzelsprüche einen konzeptuellen Rahmen zu geben. Dann hätte man, analog dem oben zu Ps 82 Ange deuteten, die Sprache des achten Kapitels zu verstehen als bewusst mythologisierende Redeweise. In solch „reflektierter Mythologie“ wäre die Gestalt der Weisheit ausgestattet worden mit den Zügen von Göttinnen der Umwelt Israels, aber wohl auch von Göttinnen, die in Israel *selbst* verehrt wurden. Auf Israels Umwelt weisen etwa die Züge der ägyptischen Maat, insofern auch diese Göttin, wie die Weisheit in Spr 8, eine Tochtergottheit ist und auch sie als Garantin der kosmischen Ordnung gilt. Auf Israel selbst weist vor allem das Motiv

der Weisheit als des Lebensbaumes, das in Spr 3,18 anklingt und sie sowohl mit dem Baum des Paradieses als auch und vielleicht sogar in eins damit mit dem Baumsymbol der Göttin verbindet. Zudem ist sie nach dem Duktus des achten Sprüchekapitels nichts anderes als die sichtbare, den Menschen zugewandte „Gestalt“ Gottes selbst, „der“ in der Transzendenz verborgen bleibt. Im Blick auf die referierte Monotheismuskritik des matriarchalen Feminismus wäre aus einer feministisch-biblichen Perspektive festzuhalten, dass die Weisheitsgestalt in der Sprache reflektierter Mythologie die Faszination der Göttinnen zu integrieren sucht und sie mit der „weiblichen Repräsentation“ des einen Gottes selbst verbindet.

Die jüngste Schrift des katholischen Alten Testaments, die „Weisheit Salomos“, entstanden wahrscheinlich in der jüdischen Gemeinde im ägyptischen Alexandria des ersten vorchristlichen Jahrhunderts, setzt diese Linie steigernd fort. Hier ist die Weisheit Throngenossin Gottes (9,4), ihm gewissermaßen an die Seite gestellt, ja seine geliebte Gefährtin (vgl. 8,3). Als die dem Volk Israel nahe und rettende Seite Gottes ist sie zudem gestaltet in deutlicher Nähe zur hellenistischen Rettergöttin Isis. Auch das Buch der Weisheit Salomos spricht in der Weise reflektierter Mythologie von der Gestalt der göttlichen Weisheit. Die Implikationen einer verstärkten Rezeption der biblischen Weisheitstheologie für die christliche Rede von Gott sind längst nicht ausgeschöpft, aber ein lohnendes Thema nicht nur für die *feministische* Theologie.

### 3. Jüdisches Schicksal oder: Monotheismus und Menschwerdung

Im Juni 1938 – ein Jahr nach Erscheinen von Erzbischof Gröbers „Handbuch der religiösen Gegenwartsfragen“; Österreich gehörte seit knapp drei Monaten zum „Dritten Reich“ – emigrierte der inzwischen 78 Jahre alte, von einer schweren Krebskrankheit gezeichnete Sigmund Freud von Wien nach London. Die nur wenige Tage nach dem „Anschluss“ seiner Heimat an Hitler-Deutschland erfolgte Durchsuchung seines Hauses in der Berggasse durch die SA und die Vorladung seiner Tochter Anna durch die SS hatten ihn endgültig zu der Überzeugung gebracht, dass das, was nun auf die Juden Österreichs zukam, über jedes aus der Geschichte bekannte Ausmaß von Verfolgung und Unterdrückung hinausgehen würde und, wollte man sein nacktes Leben retten, nur den Weg ins Exil offenließ. Im Gepäck des Emigranten befand sich ein Konvolut von Papieren und schon gedruckten Aufsätzen, aus denen, wie Freud wohl ahnte, sein letztes Buch werden sollte. Es ist ganz und gar der Entstehung des biblischen Monotheismus sowie der Frage seiner Folgen gewidmet und trägt den Titel „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“<sup>52</sup>.

Die These dieses Werkes lautet bekanntlich: Während die biblischen Erzählungen, allen voran das Buch Exodus, den Glauben an den einen Gott allein der

---

<sup>52</sup> S. Freud, *Moses and Monotheism*, London 1939; *ders.*, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939), zugänglich etwa in der Suhrkamp-Ausgabe Frankfurt 1965 und neuere Auflagen.

Vielgötterei der umliegenden Völker, allen voran Ägyptens, strikt entgegensetzen, das heißt: dieses Bekenntnis als ausgesprochene „Gegenreligion“ und Israel gleichsam als „Gegengesellschaft“ etablieren, zeigt sich dem historisch-exegetisch informierten und psychoanalytisch aufgeklärten Blick ein anderes Bild. Der exklusive, bildlose, magiefeindliche, ethische Monotheismus der Bibel und des Judentums ist ursprünglich keine Errungenschaft Israels, sondern des Alten Ägypten. Genauer: Er ist eine Erfindung des Pharaos Amenophis IV., genannt Echnaton, dessen Herrschaft, mehr als 2000 Jahre vergessen, erst seit der Mitte des 19. Jahrhunderts wieder (historisch) greifbar wurde. Die Bedeutung des Mose sei dementsprechend darin zu sehen, dass er als geborener Ägypter diesen Monotheismus an Israel überlieferte.

Diese schon bald heftig umstrittene These Freuds fordert zur Auseinandersetzung geradezu heraus. Wichtiger als solche Auseinandersetzung aber ist an dieser Stelle etwas anderes: Freud ging es, worauf jüngst der Heidelberger Ägyptologe Jan Assmann noch einmal nachdrücklich aufmerksam gemacht hat<sup>53</sup>, mit seinen Monotheismusstudien zuerst und vor allem darum, die Wurzeln des Antisemitismus aufzudecken. Bemerkenswerterweise nämlich fragte Freud nicht, warum die Heiden, Christen oder Deutschen die Juden hassen, sondern warum der Jude wurde, was er ist, und warum er diesen unauslöschlichen Hass auf sich gezogen hat. Freud führte diesen Hass auf den Monotheismus und das mit ihm verbundene Überlegenheitsgefühl zurück. „Wenn man der erklärte Liebling des gefürchteten Vaters ist, braucht man sich über die Eifersucht der Geschwister nicht zu verwundern, und wozu diese Eifersucht führen kann, zeigt sehr schön die jüdische Sage von Josef und seinen Brüdern“<sup>54</sup>. Der Hass auf die Juden, das heißt auf die Monotheisten, ist die Rache der durch den Monotheismus Ausgrenzten. Indem Freud Moses zum Ägypter machte, konnte er die mit dem Monotheismus gegebene ausgrenzende Unterscheidung, die Quelle der Intoleranz und Negation aus dem Judentum heraus- und nach Ägypten zurückverlegen. – Um des eigenen Überlebens willen war Freud nach England emigriert. Um des Überlebens seines Volkes willen musste auch JHWH seine biblische Heimat verlassen.

Freuds Einschätzung, dass es nicht eigentlich die Juden selbst, sondern die mit Mose und den Propheten in die Welt gekommenen monotheistischen Überzeugungen wären, denen der ganze Hass der Nationalsozialisten galt, hat seit einigen Jahren in den Arbeiten des Bremer Soziologen und Genozidforschers Gunnar Heinsohn eine emphatische Wiederaufnahme gefunden. „Die Einzigartigkeit von Auschwitz ergibt sich nicht aus der schieren Zahl der Opfer [...] Mit der Judenvernichtung soll der Kern der abendländischen Zivilisation herausgeschnitten werden. Hitler hat die Liebes-, Gerechtigkeits- und Gleichheitsgebote des jüdischen Monotheismus und vor allem seinen unbedingten Schutz des menschlichen Lebens als die – in seinen Augen – schwächende Krankheit des Abendlan-

<sup>53</sup> J. Assmann, *Moses der Ägypter*, München/Wien 1998; 213-242; meine Ausführungen lehnen sich eng an die Darstellung Assmanns a.a.O. 241f an.

<sup>54</sup> Freud, *Mann Moses* (s. Anm. 52), 137.

des ausgemacht. Durch ihre Wegoperation, deren Gelingen er sich von der Ausrottung aller Juden aus Fleisch und Blut erwartet, will er die Germanen zur schlagkräftigsten Formation im rücksichtslosen und ewigen Kampf um den irdischen Lebensraum heranziehen [...] Als verjudet verfolgt er dabei auch diejenigen Christen, die für den jüdischen Kern ihres Glaubens – also die Liebes- und Lebensethik – aktiv einstanden“<sup>55</sup>. Der jüdische Literaturwissenschaftler George Steiner hat, wenn auch ohne Bezug auf Heinsohn, diese These gleichsam noch einmal zugespitzt, indem er in einem bewegenden Vortrag zu Ehren des jüdischen Holocaustforschers Raul Hilberg 1991 darauf aufmerksam machte, dass der Versuch, den Gedanken an den lebendigen Gott Israels aus dem menschlichen Gedächtnis zu streichen, eine Versuchung ist, die keineswegs auf die willigen Vollstrecker Hitlers beschränkt bleibt. „In meinem gesamten Werk habe ich nachzuweisen versucht, dass die judaische Initiation des Monotheismus ... auf das westliche Bewusstsein einen unerträglichen psychischen Druck ausgeübt hat. Der durch die Darstellungen Moses und der Propheten unzugänglich abstrakt, aber gleichzeitig unerbittlich nahe gewordene Gott Israels versuchte, die sinnlichen Pluralitäten, die nachbarschaftlichen Liberalitäten des heidnischen Polytheismus auszurotten. Welcher fehlbare Mensch kann den Forderungen des Gottes vom Sinai gerecht werden ... Die gewöhnliche Menschheit weiß, dass unter der Liebe dieses Gottes und seinen Forderungen nach Erwidderung dieser Liebe die Seele zerbricht. ... Es ist nicht der Gottesmörder, den das Christentum in Europa seit dem Mittelalter an den Rand der Ausrottung gehetzt hat; es ist der ‘Gott-Macher’ oder das Sprachrohr, das die Menschheit daran erinnert hat, was sie sein *könnte*, was sie werden muss, wenn der Mensch wirklich Mensch sein soll.“<sup>56</sup>

Sicher können solche nach-theistischen Stimmen nicht als repräsentativ für „das Judentum“, gar seinen praktizierten Glauben an den einen Gott gelten. Sie machen jedoch deutlich, dass die Frage des biblischen Monotheismus kein Spezialproblem theologischer Wissenschaft ist, sondern in der Tat eine Frage der Mensch-Werdung<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> G. Heinsohn, Warum Auschwitz. Hitlers Plan und die Ratlosigkeit der Nachwelt. Reinbek 1995, 117f. – Auch wenn ich aus vielen, hier nicht zu erläuternden Gründen den religionsgeschichtlichen Auffassungen Heinsohns skeptisch gegenüberstehe, sei seine diesbezügliche These hier doch vorgestellt.

<sup>56</sup> G. Steiner, Durch einen Spiegel in einem dunklen Wort. Für Raul Hilberg, in: G. Steiner, Der Garten des Archimedes. Essays, München/Wien 1997, 280-308, hier 297.299f. Vgl. neuerdings auch *ders.*, Errata. Bilanz eines Lebens, München 1999, 67-85.

<sup>57</sup> In diesem Stichwort klingt die christologische Thematik an, die, wie überhaupt die christliche Trinitätslehre, zum Thema des „biblischen Monotheismus und seinen Folgen“ gehört. Anzusprechen wäre, darauf sei explizit hingewiesen, auch das Gottesbekenntnis des Islam. Dies kann im deutschsprachigen Kontext jedoch nicht geschehen ohne eingängige Aufarbeitung der vielfältigen Vorurteile, Verzerrungen und Missverständnisse in Bezug auf Geschichte und gegenwärtiges Selbstverständnis des Islam. Beide Themenbereiche hätten in ihrer je eigenen Komplexität den Rahmen des vorliegenden Beitrages gesprengt und wurden aus diesen pragmatischen Gründen ausgeklammert – nicht ohne die damit gegebenen Desiderata zu empfinden und zu benennen!