

# Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

## Monotheismus (AT)

Michaela Bauks

erstellt: Mai 2007 ; letzte Änderung: Juni 2011

Permanenter Link zum Artikel:  
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27997/>



DEUTSCHE  
BIBEL  
GESELLSCHAFT

# Monotheismus (AT)

Michaela Bauks

Der Begriff Monotheismus ist ein uns heute geläufiger Begriff zur Umschreibung eines zentralen Aspektes der Gottesvorstellung in den drei großen Schriftreligionen: Judentum, Christentum und Islam. So ist es nicht verwunderlich, dass er als Konzept fast selbstverständlich schon für das alte Israel vorausgesetzt wird. Die Sache ist indes nicht so einfach. Die Texte des Alten Testaments reflektieren einen Wandel, der in Stufen langsam und keineswegs gradlinig vom Polytheismus zu einem als monotheistisch zu bezeichnenden Konzept führt. Schon an der Formulierung des 1. Gebots: „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben“ ([Ex 20,3](#); [Dtn 5,7](#); → [Dekalog](#)) fällt auf, dass die Existenz anderer Götter keineswegs geleugnet, sondern selbstverständlich vorausgesetzt und nur deren Verehrung verboten wird.

## 1. Begriffsdefinition: Monotheismus – Henotheismus – Monolatrie

Während als Monotheismus der Glaube an einen einzigen universalen Gott bezeichnet wird, der den Glauben an die Existenz anderer Götter grundsätzlich ausschließt, ist Polytheismus der Glaube an eine Vielzahl von Gottheiten, die häufig in Form eines Pantheons organisiert und zueinander in ein genealogisches und kulturell determiniertes Verhältnis gesetzt sind. Da der Begriff „Monotheismus“ allein jedoch unpräzise ist, muss er, um eine für die Antike angemessene Kategorie darzustellen, näher bestimmt werden (Schmid, 2003, 18). Man unterscheidet von ihm bisweilen den Henotheismus oder Summodeismus (Smith, 2008, 168), d.h. die zeitlich begrenzte Verehrung einer Gottheit, die unter vielen ausgewählt wurde, und die Monolatrie, die langfristige Alleinverehrung eines Gottes neben anderen Gottheiten. Letztere setzt einen Stammes-, Volks-, National- oder Landesgott in Abgrenzung zu anderen Stammes- etc. Göttern voraus (Schmidt, 1994). Zudem unterscheidet die neuere Forschung exklusiven und inklusiven (Koch, 2007) bzw. universalen und partikularen Monotheismus (Keel 2007, 755f.). Während das erste Begriffspaar auf den Ausschließlichkeitsanspruch des einen Gottes abhebt, welcher entweder seine Exklusivstellung oder aber die relative Vormachtstellung unter anderen Göttern betont, stellt das zweite Paar den alles Existierende umgreifenden Anspruch des einzigen Gottes einem lediglich partikular, d.h. für eine bestimmte Gruppe gültigen Anspruch entgegen.

## 2. Kurzer forschungsgeschichtlicher Überblick

Der Begriff Monotheismus findet sich erstmals im 17. Jh. belegt (E. Lord Herbert of Cherbury, *De religione gentilium*, 1663), im Kontext eines Modells, das von einem Urmonotheismus ausgeht; dieser steht den paganen polytheistischen Religionssystemen voran, um erst nach einer Epoche der Dekadenz als Monotheismus wieder eingeführt worden zu sein. Dieser Vorstellung wurde im 18. Jh. ein animistisch-evolutionistisches Konzept entgegengesetzt, welches im Monotheismus die letzte Stufe der religionsgeschichtlichen Entwicklung sah (A. Comte, *Cours de philosophie positive* 5, 1869 u.a.). Für die alttestamentliche Wissenschaft haben die Schweden N. Söderblom und G. Widengren (→ [Uppsala-Schule](#)) die Diskussion entscheidend geprägt (Lang, 1998, 156ff.). Über die theologischen Disziplinen hinaus wurde der Entwurf von S. Freud wirksam, der auf der Grundlage des exegetischen Forschungsstands seiner Zeit (E. Sellin; E. Meyer) die Einführung des Monotheismus in Israel auf → [Mose](#), einen vertriebenen Priester des ägyptischen Atonglaubens (→ [Aton](#); → [Amenophis IV. Echnaton](#)), zurückgeführt hat (dazu zuletzt Assmann, 2001).

Das vor kurzem von Jan Assmann als „Mosaische Unterscheidung“ oder auch als „sekundäre Religion“ (dazu Wagner u.a.) bezeichnete Monotheismuskonzept (→ [Deuteronomismus](#)) charakterisiert den jüdischen Monotheismus als eine Engführung, die den sonst im Alten Orient verbreiteten Polytheismus („Kosmotheismus“) ablöste. An die Stelle religiöser Vorstellungen, die innerhalb der altorientalischen Ökumene interkulturell übersetzbar waren, sei ein Konzept getreten, das die wahre Religion als Akt von Offenbarung (bzw. Stiftung) begriff. Damit sei statt religiöser Toleranz der Bekenntnischarakter ins Zentrum gerückt, der bewusst in wahre und falsche Religion unterscheidet. Demgegenüber wurde in der jüngsten religionsgeschichtlichen Forschung sowohl aus Sicht der Assyriologie (Porter; Pongratz-Leisten) als auch der Bibelwissenschaft (Schmid, 2003; Smith, 2008) hinterfragt, inwieweit Monotheismus ein genuin jüdischen Konzept darstellen kann, wenn einerseits der Exklusivitätsanspruch einzelner Götter schon in den Nachbarkulturen und Nachbarliteraturen des alten Israel nachweisbar ist und andererseits auch in biblischen Texten anhaltend polytheistisch anmutende „Rückgriffe“ zu verzeichnen sind. So scheint die Gegenübersetzung polytheistische Gottesvorstellung im Alten Orient versus monotheistische Gottesvorstellung in Israel-Juda eine wenig aussagekräftige Pauschalisierung darzustellen. Denn die präzise Verhältnisbestimmung „des Einen und der Vielen“ als einer sich durch die verschiedenen Religionen ziehenden Fragestellung ist weitaus komplexer als es die begriffliche Unterscheidung in Mono- und Polytheismus zulässt.

## 3. Die Entwicklung zum Monotheismus in der

# Religionsgeschichte Israels

B. Lang resümiert: „Der biblische M. ist ein Spätprodukt und steht nicht am Anfang, sondern am Ende der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte“ (1998, 161). Ebenso hat M. Weippert (1994, 1ff) herausgestellt, dass die recht heterogene Textsammlung des Alten Testaments sehr unterschiedliche und vor allem durch das polytheistische Umfeld geprägte Bilder von seinem Gott bezeugt. Wegen der monolatrischen, auf den Gott JHWH konzentrierten Grundtendenz der alttestamentlichen Texte können polytheistische Züge keinesfalls negiert werden, denn die erstere Religionsform setzt die zweite substantiell voraus. Anhand der theologisierten Begriffe und Metaphern „Ehe“ (→ [Hosea](#)), → „[Bund](#)“ und → „[Erwählung](#)“ ist das Verhältnis JHWHs zu seinem Volk in seiner Exklusivität charakterisiert worden.

Weippert unterscheidet mit Blick auf die Entwicklung hin zum Monotheismus im Alten Testament mehrere Phasen:

## 3.1. Phase 1: Die Frühgeschichte

In der Anfangsphase der Geschichte Israels war die Religion Israels durchaus polytheistisch. Texte wie [Dtn 32,8-9](#); [Ps 82](#); [Ps 89,6-8](#) lassen erkennen, dass JHWH ein untergeordneter Gott in einem kanaanäischen Pantheon oder Götterrat war, dem → [El](#) oder → [Eljon](#) (→ [Gottesbezeichnungen / Gottesnamen](#)) an der Spitze vorstanden. Wenn auch nicht auszuschließen ist, dass bereits das frühe Königtum monolatrisch gedacht hat, kann der Befund keinesfalls auf den Volksglauben bzw. die Familienreligion Gesamtisraels übertragen werden. So belegen die Erzeltern Erzählungen ([Gen 31,53](#) Gott Nahors neben dem Gott [Jakobs](#); [Gen 31,19.34-35](#) → [Terafim](#); aber auch Schaddaj [→ [Gottesbezeichnungen / Gottesnamen](#)] [Gen 17,1](#), vgl. auch [Hi 19,29](#) [Pl.]; Gottesbezeichnungen wie Schrecken Isaaks; Starker Jacobs), dass jeder Stamm bzw. jede Familie einen eigenen Schutzgott verehrte, der für die Belange der Familie verantwortlich gemacht wurde. Dass diese Vielzahl von Göttern im Laufe der Traditionsgeschichte mit → [Jahwe](#) identifiziert worden ist, steht außer Frage. Doch zunächst handelt es sich um polytheistische Formen der Familien- oder Stammesreligion. Neben dem Familienkult haben sich die Menschen zudem am lokalen Kult der regionalen Heiligtümer beteiligt (vgl. → [Silo](#); 1Sam 1). Diese darf man sich wohl nicht als Tempelanlagen, sondern als (aus den polemischen Texten des → [deuteronomistischen Geschichtswerks](#) wohl bekannte) → [Kulthöhen](#) (*bāmôt*) vorstellen, d.h. als durch einen Temenos abgegrenzte heilige Stätten (→ [Bull Site](#)). Die Ausstattung dieser Stätten dürfte bescheiden gewesen sein und aus einem oder mehreren Altären für Opfer, Räucherstäben, Stelen (→ [Mazzeben](#)), Holzpfählen oder Heiligen Bäumen (→ [Ascheren](#)) bestanden haben.

Die Opferstätten dienten zugleich als Schlachtstätte, da jede Schlachtung

ursprünglich als → [Opfer](#) galt (vgl. die Kultreform des → [Josia](#)). Ob diese Kultstätten JHWH oder anderen Göttern gewidmet waren, mag regional und zeitlich abhängig gewesen sein. So weist z.B. die Bileaminschrift von *Tell Dēr 'Allā* [*Tell Der Alla*] im Jordantal (→ [Epigraphik](#); → [Sukkot](#)) auf eine recht illustre Götterrunde hin, in der JHWH fehlt.



Abb. 1 Morgendliche Kultszene in einem Freilichtheiligtum; das Sit Schamschi „Aufgang der Sonne“ genannte Bronzemodell zeigt laut Inschrift einen von Schilhak-Inschuschinak dem Inschuschinak geweihten Tempelhain (Susa; 7. Jh.).

Die Inschriften, die man in der Festung *Kuntillet 'Ağrūd* (→ [Kuntillet 'Ağrūd](#) [*Kuntillet Agrud*]) gefunden hat, weisen auf ein weiteres Phänomen hin, das man als Polyjahwismus bezeichnet hat: zwei Reisende richten ihre Segensformel an „JHWH von Theman“ bzw. an „JHWH von Samaria“. Es dürfte sich dabei um zwei unterschiedliche Manifestationen des Gottes JHWH handeln, der hier jeweils im Verbund mit „seiner → [Aschera](#)“ (s. auch *Chirbet el-Qōm* [→ [Chirbet el-Qōm](#); *Chirbet el-Qom*]) angerufen wird. Trotz des vieldiskutierten Possessivpronomens, das auf den ersten Blick von der Interpretation der Aschera als Göttin wegzuführen scheint (s. aber [2Kön 23,6](#); zu weiteren Gottesnamen mit Suffix vgl. Renz / Röllig, 1995, 91f), muss doch davon ausgegangen werden, dass es sich zumindest rudimentär um eine Paredra handelt (→ [Göttin](#) 4.3).

Kritisch beurteilte z.B. A. Lemaire (2003, 78-80) den Befund, „seine Aschera“ wegen des Possessivums personal verstehen zu wollen. Die Mehrzahl der Kollegen äußert sich indes befürwortend. Koch (1988, 99) spricht von einer „JHWH zugeordnete Wirkgröße“, Keel / Uehlinger (2001, 263ff.) konstatieren im Blick auf die Göttin in der Eisenzeit IIB einen „ikonographischen Befund der Transparenz“ und meinen damit eine Mischform von personaler und stilisierter Darstellung. Zevit (2001, 373f.391f) liest indes kein Suffix, sondern 'Ašeratah als eine Femininendung mit archaisierendem -t. „Aschera bezeichnet, in dtr. Terminologie parallel zur Mazzebe, im AT ebenso den die Göttin repräsentierenden Kultgegenstand, so daß sicherlich im Einzelfall unklar bleiben muß, ob die Göttin oder deren Symbol, das ja diese repräsentiert, gemeint ist, zumal wenn beide Jahwe zugeordnet sind“ (Renz / Röllig, 1995, 93). Es ist anzunehmen, dass die Spuren der Göttin spätestens in der Exilzeit verschwinden, wie es aus den ikonographischen (Fehl-)Befunden dieser Zeit erschlossen werden kann (vgl. Frevel, 2003; zum ikonographischen Befund Keel / Uehlinger, 2001, 450f.).

Eine Paredra ist noch für das 6./5. Jh. v. Chr. in der jüdischen Militärkolonie → [Elephantine](#), hier jedoch unter dem Namen der Göttin → [Anat](#) (zu Jahô), belegt (Becking, 2003, 219ff; → [Jahwe](#)).

## 3.2. Phase 2: Der Weg zum Nationalkult

### 3.2.1. Phase 2a: Die frühe Königszeit

Mit Beginn der Monarchie hat sich das religiöse System keinesfalls schlagartig geändert. Ob der Nationalgott JHWH ursprünglich ein Wettergott oder eine Gottheit des El-Typs war, ist sehr umstritten. So könnten die ständige Polemik im Alten Testament gegen den Wettergott sowie eine Reihe von Merkmalen auf eine Verwandtschaft JHWHs (→ [Baal](#) 4) mit dem Typus → [Wettergott](#) (→ [Ba'lu](#)) hinweisen, wie z.B. sein Wohnsitz auf einem → [Berg](#), die Beschreibung der Theophanien als meteorologisches Phänomen, das Epitheton des „Wolkenfahrers“ ([Ps 68,5](#) vgl. KTU 1.3 II 40; KTU 1.4 III 11.18 und V 60; KTU 1.5 II 7; KTU 1.19 I 43f. → [Baal](#) 2.1.4), die → [Stierbilder](#) in den Staatsheiligtümern von → #xBethel#\$\$\$#x und → [Dan](#) ([1Kön 12,19](#)) oder die Paredra Anat in Elephantine (sonst Schwester und Geliebte Baals). Es könnte sich dabei aber auch um Synkretismen handeln, die bezeugen, dass es nach der Sesshaftwerdung Israels erst zu einer allmählichen Baalisierung des JHWH-Kults kam. Die genannten Beobachtungen führten Weippert sogar zu der These, „daß es sich hier gar nicht um phänomenologische Ähnlichkeit handelt, sondern um Identität. Mit anderen Worten: Von Hause aus sind Jahwe und Baal nicht zwei verschiedene Gottheiten, sondern zwei Namen für ein und denselben Gott“ (Weippert, 1997, 17; anders → [Baal](#) 4).

Allerdings gibt es auch eine Reihe von Ähnlichkeiten mit → [El](#). Schon die Volksbezeichnung Israel (der Name bedeutet „El streitet“) weist auf eine besondere Verbundenheit mit diesem Gott hin. Gleiches gilt für den Prinzenname Immanuel („mit uns ist El“ in [Jes 7,14](#); [Jes 8,8](#)) oder den messianische Titel *el gibbôr* „heldenhafter El“ ([Jes 9,5](#)). Auch lassen sich an El bestimmte theologische Traditionen wie die der → [Schöpfung](#) besser rückbinden (s. das Epitheton #b'el qn 'rz#b „El, Schöpfer der Erde“ in KAI 26A III:18 Karatepe, das auch in [Gen 14,19](#) belegt ist). So verteidigt M. Smith (1990, 7ff; 2001, 140f) die These, dass El der ursprüngliche Gott Israels ist. Dieser hat JHWH, einer Gottheit aus dem südlichen → [Edom](#)([Dtn 32,2](#); [Ri 5,5-6](#); [Ps 68,9.18](#); [Hab 3,3](#)), seine Züge geliehen und ist mit ihm fusioniert. JHWH wurde mit El identifiziert (s. auch [Ex 6,3](#)). Infolge dessen nahm JHWH Els Epitheta und Motive an, ist wie El ein väterlicher Gott ([Dtn 32,6](#); [Ps 102,28](#); [Hi 36,26](#); [Jes 40,28](#) etc.), thronet inmitten eines Rates ([1Kön 22,19](#); [Jes 6,1-6](#); [Hi 1-2](#), vgl. [Gen 1,26](#); [Gen 28,19](#)), wohnt in einem Zelt ([Ex 33,7-11](#); [Num 12,5.10](#); [Dtn 31,14-15](#), vgl. CAT 1.2 III 5) und inmitten der kosmischen Wasser ([Ps 47,5](#); [Ps 87](#); [Jes 33,20-22](#), vgl. CAT 1.2 III 4). Die Frau von El ist Attirat und zumindest etymologisch verwandt mit der israelitischen Aschera.

Der Nationalgott JHWH wurde seit Beginn der Königszeit im Rahmen eines Staatskultes verehrt, der unter königlicher Aufsicht stand und wohl spätestens seit → [Salomo](#) in Jerusalem und – nach dem Schisma – auch in der entsprechenden Nordreichshauptstadt vorausgesetzt werden darf. Der

Jerusalemener Kult war an den ehemals jebusitischen, dem biblischen Bericht nach von Salomon erbauten bzw. renovierten, → [Tempel](#) gebunden und sicherlich stark kanaanäisch beeinflusst. Auf den vorstaatlichen Kult dürfte die Ladetradition verweisen, die aber mit der Überführung der → [Lade](#) in den Tempel ([1Kön 8,3-8](#)) und der Umdeutung derselben vom Fetisch zum Postament des → [Kerubenthrons](#) in die kanaanäische Kulttradition integriert und neu interpretiert worden ist.

### 3.2.2. Phase 2b: Das Nordreich im 9. Jh.

Aufgrund der politisch-kulturellen Prädominanz des Nordreichs im 9./8. Jh. ist die religionsgeschichtliche Entwicklung hier am besten zu ermitteln. JHWH contra Baal ist ein wichtiges Thema in den Richter- und Königsbüchern, das die Zweigleisigkeit des religiösen Systems illustriert. 1Kön 16-21 thematisieren die Präsenz bzw. den Vorrang des JHWH-Kults vor dem Baalkult, nachdem der Baalkult durch die Heirat des israelitischen Königs → [Ahab](#) mit der phönizischen Prinzessin → [Isebel](#) / Jezabel ([1Kön 16,31](#)) in Samaria führend geworden war. Unter den JHWH-Propheten → [Elia](#) und → [Elisa](#) formierte sich im 9. Jh. eine mächtige, wahrscheinlich politisch motivierte Opposition, die in Form von Götterordalen (1Kön 18) und Wunderhandlungen ([1Kön 17,17ff.](#); 2Kön 4-5) die Priorität des JHWH-Glaubens unter Beweis zu stellen und den konkurrierenden Baalkult auszurotten versuchte. B. Lang sah in diesen Propheten die Vorbereiter der „JHWH-Allein-Bewegung“ (Lang, 1981, 58ff), die seit dem 8. Jh. die dauerhafte Alleinverehrung des Landesgottes anstrebte (1981, 68). Der Usurpator des Nordreichs, → [Jehu](#), der 841 v. Chr. die Omridendynastie beseitigte und das Bündnis mit den Assyrern anstelle des Bündnisses mit den phönizischen Stadtstaaten suchte, war der politische Garant dieser religiösen Reformziele ([2Kön 10,18-31](#)). Er war aber zugleich auch der König, der das Nordreich in die (assyrische) Vasallität führte.

### 3.3. Phase 3: Die assyrisch-babylonische Zeit

Die Zeit der assyrischen Präsenz in Palästina seit der zweiten Hälfte des 8. Jh. ist – religionsgeschichtlich gesprochen – eine Hochzeit des Synkretismus, der bis zum babylonischen Exil fast ungebrochen anhält. Auch wenn nicht sicher ist, ob die Assyrer ihren Vasallen den eigenen Staatskult tatsächlich aufoktroierten (Spieckermann, 1982, 369ff.), so lassen sich doch in der Ikonographie zahlreiche assyrische und später babylonische Einflüsse nachweisen. Zum einen lassen sich astrale Elemente wie die Verehrung des Sonnengottes → [Schamasch](#) und vom Mondgott (→ [Mond](#)) von Harran und der Gestirne insgesamt ([Jer 8,2](#)) belegen, zum anderen erinnert die → [Himmelskönigin](#) in [Jer 7,18](#); [Jer 44,17-19.25](#) an den babylonisch-assyrischen → [Ischtarkult](#) (zu den ikonographischen Funden Keel / Uehlinger, 2001, 386ff.). [Ez 8,14](#) beinhaltet Anspielungen auf die rituelle Tammuzklage. In dieselbe Zeit wird der phönizische Molechkult datiert (→ [Moloch](#)), eine Form des Kinderweihe- oder Gabenopfers (→ [Menschenopfer](#)), das

große Polemik in der deuteronomistischen Literatur hervorrief. Gleichzeitig formiert sich auch die „JHWH-Allein-Bewegung“, als deren exponiertester Anhänger der Schriftprophet → [Hosea](#) anzusehen ist (vgl. [Hos 13,4](#)). Dieser deutete die aggressive assyrische Invasionspolitik als Strafe JHWHs für die Untreue des Volkes Israel seinem Gott JHWH gegenüber, seit es „aus der Knechtschaft Ägyptens“ in das Land gekommen war. Hosea dringt auf eine „religionsinterne Grenzziehung, die als Abgrenzung nach außen interpretiert wird“ (Weippert, 1997, 22). Er deklariert die mantischen Praktiken, Götterbilder und Opferkulte Israels, die seit Jahrhunderten im Land beheimatet waren, als Elemente von Fremdgötterkulten und verlangt ihre Ausrottung, um die Alleinverehrung JHWHs durchzusetzen.

Die judäischen Könige → [Hiskia \(2Kön 18\)](#) und → [Josia \(2Kön 22-23\)](#) brachten das – vom deuteronomischen Gesetz inspirierte – Dogma von der Alleinverehrung JHWHs nach der Darstellung des Alten Testaments durch zwei Kultreformen voran, deren Historizität in der Wissenschaft jedoch äußerst umstritten ist. Im Mittelpunkt der josianischen Reform stand die Zentralisation des JHWH-Kults in Jerusalem. Durch die Schließung der Landesheiligtümer und die Kultkonzentration am Jerusalemer Tempel geriet der Kultbetrieb unter die absolute Kontrolle des Königs. Doch selbst diese Reform scheint nicht von nachhaltigem Erfolg gewesen zu sein. Nach dem plötzlichen Tod Josias blieben zumindest im Volksglauben einige synkretistische Kultformen (s. die → [Himmelskönigin](#) in [Jer 7](#); [Jer 44](#); rituelle Tammuzklage [Ez 8,14](#)) existent, die von Oppositionspropheten wie Jeremia und Ezechiel erneut angeklagt wurden. Und auch im Tempel scheinen, wenn man Ezechiels Berichten Glauben schenkt, wiederum Kultbilder aufgestellt worden zu sein ([Ez 8](#)).

### 3.4. Phase 4: Die exilische und persische Zeit

Erst in der Exilszeit wird mit der Stimme des anonymen Heilspropheten → [Deuterijosaja](#) erstmals ein Programm entwickelt, das den praktischen oder impliziten Monotheismus (d.h. Henotheismus und Monolatrie) zu einem theoretischen Monotheismus weiterentwickelt, der auch als expliziter, philosophischer oder reflektierter Monotheismus bezeichnet wird (zur Begriffsproblematik dieser normativen Kategorisierung vgl. schon Schmidt, 1994, 238; Stolz, 1996, 4; Lang, 1998, 151-154 und zuletzt Schmid, in: Oeming / Schmid, 2003, 16ff). Ertragreicher scheint die historisch deskriptive Kategorie und Unterscheidung in inklusiven bzw. exklusiven Monotheismus (z.B. Assmann, 2005, 20; kritisch bereits Stolz, 1996, 5f). Während die Rede vom inklusiven oder auch inkludierenden Monotheismus die faktisch vorhandene oder bewusst herbeigeführte Simultaneität polytheistischer und monotheistischer Denkens hervorhebt, betont das Konzept des exklusiven bzw. exkludierenden Monotheismus, welches mit den drei großen Schriftreligionen verbunden wird, die intolerante Exklusion anderer Gottesvorstellungen.

Seit der Exilszeit „ist der Monotheismus in den Kreisen, die prägend bleiben für die kommende israelitische Religionsgeschichte, etabliert“, wobei die Neubearbeitung der vorgegebenen Traditionen unter Betonung der Exklusion anderer Gottesvorstellungen erfolgt (Stolz, 1996, 184.192).

Infrage gestellt wurde diese weit akzeptierte Anschauung zuletzt von H. Niehr (1999, 228-244). Dieser geht von nahezu ungebrochenen polytheistischen Praktiken bis in die späte Perserzeit aus.

Der Gedanke der universalen Gültigkeit des einen Gottes für alle Menschen und Völker, sowie derjenige des Ausschlusses jeglicher Existenz anderer göttlicher Wesen findet sich in Passagen wie [Jes 43,10-11](#); [Jes 45,14](#), aber auch [Dtn 4,35.39](#); [Dtn 32,39](#); [Gen 1,1](#) sowie in der Gebetsliteratur (→ [Gebet](#) § 3.2). Diese Texte heben sich eindeutig von der Mehrzahl der anderen alttestamentlichen Belege ab, die in JHWH lediglich einen Gruppengott, nämlich den Gott Israels, sahen. Die priesterschriftlichen Texte (→ [Priesterschrift](#)) zeichnen die Genese des Gottesbildes in seiner Geschichte sogar eigens nach: Während sie in der Genesis nahezu ausschließlich von *’ālohîm* „Gott“ reden, wird dieser in [Ex 6,3](#) als Vätergott mit dem Namen Schaddaj (vgl. [Gen 17,1](#); → [Gottesbezeichnungen / Gottesnamen](#)) vorgestellt, der sich von nun an erst unter dem Namen JHWH (v2) offenbart. Dass es sich dabei jedoch stets um denselben Gott handelt, steht für die frühestens in der Exilszeit beheimateten Autoren außer Frage.

Wie das seit dem 9. Jh. durchgängig belegbare „JHWH-allein“-Motiv zeigt, dürfte es sich bei der Entwicklung zum Monotheismus wohl kaum um eine kontingente Entwicklung handeln, sondern um eine sich allmählich herauskristallisierende bewusste theologische Engführung. Dank einer sich formierenden theologischen Bewegung war es gelungen, die traditionelle jüdische Religion seit der Josiazeit langsam umzudefinieren und mit Erfolg zu behaupten, dass der Nationalgott JHWH schon immer Anspruch auf Einzigartigkeit erhoben hätte (Lang, 1981, 82f. vgl. ders., 2003, 110).

Die Entwicklung zum Monotheismus in Israel		
Phase 1 (Folgebewusst)	Polytheismus	Götter sind als Pantheon organisiert, innerhalb dessen jeder Gott seinen „Anteil“ (d.h. sein Land / seine Sippe erhält (vgl. Dtn 32,8-9; Mondstärke), zu diesen Göttern zählt Jahwe
Phase 2a (Stille Klagezeit)		Verehrung verschiedener Götter im Tempel, in Heiligstätten und im Familienkontext
Phase 2b (Nemeth, 7. Jh.)	Dualismus innerhalb des Polytheismus	Konkurrenzverhältnis zwischen Jahwe und dem kananäischen Baal (vgl. 1Kön 18); Anfang der Götterkrisis
Phase 3 (Jeremisch-Hebraische Zeit)	Herausbildung eines exklusiven Jahwe-Glaubens („Jahwe allein“-Bewegung)	Synkretismus mit assyrisch-babylonischer Religion unter Hervorhebung Jahwes über „Polytheismus“; Apologie des Jahwe-Glaubens
Phase 4 (Hebraische Zeit)	Monotheismus	Ausbildung erster monotheistischer Züge: Universalismus, Leugnung der Existenz anderer Götter

Solche Formen theologischer Engführung sind außerhalb des alten Israel nicht ohne Vorbild, wie der allerdings auf wenige Jahrzehnte begrenzte Henotheismus

der Amarna-Religion (14. Jh.; Hornung, 1980, 90f; → [Amenophis IV.](#)) oder die kontemporären Bewegungen in Babylonien (s. die monotheistischen Tendenzen der → [Marduktheologie](#) oder die Kultreform von → [Nabonid](#); Albani, 2002) zeigen, wobei zur Diskussion steht, ob für die mesopotamische Religion nicht lediglich von Henotheismus und Henolatrie, d.h. einer Form dauerhafter Verehrung eines bestimmten Gottes innerhalb einer polytheistischen Religion, auszugehen ist (s. Hartmann, 1980, 78f). Vergleichbare Tendenzen der theologischen Engführung sind auch für Persien anzunehmen (Zoroastrismus; s. Hutter, 1996, 197ff).

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)

# Empfohlene Zitierweise

Bauks, Michaela, Art. Monotheismus (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)), 2007

## Literaturverzeichnis

### 1. Lexikonartikel

- Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie, Berlin 1928ff
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Tübingen 1957-1965
- Biblisch-historisches Handwörterbuch, Göttingen 1962-1979
- Der Kleine Pauly, Stuttgart 1964-1975 (Taschenbuchausgabe, München 1979)
- Lexikon der Ägyptologie, Wiesbaden 1975ff
- Theologische Realenzyklopädie, Berlin 1977-2004
- Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Stuttgart u.a. 1988ff
- Neues Bibel-Lexikon, Zürich u.a. 1991-2001
- Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Freiburg i.Br. 1993-2001
- Der Neue Pauly, Stuttgart / Weimar 1996-2003
- Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1998ff.
- Dictionary of Deities and Demons in the Bible, 2. Aufl., Leiden 1999
- Calwer Bibellexikon, Stuttgart 2003

### 2. Weitere Literatur

- Ahn, G., 2002, Art. Monotheismus I. Religionsgeschichtlich, RGG, 4. Aufl., Bd. 5, 1457-1459
- Albani, M., 2003, Deuterijosaja Monotheismus und der babylonische Religionskonflikt Nabonids, in: M. Oeming / K. Schmitt (Hgg.), Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel (AThANT 82), Zürich, 171-201
- Assmann, J., 3. Aufl. 2001, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, Frankfurt
- Becking, B., 2003, Die Gottheiten der Juden in Elephantine, in: M. Oeming / K. Schmitt (Hgg.), Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel (AThANT 82), Zürich, 203-226
- Bertholet, A., 2. Aufl. 1962, Wörterbuch der Religionen, Stuttgart
- Frevel, Chr., 2003, YHWH und die Göttin bei den Propheten, in: M. Oeming / K. Schmid (Hgg.), Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel (AThANT 82), Zürich, 49-75
- Hartmann, B., 1980, Monotheismus in Mesopotamien?, in: O. Keel (Hg.), Monotheismus im Alten Testament und seiner Umwelt (BB 14), Fribourg, 50-81
- Hornung, E., 1980, Monotheismus im pharaonischen Ägypten, in: O. Keel (Hg.), Monotheismus im Alten Testament und seiner Umwelt (BB 14), Fribourg, 84-97
- Hutter, M., 1996, Religionen in der Umwelt des Alten Testaments I (Studienbücher Theologie 4,1), Stuttgart, 197-210
- Keel, O., 2007, Die Geschichte Jerusalems und die Geschichte des Monotheismus, Teile 1-

2 (OLB IV/1), Göttingen

- Keel, O. / Chr. Uehlinger, 5. Aufl. 2001, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg
- Koch, K., 1988, Aschera als Himmelsgöttin in Jerusalem, UF 20, 97-120
- Koch, K., 2007, „Der hebräische Gott und die Gotteseferfahrungen der Nachbarvölker. Inklusiver und exklusiver Monotheismus im Alten Testament“, in: ders., Der Gott Israels und die Götter des Orients. Religionsgeschichtliche Studien 2 (FRLANT 216), Göttingen, 9-41
- Kratz, R.G. / Spieckermann, H. (Hgg.), 2007, Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder: Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike, Vol. 1: Ägypten, Mesopotamien, Kleinasien, Syrien, Palästina und Vol. 2: Griechenland und Rom, Judentum, Christentum und Islam (FAT 2/17-18), Tübingen
- Krebernik, M. / van Oorschot, J. (Hgg.), 2002, Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients (AOAT 298), Münster
- Lang, B., 1981, Die Jahwe-allein-Bewegung, in: ders. (Hg.), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München, 47-83
- Lang, B., 1995, Art. Monotheismus, NBL 2, 834-844
- Lang, B., 1998, Art. Monotheismus, in: H. Cancik / B. Gladigow / K.-H. Kohl, Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 4, Stuttgart, Berlin, Köln, 148-165
- Lang, B., 2003, Die Jahwe-Allein-Bewegung. Neue Erwägungen über die Anfänge des biblischen Monotheismus, in: M. Oeming / K. Schmitt (Hgg.), Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel (AThANT 82), Zürich, 97-11
- Lemaire, A., 2003, Naissance du monothéisme. Point de vue d'un historien, Paris, 78-80;
- Niehr, H., 1999, Religio-Historical Aspects of the Early Post-exilic Period, in: B. Becking u.a. (Hgg.), The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times (OTS 42); Leiden, 228-244
- Pongratz-Leisten, B., 2003, When the Gods are Speaking. Toward Defining the Interface between Polytheism and Monotheism, in: M. Köchert / M. Nissinen (Hg.), Propheten in Mari, Assyrien und Israel (FRLANT 201), Göttingen, 132-168
- Porter, B.N., 2000, One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World (Transactions of the Casco Bay Institute 1), Casco Bay / Maine
- Renz, J. / W. Röellig, 1995, Handbuch der althebräischen Epigraphik, Bd. II/1, Darmstadt
- Schmid, K., 2003, Differenzierungen und Konzeptualisierungen der Einheit Gottes in der Religions- und Literaturgeschichte Israels. Methodische, religionsgeschichtliche und exegetische Aspekte zur neueren Diskussion um den sogenannten „Monotheismus“ im antiken Israel, in: M. Oeming / K. Schmid (Hgg.), Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel (ThWANT 82), Zürich
- Schmidt, W.H., 1994, Art. Monotheismus II. Altes Testament, TRE XXIII, 237-248
- Smith, M.S., 1990, The Early History of God. Yahweh and the other Deities in Ancient Israel, San Francisco
- Smith, M.S., 2001, The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts, Oxford, 135-148.
- Smith, M.S., 2008, God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World (FAT 57), Tübingen
- Spieckermann, H., 1982, Juda unter Assur in der Sargonidenzeit (FRLANT 129), Göttingen
- Strom, A.V., 1994, Art. Monotheismus I. Religionsgeschichtlich, TRE XXIII, 233-237
- Wagner, A. (Hg.), 2006, Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der

Religionsgeschichte des Alten Testaments (BZAW 364), Berlin / New York

- Weippert, M., 1997, Synkretismus und Monotheismus: Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel (1990), in: ders., Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext, Tübingen, 1-24
- Zevit, Z., 2001, The Religions of Ancient Israel, London / New York

## Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1 Morgendliche Kultszene in einem Freilichheiligtum; das Sit Schamschi „Aufgang der Sonne“ genannte Bronzemodell zeigt laut Inschrift einen von Schilhak-Inschuschinak dem Inschuschinak geweihten Tempelhain (Susa; 7. Jh.). © Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart

## Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil  
Prof. Dr. Michaela Bauks  
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil  
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft  
Balinger Straße 31 A  
70567 Stuttgart  
Deutschland

[www.bibelwissenschaft.de](http://www.bibelwissenschaft.de)