



Othmar Keel

Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus

Orte und Landschaften der Bibel IV/1

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. IX + 1384 S. in zwei Teilen € 149,00
ISBN 978-3-525-50177-1

Ernst Axel Knauf (2008)

Das Buch ist ein Monument, nicht zuletzt für die lebenslange Hingabe des Verfassers an Geschichte und Gegenwart der Heiligen Stadt und der biblischen Religion. Die Reihe 'Orte und Landschaften der Bibel' wurde 1969 von O. Keel und Max Küchler konzipiert (S. 11); 1982 erschien der zweite Band ('Der Süden'), 1984 der erste ('Geographisch-geschichtliche Landeskunde'). Dann blieb der Vulkan für mehr als 20 Jahre inaktiv, um 2006 mit einer gewaltigen Eruption den – kaum noch so zu bezeichnenden – Band IV 'Jerusalem', in zwei Teilbänden mit je zwei Teilen in die bibelwissenschaftliche Atmosphäre zu schleudern. Wieder erschien der zweite Teil (von Max Küchler) zuerst.

Die buchbinderische Teilung des Bandes wird von der durchgehenden Seitenzählung unterlaufen (I: S. 1-771, von den Anfängen bis 587 v. Chr.; II: S. I-IX – das wiederholte 'kurze' Inhaltsverzeichnis – und 772-1384, vom Exil bis Pompeius; es folgen Abbildungsverzeichnis, Abkürzungsverzeichnis, Sachregister, Bibelstellenregister und 'ausführliches Inhaltsverzeichnis'). Inhaltlich sind es zwei Bücher in einem. Das eine behandelt die Geschichte Jerusalems bis 63 v. Chr. Es ist ein nahezu erschöpfendes Register der bisherigen Forschung zum Thema, allerdings zu einem Zeitpunkt vorgelegt, da deren Ergebnisse grundlegend in Frage gestellt sind und weithin bewusst wird, wie wenig gesicherte Daten und wie viele ausstehende Antworten wir zurzeit haben.

Nach "Hinführung und Weichenstellung", Bemerkungen zur Lage und zum Namen der Stadt folgen ca. 1200 Seiten "Geschichte Jerusalems" von der Mittelbronzezeit an (ab ca. 1700 v. Chr.) bis zu Pompeius (63 v. Chr.). Die Geschichte des Monotheismus ist darin hinein verwoben, und zwar ab dem Auftreten Jesajas im Zuge der 'assyrischen Krise' des Vorderen Orients im ausgehenden 8. Jh. Sehr erkenntnisoptimistisch schließt Keel aus den unter den Namen Jesaja, Jeremia und Ezechiel verfassten Büchern auf Denker- und Dichtergestalten der in den Büchern erzählten Zeit zurück (selbst Maleachi, nichts anderes als ein konventioneller Name für Quarto-Sacharja, erscheint hier als „ein Theologe auf der Linie Nehemias“, S. 1083). Diese werden wie andere biblische Literatur ('Deuteronomistisches

Geschichtswerk', Priesterschrift, Jesus Sirach) sehr ausführlich behandelt, weit ausführlicher jedenfalls, als man es sowohl unter dem Titel einer 'Geschichte Jerusalems' wie der 'Entstehung des Monotheismus' erwarten würde (letzteres insofern, als alle diese Bücher dessen 'Entstehung' – und so weit man in der Ersten Bibel von 'Monotheismus' reden kann (s.u.) – eher voraussetzen als dokumentieren). So enthalten diese beiden Bände irgendwie auch eine 'Einleitung in das Erste Testament' und eine 'Theologie' desselben, wobei die 'Theologie' im Vergleich mit ihren Konkurrenten sicher mehr Aufmerksamkeit verdient als die 'Einleitung' im Vergleich mit Zenger et al. und Römer et al. Was die Bau-Geschichte Jerusalems anbelangt, werden neue und neuste Funde schon verbucht, doch das Gesamtbild unterscheidet sich nicht von dem, was man in gängigen Bibellexika (NBL, ABD) schon findet (S. 48 Abb. 9).

Das zweite Buch vertritt die These, dass der Monotheismus in Jerusalem entstanden sei zwischen den Eckpfeilern Jesaja, Jeremia und Joschija. Zuvor war Jhwh ein Gott unter vielen. Als Salomo dem Sonnengott von Jerusalem einen Tempel an der Stelle erbaute, wo sich zuvor dessen Freilichtheiligtum befunden hatte, führte er auch Jhwh als untergeordnete Gottheit in diesem Tempel ein, der in der Folgezeit mit seinem 'Herren', dem Sonnengott, verschmolz. Ansatzweise bei Jesaja, vollendet bei Jeremia wird Jhwh zum universalen Gott der ganzen Welt, bei Joschija – zugleich und schwerpunktmäßig – zum partikularen Einen Gott Israel/Judas. Von da ab konstituiert der Streit zwischen 'universalem' und 'partikularem Monotheismus' die jüdische Religion und ihre Bibel. In den Grundzügen ist dieses Modell überzeugend, auch wenn der Rez. lieber von 'impliziten' und 'expliziten' Monotheismus reden würde, und beide erst in der Perserzeit am Werk sieht.

Besondere Aufmerksamkeit verdient bei diesem Autor das zusammengestellte Bildmaterial; auf diesem Gebiet wartet eine reiche Ernte auf ihre Genießer. Das gilt in gewisser Weise schon für die ältesten Bezeugungen des Namens, die S. 51-54 jeweils auch in Originalschrift gezeigt werden (desgleichen S. 200-201 Abb. 122-122a [und S. 166 Abb. 103!] die ältesten Belege des Gottesnamens Jhwh). Aus dem ältesten Bild-Fund, einem frühbronzezeitlichen Rollsiegel (S. 81 Abb. 21a) schließt Rez., das Jerusalem schon in der ersten Hälfte des 3. Jt. v. Chr. mehr war als ein kleines Dorf. Die mittelbronzezeitlichen Töpfermarkierungen (S. 90 Abb. 35) lassen sich mehrheitlich als frühe alphabetische Schriftzeichen deuten (so Keel zu Recht S. 91). Aus dem 17. Jh. v. Chr. gibt es bereits Indizien ägyptischer Präsenz (S. 92 Abb. 36-37). Ikonographisch sind für Jerusalem in dieser Zeit Wettergott, Zweiggöttin und Hathor (=?) belegt (S. 94f, Abb. 42-45). Aus dem 13. Jh. v. Chr. stammt das Fragment einer ägyptischen Totenstele (S. 128 Abb. 88). Bei der Bulle aus dem 9. Jh. mit dem leeren Thron und der geflügelten Sonnenscheibe darüber, die in Jerusalem gefunden wurde (S. 304 Abb. 191) ist freilich zu beachten, dass es sich hier um die Absenderangabe eingegangener Post handelt – alle Bullen in diesem Fund dürften aus Nord-Israel und/oder Phönizien stammen und können nicht als Zeugnisse Jerusalemer Verhältnisse gelten. Maachas Aschera (1 Kön 15,13) wird als Bes-Figur verstanden (S. 354 Abb. 251). Jhwh und seiner Aschera in Person begegnen wir dann S. 483 (Abb. 338). Doch ist es ungeschickt, die Pfeiler-Figurinen (das sind Ascherim für den Hauskult) unter Manasse zu behandeln (S. 480 Abb. 332-334), hat doch Raz Kletter gezeigt, dass sich die Verteilung dieser Funde mit dem Staatsgebiet Judas unter Joschija deckt (womit der 'monotheistische Charakter' der 'joschijanischen Reform' gründlich in Frage gestellt ist). S. 551 Abb. 401-403 bringt

ikonographisches Material für ägyptischen Einfluss auf Juda am Ende des 7. Jh., wofür es auch prosopographische Indizien gibt. Das Ostrakon Abb. 413 (S. 570) wird mit Vorbehalt präsentiert "wenn es echt ist"; es stammt mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit aus der gleichen Fälscher-Werkstatt wie die (hier nicht mehr abgebildete) 'Joasch-Inschrift' (S. 364 besprochen). Auch das 'Baruch-Siegel' ist schon als Fälschung erkannt (S. 626). Das ikonographische Profil Jerusalems wird etwas verunklart durch die Unmenge von Material anderer Herkunft (oder auch keiner, in Fällen von Ankäufen aus dem Handel), die zur Illustration der Texte herangezogen werden. Doch ist man dankbar, wenn zu Ez 4,1-3a assyrische Abbildungen von Stadtmodellen angeführt werden (S. 685 Abb. 452), oder Rollsiegelbilder, die Ez 1 inspiriert haben (S. 700 Abb. 469-470, woraus sich für den Rezensenten eher eine persische Datierung des Kapitels ergibt). Besonders überzeugend sind die Illustrationen zu Ez 16,26; 23,20 (S. 722 Abb. 489-491); sie dürften der Einführung des Werkes an bayrischen Volksschulen freilich im Wege stehen.

Teil II setzt mit der babylonischen Herrschaft ein. Das zu Kgl und einigen Psalmen zusammengestellte Bildmaterial bleibt auch dann relevant, wenn man diese Texte nicht für exilisch, sondern für (spät-)nachexilisch hält. Die Leviatan-Darstellungen S. 806f, Abb. 522-527 führen von neuassyrischen Rollsiegeln bis zu einer griechischen Hydra in Vasenmalerei. Die 'Herzersetzung' bei Ez wird ansprechend mit ägyptischen Herzskarabäen verbunden (S. 886f), doch wäre man in diesem Zusammenhang für einschlägiges ikonographisches Material aus dem perserzeitlichen Israel/Palästina dankbar. Mit der Perserzeit lösen Münzen die Siegel als ikonographische Leit-Quelle ab. Geradezu spannend sind die Überlegungen und Materialien (Abb. 680) über dionysische Züge Jhwhs in hellenistisch-römischer Zeit (S.1210-11), käme der biblische Gott damit seinem nabatäischen Kollegen Dusares doch wieder so nahe, wie es der ehemalige Staatsgott Judas seinem edomitischen Gegenstück Qaus einmal war.

Es liegt in der Natur der Sache, dass die Einwände in einer ausführlichen Besprechung größeres Gewicht erhalten als die weit zahlreicheren Fälle, in denen der Rez. dem Verf. aus vollem Herzen zustimmt. In einem ersten Durchgang geht es um methodische Probleme, im zweiten um den Monotheismus, im dritten um Jerusalem. Zuvor jedoch ist noch einmal gebührend herauszustellen, dass dieser Doppelband erstmals den Versuch unternimmt, sämtliche Quellen und Zeugnisse, Bilder und Texte, miteinander zu verweben. Diese Leistung, und dann erst im vorliegenden Umfang, ist einzigartig und ganz neu. Ein derart gigantisches Unternehmen, aus einer Hand, auch nur zu beginnen, erscheint dem Rez. schon nahezu unvorstellbar; es abgeschlossen in der Hand zu halten, grenzt an ein Wunder.

Was ist 'Geschichte', und was ist 'Monotheismus'?

"Zu leicht übersieht man, dass nur sehr wenige Teile des Puzzles erhalten und unzählige epigraphische und andere archäologische Teile zerstört oder (noch) nicht zugänglich sind. Umso wichtiger ist es, die kleinsten tatsächlich vorhandenen Puzzleteile (z.B. Skarabäen) ernst zu nehmen und sie nicht vorschnell durch vollmundige soziologische und andere Theorien zu ersetzen. Eine 'Geschichte' alter Kulturen bleibt auch bei der sorgfältigen Beachtung aller verfügbaren Quellen auf weite Strecken fragmentarisch ... Mehr als Fragmente kann eine Geschichtsschreibung bei so dürftiger Quellenlage nicht liefern" (S.76). Das ist Keels

Programm, und er erfüllt es grandios. Aber entsteht so 'Geschichte', oder nicht vielmehr eine kommentierte Quellensammlung zu einer von anderen erst zu schreibenden Geschichte? Rez. vermisst bei Keel das Bewusstsein, dass jede 'Geschichte' eine Theorie der Vergangenheit ist (und dass so etwas wie 'Daten' erst im Rahmen einer Theorie existieren, die kontingenten Vorfindlichkeiten Relevanz und Signifikanz zuschreiben kann; theorieunabhängige Interpretation gibt es nicht, also können 'vollmundige Theorien' Daten nicht ersetzen). Als wissenschaftliche Theorie muss auch 'Geschichte' die vorhandenen Daten vollständig und widerspruchsfrei integrieren. Bilden diese Zufallsstichproben, umso besser (leider ist das in den seltensten Fällen gegeben). Auch Geschichte arbeitet heute tunlichst, wo sie kann, mit quantitativen Daten und mathematischen Modellen. Diese können dann durchaus fehlende Daten teilweise ersetzen, indem sie Extrapolationen erlauben – mit berechenbarem Standardfehler. Ob 'nicht belegt' auf 'nicht vorhanden' deutet, ist ebenfalls eine rein quantitative Frage: wenn unter 3 Scherben von einer Ortslage 0 aus der Spätbronzezeit stammen, ist das belanglos; wenn von 30 000 Scherben immer noch 0 sprbr-zeitlich sind, ist das schon signifikant. Dass man die 'Geschichte' nicht 'Quellen' entnehmen kann, sondern immer selber konstruieren muss, wusste schon Wellhausen. Oder, um im Bereich von Keels Begrifflichkeit zu bleiben: die Rezipienten von 'Geschichte' erwarten keinen Katalog der einzelnen Puzzle-Teile, sondern eine – begründet spekulative – Rekonstruktion des Gesamtbildes. Es ist wohl die Wertschätzung der 'Quellen' und die Geringschätzung der neueren Diskussion um eine der Natur altorientalischer narrativer Texte angemessenen Lesehaltung, die Keel dazu führt, in vielen Fällen – wie der 'Rettung Jerusalems' 701, der 'joschijanischen Reform', oder 'exilischen Klagefeiern' auf dem Tempelberg – nicht Geschichte zu schreiben, sondern Legenden zu kolportieren (allerdings war die Reihe ursprünglich wohl auch für den Gebrauch des gebildeten Pilger-Publikums konzipiert, was Exzesse in Richtung eines 'biblizistischen Historismus' erklären mag). Wenn man alles abzieht, was in einem antik-orientalischen Text offensichtlich unmöglich oder ideologiebedingt ist, repräsentiert der verbleibende Bestand nicht 'die Wahrheit', sondern dass, von dem die Verfasserschaft wollte, dass es als 'wahr' gelten möge. Niemand macht sich die Mühe des Schreibens, um offensichtliches und allgemein Bekanntes mitzuteilen. Wie uns Baruch Halpern eindrücklich gezeigt hat, konnten antik-orientalische Autoren nur mit der Wahrheit lügen – z.B. indem sie nichts als die Wahrheit sagten, aber keineswegs die ganze Wahrheit. Natürlich erweckt der vorliegende Text von Jer 41,4-6 den Eindruck, dass die Nordreichspilger zum (zerstörten) Tempel von Jerusalem wollten (S. 779). Genaueres Hinsehen freilich gibt zu Fragen Anlass: konnte die des Kultinventars beraubte Ruine noch 'Haus Jhwhs' heißen, oder wäre dann nicht so etwas wie 'Tempelplatz' (hebr. *maqom ha-bayit*) zu erwarten? Wenn die Pilger auf dem Weg in das verwüstete Land südlich von Mizpa waren – warum macht sich Jischmael dann die Mühe, sie nach Mizpa zu locken, statt sie zu verfolgen (hebr. *radaf*) und dort niederzumachen, wo es keine Zeugen gegeben hätte? Die Antwort auf beide Fragen liefert der im Text unterschlagene (oder getilgte) Sachverhalt, dass die Pilger aus Efraim und Manasse natürlich nach Betel wollten, dessen Tempel seit über 100 Jahren ihr Kultzentrum war (2 Kön 17,28) und es bis zu seiner Zerstörung in der ersten Hälfte des 5. Jh. blieb, um dann umgehend durch den Garizim-Tempel ersetzt zu werden. Diese Beobachtungen finden sich schon bei Blenkinsopp, den Keel nennt, aber ablehnt. Offensichtlich leben Keel und Albertz einerseits, Joseph Blenkinsopp und Rez. andererseits in verschiedenen Plausibilitätsstrukturen, die reflektiert werden müssen,

soll es nicht beim Aneinander-Vorbeireden bleiben. Aber damit ist es einmal mehr die Theorie-Ebene, die zu diskutieren wäre.

Keel wundert sich gebührend über Nordreichspilger auf dem Weg nach Jerusalem (S. 780) und versucht sie mit Tob 1.6; 5,14 zu erklären. Aber Tobit setzt die judäische Kolonisation Galiläas voraus, die im 4. Jh. einsetzte. Getilgt ist auch der Titel Gedaljas; Keel folgert daraus, er habe keinen erhalten (S. 779). Das ist völlig unmöglich, das neubabylonische Reich war schließlich eine Bürokratie, keine Anarchie. Die Beweislast, dass es ausnahmsweise doch im neubabylonischen Reich 'Funktionäre ohne Titel' gegeben haben, kann ein biblischer, d.h. nach Zeit, Ort und Absicht der Verfasserschaft immer umstrittener Text schlechterdings nicht tragen. Da es schlechterdings keinen Grund gibt, warum die Kön- und Jer-Redaktionen einen Titel wie 'Statthalter', 'Steuereinnahmer' oder 'Staatschreiber' hätten tilgen sollen, gibt es gute Gründe, nach einem anstößigeren zu suchen, der zugleich erklärt, warum Davididen glaubten, Gedalja ermorden zu dürfen oder zu sollen. Er war wohl doch der letzte Vasallenkönig Judas (586-582), den die biblische Tradition nicht mehr anerkennt, und das Siegel des Jaasanja, 'Minister des Königs' aus Mizpa ist weitaus aussagekräftiger als die hier offensichtlich lückenhafte biblische Tradition. Wie unwahrscheinlich ein Siegel mit einem Hahn darauf Anfang des 6. Jh. ist, wird sich berechnen lassen, wenn das 'Corpus der Stempelsiegel' einmal abgeschlossen vorliegt. Auch ist nicht auszuschließen, dass hier ein Siegel des Groß- oder Urgroßvaters als Rohling diente. Letztlich sind 'König' oder 'Statthalter' auch keine sich gegenseitig ausschließende Alternativen, wie wir spätestens seit der Entdeckung der Tell-Fecheriyeh-Inschrift wissen. Ein 'König Gedalja' erklärte jedenfalls das Regierungsprogramm in Jer 30-31*.

Fazit: Mit der Nase auf den 'Quellen' sieht man nicht mehr viel von der Welt. Bei der Produktion von wissenschaftlicher 'Geschichte' geht es nicht darum, den 'Quellen' zu glauben oder auch nicht, sondern eine solche vergangene reale Welt zu konstruieren, die den vorliegenden Daten-, Text- und Bild-Bestand am vollständigsten und zugleich am einfachsten erklärt. Die Konstruktion 'realer Welten' ist aber eine Frage der jeweiligen Kosmologie und Epistemologie. Sich darüber zu verständigen, täte Not.

2. Wettergott – Höchster Gott – Einziger Gott

Dass Salomo den judäischen Stammesgott Jhwh als dem Sonnengott (bzw. El) untergeordnete Gottheit in dessen Tempel einführte, kann nach den Forschungen Keels niemand mehr ernsthaft bestreiten wollen. Fraglich ist, wann Jhwh in der Folgezeit mit seinem 'Herren' verschmolz (wobei die Frage, ob es sich dabei um El oder den Sonnengott handelte, nicht ganz unerheblich ist). Nach Keel bis zum Ende des 8. Jh.; aber in Ps 72,5 und 16 (joschijanisch) und Ps 89,37 (frühes 5. Jh.?) ist der Sonnengott noch eine von Jhwh verschiedene, in Ps 89 allerdings ihm untergeordnete Gottheit.

Der Versuch, den 'universalen Monotheismus' zwischen Jesaja und Jeremia zu verorten, fordert allerdings zum Widerspruch heraus, und nicht weniger die Annahme, der 'joschijanischen Reform' läge bereits ein 'partikularer Monotheismus' vor. In Jes 6 (ein Text frühestens des 7. Jh.) ist keine Rede davon, dass Jhwh einziger Gott sei – diese Frage wird hier noch gar nicht thematisiert. Der thronende Jhwh ist allerdings 'Höchster Gott' geworden, wie Assur oder Re, deren Anhänger in ihnen ebenfalls die Vorsitzenden der Götterversammlung und die Lenker der irdischen Geschicke sahen, ohne auf den Gedanken zu kommen, ihre Einzigkeit zu

behaupten. Damit unterscheidet sich der Jhwh von Jes 6 revolutionär von seiner Vor- und Mitwelt. In der etwa gleichzeitigen Haran-Schicht der Jakobsgeschichte ist Jhwh, der am Kopf der Himmelsrampe sozusagen als Empfangschef *steht* (Gen 28,12f¹) immer noch ein hochrangiger Untergebener EIs, der im Hintergrund thronend mitzudenken ist (wenn Rez. denn etwas von Keels Kunst gelernt hat, Bibeltex-te bildlich zu lesen). Es ist plausibel, dass in der vornehmlich innenpolitisch motivierten Opposition gegen Manasse Jhwh statt Assur – und damit auch ein Jhwh nach dem Bilde Assurs (vgl. Bertold Brecht, ‘An die Nachgeborenen’) – zum ‘Höchsten Gott’ avancierte. Es ist auch plausibel, dass der Gott der Opposition, die Joschija an die Macht brachte und anfänglich im Namen des Kind-Königs regierte, nach 640 in Judäa zum Staatsgott aufstieg – und die außenpolitischen Katastrophen von 609 bis 582 mitverursachte. Ein in Jerusalem explizit von Re unterschiedener Jhwh wäre schon Grund genug für Necho gewesen, seinen derart aufmüpfigen Vasallen köpfen zu lassen. Von einer Verabschiedung der Göttin (oder der Kultbilder) im Jahre 622 kann keine Rede sein; wie Ez 33 und der Kult von Elephantine zeigen, blieb der judäische Kult bis zur Errichtung des Zweiten Tempels ikonisch und polytheistisch. “Die eigentlich schöpferischen Momente der Inspiration sind wie bei der Entstehung eines Kunstwerks im strengen Sinn nicht fassbar” (S. 1270). Das müssen sie auch nicht sein, denn sie sind wie alle vergangenen individuellen Sachverhalte, die empirisch ebenfalls unerkennbar sind, irrelevant. Menschen haben Einfälle, wenn die Zeit lang genug ist. Ideen, wie die Mutationen der biologischen Evolution, landen schnellstens und in den allermeisten Fällen im Papierkorb der Entwicklung, wenn es nicht eine ökologische, ökonomische oder ideologische Nische gibt, in der sie wachsen und gedeihen können. Auch Traditionen brauchen ihre ‘Käufer’, oder sie bleiben Totgeburten. Hätte Joschija 622 den ‘Monotheismus’ zur Staatsreligion erklärt und Betel zerstört, er hätte sich kein weiteres Jahr auf dem Thron gehalten. Kein Herrscher, auch kein totalitärer, kann es sich leisten, seine sämtlichen Untertanen vor den Kopf zu stoßen. Gerade Benjamin war eine der wirtschaftlich produktivsten Zonen Judas. Dass sich Jerusalem um die Herzen der neu gewonnenen Provinz bemühte, zeigt etwa die aus der zweiten Hälfte des 7. Jh. stammende Exodus-Josua-Geschichte, in der Juda in den Grenzen von 600 v. Chr. zum Ziel des Exodus wird (Jos 10,40-42), womit den Benjaminern über die ihnen vertraute Exodus-Tradition eine Gründungslegende des Staates Juda angeboten wird, die nicht auf den in Benjamin mit guten Gründen verhassten David rekurriert (Saul, Abner, Eschbaal wie Scheba waren Benjaminiter). Dass aus der religionsphilosophischen Konstruktion ‘Die Menge aller Götter enthält nur ein Element’ eine praktizierte Religion wurde, ist nur aus den Bedingungen der ‘Restauration’ seit ca. 525 v. Chr. zu erklären. In der Form des ‘impliziten Monotheismus’ (alle Götter sind letztlich Erscheinungen der Einen Gottheit) ‘gibt’ es den Monotheismus seit dem Ende des 2. Jahrtausends v. Chr., wie das ägyptische ‘Tausendstrophienlied’ zeigt (von Keel S. 73 zitiert, aber – im Gegensatz zu E. Hornung – in seiner Relevanz für die von ihm verfolgte Fragestellung nicht erkannt; “alle Götter” ist in diesem Text, wie die rückweisenden Personalpronomina zeigen, ein Singular). In Anlehnung an den persischen Staatskult, dessen Gott bildlos und unbeweibt war, und im polemischen Gegensatz zur hergebrachten judäischen Religion, wie sie 520 noch in Betel praktiziert wurde, erklärten sich die jüdischen

¹ Bezöge man das *‘ala(y)w* von 28,13 nicht auf die Rampe, sondern auf Jakobs Liegeplatz, wäre Jhwh sogar nur einer der ‘Nachrichtenüberbringer Elohim’s’.

Militärkolonien in Jerusalem zum einzig wahren Volk des einzig wahren Gottes und denunzierten damit die 'Bewohner des Landes', eben die Benjaminer und andere Daheimgebliebene, zu 'kanaanäischen Heiden', die entweder auszurotten oder zu unterwerfen seien. Jetzt erst kam es zur expliziten Verdammung der Göttin, wie Ch. Uehlinger anhand von Sach 5 gezeigt hat; in der Konfliktsituation von 525-450 v. Chr. lässt sich eine politisch aktive und sogar erfolgreiche Gruppe nachweisen, die am 'exklusiven Monotheismus' (alle Götter sind falsche Götter mit der einzigen Ausnahme Unseres Gottes) ein Interesse hatte und von dessen Durchsetzung profitierte – und Kult und Theologie des Zweiten Tempels durch 2 Kön 22-23 auf den Ersten Tempel zurückprojizierte, um sich als althergebracht ausgeben zu können. Mit dem Sieg dieser – ersten und einzigen – 'Jhwh-allein-Partei' im Jahre 445/444, als Jerusalem anstelle von Mizpa wieder Provinzhauptstadt und seine (manassitische) Stadtmauer wieder aufgebaut wurde, stellte sich freilich dessen Hohlheit alsogleich heraus. Nach der Zerstörung ihres Heiligtums in Betel dachten die Samariter nicht daran, nun nach Jerusalem zu pilgern, sondern bauten einen neuen Tempel auf dem Garizim, den sie 'Betel' nannten und die zugehörige Siedlung 'Lusa'. Mit dem Programm des 'expliziten Monotheismus' konnte man ein 'zionistisches Judäa' gründen, aber nicht auf Dauer behaupten oder betreiben. Mit dem Kompromissdokument der Thora siegte jedenfalls um 400 der 'implizite Monotheismus', den die Priesterschrift von Anfang an vertreten hatte, insofern Jhwh, der in Jerusalem auf Erden wohnende und von seinem 'priesterlichen Königreich' Juda bediente und umsorgte Gott, zugleich als Elohim, dem 'Gott der Philosophen', Gott der ganzen Welt war, und als 'El Schaddai' Gott aller Abrahamsnachkommen: Samariter, Judäer, Edomiter und Araber.

Die Hebräische oder Erste Bibel ist in ihrer Gesamtheit noch nicht monotheistisch, sie ist lediglich auf dem Weg zum Monotheismus sehr weit vorangeschritten. Allein in der Thora finden sich neben Proklamationen des expliziten Monotheismus (Dtn 4) und Manifestationen des impliziten Monotheismus (den P-Texten) eklatant polytheistische Texte: 'Du sollst haben kein anderen Götter neben mir' – eine sinnlose Vorschrift, wenn es keine anderen Götter gäbe; 'Wer ist wie du, Jhwh, unter den Göttern' – eine sinnlose Frage, wenn die Menge aller Götter nur das Element 'Jhwh' enthielte. Weil die Erste Bibel noch nicht ganz und gar monotheistisch ist, konnte sie von jener Form des hellenistischen sektiererischen Judentums aufgegriffen werden, die bis heute in den verschiedenen Christentümern nachlebt; die sich zwar selbst fast allgemein als 'Monotheismus' verstehen, von Juden und Muslimen aber mehrheitlich keineswegs als 'Mit-Monotheisten' anerkannt werden (sieht man von den Unitariern ab). In seinem Versuch, zu beschreiben "was der jerusalemisch-judäische Monotheismus genau war" (S. 1270), hat Keel vor lauter Beschreibung (nicht dieses 'Monotheismus', sondern einer Unmenge wirklicher oder vermeintlicher Materialien dazu) die Analyse vergessen, die zum Befund führt: 'genau' war es noch gar kein Monotheismus.

Irgendwie sagt das auch Keel. "Der strenge, bildlose jüdische Monotheismus ... wurde durch den als Mensch erschienenen Christus und die Vorstellung zu dem in der Dreiheit der Personen zum in sich geselligen Einen gemildert" (S. 1281). Ist damit nicht das Bewusstsein ausgedrückt, dass es sich beim Christentum – jedenfalls insoweit es das apostolische, nicänische und athanasianische Credo als verbindlich anerkennt – um eine 'genaugenommen' nicht mehr ganz monotheistische Religion handelt? Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen: Rez ist, gerade weil er so über sein eigenes Christentum denkt, mit Vergnügen Christ.

3. Wo lag Jerusalem?

Jerusalem ist ein Ort, der auch dann eine 'Geschichte' hat, wenn dort einmal keine Menschen leben. Allerdings ist es höchst unwahrscheinlich, dass dies seit dem Chalkolithicum für jenen Bereich, der als 'Becken von Jerusalem' geographisch definiert ist (S. 41 Abb. 6), jemals der Fall war; sollte einmal für 50 Jahre in dieser Umgebung keine einzige permanente Siedlung bestanden haben, wird zumindest ein Ziegenhirt oder Bärenjäger gelegentlich vorbeigekommen sein, und irgendwo Holzkohle von seinem Lagerfeuer hinterlassen haben. Doch beschäftigt sich Keel im Folgenden nicht mit der Siedlungsgeschichte der natürlichen Region, sondern mit der Abfolge der 'Städte' zwischen Tempelberg, Südsporn und Westhügel (S. 48 Abb. 9). Die 'kanaanäische Stadt', die auch nicht von 'ca. 1700-980a' durchgehend als eine solche anzusprechen ist, erscheint als typische FB-Siedlung ... doch sind wir damit schon ein Problem weiter. Um 'städtische' von 'nichtstädtischen' Phasen in der Besiedlung Jerusalems unterscheiden zu können, bräuchte es ein plausibles theoretisches Konzept dessen, was eine 'Stadt' überhaupt ausmacht. Es gibt verschiedene Definitionsversuche, von denen alle, die sich an Äusserlichkeiten orientieren wie dem Vorhandensein oder Fehlen von Stadtmauern, von vornherein ausscheiden (dann wäre Pella in der Mittel- und Spätbronzezeit keine Stadt gewesen, obwohl relativ groß und reich, das eisenzeitliche Kastell von Arad hingegen schon). Bei den brauchbaren Definitionen von 'Stadt' spielt die Zentralörtlichkeit irgendwie eine Rolle (gleichgültig welcher Ordnung); die Stadt ist immer die Schnittstelle zwischen ihrer Region und der weiteren Welt. Das wiederum bedeutet: man kann die Geschichte einer Stadt nicht schreiben, ohne ihre ökologischen und ökonomischen Beziehungen (a) zu ihrem Umfeld und (b) im jeweiligen regionalen und/oder globalen Wirtschaftssystem zu untersuchen. Könige wie Propheten sind für die Geschichte einer Stadt, auch wenn sie Jerusalem heisst, relativ irrelevant.

Womit noch einmal das methodische Grundproblem des vorliegenden – und noch einmal: monumentalen und eindrücklichen – Werkes angesprochen ist. Wer sich mit Texten auskennt, qualifiziert sich als Philologe; wer Bilder zu deuten weiss, als Kunstwissenschaftler. Wer heute aber Geschichte schreiben möchte, braucht ein Minimum an natur-, wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Grundkenntnissen und Methoden, oder eine derart vorgebildete Leserschaft bekommt den Eindruck, die erzählte 'Geschichte' bezöge sich nicht auf die Vergangenheit jener realen Welt, in der sie lebt.

*

“Der strenge, bildlose jüdische Monotheismus ... wurde durch den als Mensch erschienenen Christus und die Vorstellung zu dem in der Dreiheit der Personen zum in sich geselligen Einen gemildert” (S. 1281). Wie dieses Zitat zeigt, enthält der Band neben der 'Geschichte Jerusalems bis 63 v. Chr.' und der 'Entstehung des Monotheismus in Jerusalem' noch ein drittes Buch, das der Aufmerksamkeit der christlichen Leserschaft am nachdrücklichsten ans Herz gelegt sei – eine Theologie Jerusalems und des biblischen Monotheismus, in der die Versuchung, daraus eine *Theologia Gloriam* zu machen, immer wieder droht, aber letztlich abgewiesen wird durch den Blick auf all das menschlichen Leiden, das die Voraussetzung war, damit wir nun, zu unserem Glück oder Unglück, die Bibel – unsere Bibel – lesen können.

Stichwort: *Jerusalem*

Buchbestellung: www.biblische-buecherschau.de/bestellung