

Das Alte Testament und sein Monotheismus

Norbert Lohfink

Als Mose die Israeliten aus Ägypten geführt hatte, zogen sie durch die Wüste und kamen zum Gottesberg. Dort erschien ihnen der Gott Jahwe. Er zeigte sich in Feuersglut und Wolkendunkel. Donner dröhnte und Widderhörner schallten. Er rief ihnen die „Zehn Worte“ zu. Diese begannen folgendermaßen:

„Ich bin Jahwe, dein Gott,
der dich aus Ägypten, dem Sklavenstaat, geführt hat.
Du sollst an meiner Seite keine anderen Götter verehren.
Du sollst dir kein Bild machen in der Gestalt von irgend-
etwas,
am Himmel droben, auf der Erde unten, im Wasser unter
der Erde.
Du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen
und nicht vor ihnen Dienst tun.
Denn ich, Jahwe, bin El, der Eifersüchtige“ (Ex 20,2 ff; Dtn
5,6 ff)

Die Sinaitheophanie steht im Zentrum der Tora Israels. Am Sinai hat Jahwe sich sein Volk konstituiert und sich in diesem Volk einen Ort in der Welt geschaffen.

Hier verbietet Jahwe seinem Volk also, neben ihm noch andere Götter zu haben. Er bezeichnet das selbst als Ausdruck seiner Eifersucht. Dieser vulkanische Gott will nicht etwa, daß alle Menschen und alle Völker nur ihn verehren und sich um keine anderen Götter kümmern. Einem Eifersüchtigen geht es nur um einen einzigen Menschen. Nur an diesen will er keinen Rivalen heranlassen. Nicht alle Völker hat Jahwe in die Wüste zu seinem Berg gelockt. Nur diesem einen Volk hat er sich gezeigt. Nur von ihm fordert er, daß kein anderer Gott seine Opfer zu riechen und seine Gebete zu hören bekommt. Die anderen mögen ruhig andere Götter anbeten:

„Wenn du deine Augen zum Himmel hebst
und siehst die Sonne, den Mond und die Sterne, das ganze
Himmelsheer,

dann laß dich nicht verführen,
dich vor ihnen niederzuwerfen und ihnen zu dienen.
Denn Jahwe, dein Gott, hat sie
all den anderen Völkern unter dem ganzen Himmel zuge-
teilt.

Nur euch hat Jahwe ergriffen
und aus Ägypten, dem Schmelzofen, geführt,
damit ihr zu dem Volke werdet, das sein besonderes Ei-
gentum ist.“

So heißt es in einem Kommentar zum Ersten Gebot (Dtn 4,19–20).

Eifersucht sagt Entflammbarkeit und Leidenschaft. Wenige Götter sind so erregbar, hart und leidenschaftlich wie der Jahwe vom Sinai. Er verlangt sein Recht und kämpft um sein Recht, er scheut selbst kein Blutvergießen. Ein Prophet, der zum Dienst anderer Götter auffordert, muß in Israel getötet werden, selbst wenn er Zeichen und Wunder wirkt. Selbst wenn der beste Freund und die eigene Frau von anderen Göttern zu reden beginnen, und sei es auch ganz im geheimen – der Israelit muß sie anzeigen, damit sie getötet werden. Und wenn eine ganze Stadt von Jahwe abfällt, dann muß Israel aufschreien und diese Stadt in einem heiligen Krieg dem Erdboden gleichmachen. So erklären die Gesetze in Dtn 13. Auch der Gott Assur war hart. Auch noch andere Götter des alten Orients waren es. Aber sie waren hart gegen andere Völker, nicht gegen das eigene. Im allgemeinen aber war der Polytheismus des Alten Orients unendlich aufnahmefähig für immer neue göttliche Gestalten und insofern eher tolerant. Wenn Jahwes Volk ihm untreu wird, kennt er keine Toleranz. Seine Eifersucht geht bis zum Mord an der Geliebten.

In der Gestalt des Propheten Hosea droht er ihn an. Weil Israel, die ihm angetraute Ehefrau, so lebt, als sei sie nicht mehr seine Frau und er nicht mehr ihr Ehemann, stellt er ihr ein Ultimatum. Sie soll den Stirnschmuck lösen, der ihre Zugehörigkeit zu anderen Göttern kundtut, und von der Brust die Broschen reißen, die sie anlegt, wenn sie in fremde Tempel geht, um dort Unzucht und Ehebruch zu treiben. Tut sie das aber nicht, dann will er ihr den Ehebrecherinnenprozeß machen. Er wird ihr die Kleider vom Leibe reißen, sie nackt

an den Pranger stellen und dort verdursten lassen (Hos 2,4–7a).

Er tut es dann doch nicht. Er läßt sie ins Elend geraten. Und wie er sie wieder in der Wüste hat, läuft er hinter ihr her. Er wirbt von neuem um ihr Herz, als sei es zum erstenmal. Bis daß ihr Herz gerührt ist und sie ihm antwortet. Ein Tor der Hoffnung öffnet sich. Sie antwortet ihm wie in den Tagen ihrer Jugend, wie damals, als sie aus Ägypten zog. Sie sagt zu ihm: „Mein Mann!“ Niemals mehr sagt sie zu einem anderen Gott: „Mein Baal!“ (Hos 2,16–18)

Es ist eine Liebesgeschichte. Und wenn in ihr der Liebhaber existiert und das Zentralmotiv die Eifersucht ist, dann wäre alles eine Farce, wenn nicht alle Beteiligten damit rechneten, daß auch die Rivalen und Gegenspieler als existent vorausgesetzt werden.

Doch später ist dies alles ganz anders ausgedrückt worden. Nehmen wir einen Schriftsteller wie Flavius Josephus, aus dem Jahrhundert, in dem Jesus von Nazaret gelebt hat und der zweite Tempel zerstört worden ist. Für ihn ist dieses Volk ein Volk der Philosophen, lange vor den Griechen. Und Abraham, der Ahnherr des Volkes, war der erste Monotheist. Denn er hat nach den „Antiquitates Iudaicae“ (I 155) „als erster gewagt zu behaupten, *ein* Gott sei der Baumeister des Alls. Wer aber von den übrigen (Wesen) etwas zum Wohlergehen beitrüge, tue das im Auftrage dieses Einen und nicht aus eigener Machtvollkommenheit. Dies entnahm er aus den Vorgängen auf dem Lande und auf dem Meere, an der Sonne und dem Monde und aus den Veränderungen am Himmelgewölbe. Denn, so sagte er, läge die Kraft in der Schöpfung selbst, so würde sie wohl auch für ihre Erhaltung sorgen. Daß dies aber nicht der Fall ist, liege auf der Hand.“

Solch ein Text klingt wie eine billige hellenistische Philosophenvita. Aber die schönen jüdischen und islamischen Legenden vom jugendlichen Abraham, der, als sein Vater auf Reisen war, mit einem Stecken die Götter zu Hause in Stücke hieb und, als dann kein Blitz vom Himmel zuckte, nur noch den Einen verehrte und seinetwegen die Heimat verließ, sagen im Grunde dasselbe. Auch die christliche Tradition hat seit fast zwei Jahrtausenden den Gott des Alten Testaments

als den einen Gott des Monotheismus gesehen. Seitdem der Grieche Markion¹ ihn wegen seiner Leidenschaften und seinem gewalttätigen Hang zur Gerechtigkeit für nichtidentisch mit dem liebevollen Vater Jesu Christi erklärt hatte, rettete sie seine Identität, indem sie den Eifersuchtsroman vertuschte und aus ihm mithilfe allegorischer Auslegung doch so etwas wie die Nachricht vom unbewegten Beweger machte, auf jeden Fall vom einen Gott des Monotheismus, neben dem andere Götter zu denken lächerlich wäre.

Dieser Monotheismus scheint ja die gemeinsame Voraussetzung der drei großen Religionen zu sein, deren Gottesverständnis in diesen Tagen miteinander verglichen werden soll. Ihre Theoretiker behaupten das auch schon immer. Irgendwie stimmt das auch. Wir haben alle die schon vorsokratische Dialektik des Vielen und des Einen hinter uns und können uns, wenn es zum Denken kommt, das Göttliche nicht anders als das Eine oder allerhöchstens den Einen denken. Darin kommen wir überein.

Aber ist das denn wirklich alles, worin wir übereinkommen? Wieso konnten denn die griechischen Philosophen an den Einen glauben und dennoch selbstverständlich je nach dem Ort, in den sie kamen, einmal diesem, einmal jenem dort verehrten Gotte ein Opfer spenden? War das nur mangelnder Mut, wie etwa Flavius Josephus insinuiert,² oder kann nicht theoretischer Monotheismus als solcher noch genau so offenerzig und tolerant sein wie der klassische Polytheismus, sei es in Indien, Griechenland und vielleicht sogar, von der Häresie von Amarna abgesehen, auch in Ägypten? Kommt bei unseren drei Religionen also nicht noch wesentlich der intolerante Alleinverehrungsanspruch dieses bestimmten Gottes hinzu, der zwar der eine Gott der Philosophen sein mag, aber zugleich an einem bestimmten Ort und an einem bestimmten Zeitpunkt und durch einen bestimmten Menschen sich offenbart hat? Und ist diese behauptete Offenbarung des einen Gottes nicht etwas so Eingreifendes, daß sie notwendigerweise eine andere, sich von den Gesellschaften der Welt abhebende neue Gesellschaft dieses Gottes konstituiert, ob sich diese nun, wie im Fall des Judentums, als grundsätzlich partikulär oder, wie im Falle des Islam und des Christentums, als

zumindest der Zielrichtung nach universal und die ganze Menschheit in sich hineinziehend versteht?

Gesetzt, dies sei der Fall. Gesetzt, die Gemeinsamkeit unseres Gottesverständnisses sei in diesem Sinne viel breiter, konkreter und determinierter als unsere eigenen Theoretiker zu denken wagen – lassen wir uns dann nicht durch die Fixierung der Diskussion auf das Problem „Monotheismus oder nicht“ vielleicht in die Irre führen? Ist nicht vielleicht auch die in unserem Gespräch so kritische Frage der christlichen Rede vom dreifaltigen Gott gar nicht auf der Ebene der Monotheismus-Diskussion zu Hause, sondern erst auf jener Ebene, wo von dem sich offenbarenden und eine neue menschliche Gesellschaft konstituierenden einen Gott die Rede ist?

Ich lasse diese Frage hier einfach so stehen. Es ist ja nicht Sache eines Alttestamentlers, sie zu klären. Ich wollte in diesen einleitenden Überlegungen nur zeigen, in welchem Ausmaß von dem wirklichen, nicht durch jahrtausendlang eingeübte Auslegungstraditionen auf die Monotheismusaussage reduzierten Gottesbild des Alten Testaments aus Zweifel daran aufkommen können, ob man das Gespräch zwischen Juden, Muslimen und Christen so sehr um die Monotheismusfrage kreisen lassen soll.

De facto kreist es darum. Wir bräuchten eigentlich nur das Stichwort „Monotheismus“ aufzugeben und mit den Worten unserer heiligen Schriften vom einen und einzigen Gott zu reden, dann wäre alles schon besser. Wir müßten es dann nur noch ein wenig offenlassen, was die Rede vom einen und einzigen Gott eigentlich meint.

Im übrigen ist natürlich die rein theoretische Lehre vom Monotheismus richtig. Mag sie im alten Israel auch erst zu einem bestimmten Zeitpunkt in solch theoretischer Gestalt formuliert worden sein – zumindest in der nachexilischen Zeit wurde sie es. Sie ist also da, und es ist sinnvoll und notwendig, nach dem Monotheismus in Israel zu fragen.

Dies möchte ich nun im Hauptteil meiner Ausführungen tun. Ich möchte nicht einfach meine eigene Auffassung vorlegen – das habe ich bei anderen Gelegenheiten schon getan, und diese Äußerungen sind auch veröffentlicht.³ Vielmehr möchte ich alles in die Form eines Forschungsberichtes

kleiden – natürlich mit eingeflochtenen Sachaussagen und Stellungnahmen.

Die allgemeine Religionsgeschichte⁴ begann in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts praktisch mit einer Meinungsverschiedenheit darüber, ob am Anfang der menschlichen Geschichte der Polytheismus gestanden habe oder der Monotheismus. Für Polytheismus am Anfang traten der schottische Philosoph David Hume⁵ und der französische Philosoph Jean-Jacques Rousseau⁶ ein. Die Gegenthese vertrat zur gleichen Zeit Voltaire⁷. Auguste Comte⁸ baute den Ansatz von Hume und Rousseau im folgenden Jahrhundert zur Theorie einer dreistufigen Religionsentwicklung aus: Erst Fetischismus, dann Polytheismus, schließlich Monotheismus. Der englische Anthropologe Edward B. Taylor⁹ ersetzte dieses Schema durch ein anderes: Animismus – Polytheismus – Monotheismus.

Dies war zu der Zeit, in der der Evolutionsgedanke allgemein beherrschend wurde, und es lag in der Luft, selbst für die menschheitsgeschichtlich späte Geschichte des Volkes Israel die Frage zu stellen, ob sich in ihr nicht vielleicht noch alle drei Stadien spiegelten. Die Antwort wäre bis zur zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts noch recht schwierig gewesen, weil die allgemein als die älteste betrachtete Schicht des Pentateuch, heute in der Wissenschaft als die „Priesterschrift“ bezeichnet, eindeutig monotheistisch ist. Der eine Gott schafft am Anfang in einem Werk von sieben Tagen den Kosmos und seine Bewohner (Gen 1). Doch gelang es auf der Ebene der Literarkritik einer Gruppe von Forschern, deren hervorragendster Name der von Julius Wellhausen¹⁰ war, genau in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts den nachexilischen Ansatz der Priesterschrift plausibel zu machen. Die nunmehr älteste Pentateuchquelle, das „Jahwistische Werk“, kann nach der damaligen Auffassung frühestens aus dem 9. Jahrhundert stammen und ist schon mit den Anfängen der prophetischen Bewegung verbunden. Mit dieser verbindet die kritische Schule nun auch die Entstehung des Monotheismus in Israel.

Das entscheidende Schlagwort hat der holländische Gelehrte Abraham Kuenen geprägt: Die Propheten schufen den

„ethischen Monotheismus“. Sie „haben sich zum Glauben an einen einzigen, heiligen und gerechten Gott emporgeschwungen, der seinen Willen, das heißt das moralisch Gute, in der Welt durchsetzt, und sie haben durch Wort und Schrift diesen Glauben zu einem unveräußerlichen Besitz unserer Rasse gemacht“¹¹. Durch die ältesten Schriften Israels schimmern nach Meinung dieser Schule die älteren polytheistischen, ja magisch-animistischen Auffassungen noch durch, wenn auch alle Bücher monotheistisch redigiert sind.

Dabei kann man mit ersten Bewegungen auf das hin, was später als Monotheismus hervortreten wird, durchaus schon zur Zeit des Ursprungs Israels rechnen. Eine berühmt gewordene Formulierung Wellhausens lautet zum Beispiel: „Jahve, der Gott Israels, Israel das Volk Jahves: das ist der Anfang und das bleibende Prinzip der folgenden politisch-religiösen Geschichte“¹².

Die Zuordnung dieses Volkes auf einen einzigen Gott, Jahve, ist also von Anfang an da. Nur ist das noch kein Monotheismus. Jahve war „von Haus aus der Gott Israels und wurde dann sehr viel später der universale Gott.“¹³ Praktisch wurde schon damals oft konstatiert, daß wir voll ausformulierten Monotheismus eigentlich erst auf dem Höhepunkt der prophetischen Bewegung finden, bei Deuterocesaja im babylonischen Exil, das heißt im 6. Jahrhundert v. Chr.

Um hier sofort eine Reflexion dazwischenzuschalten: Die Charakterisierung des Prophetismus als der kreativen Bewegung zum ethischen Monotheismus hin wird man inzwischen mit sehr vielen Fragezeichen versehen müssen. Die Leistung der Propheten muß anders charakterisiert werden. Doch hat diese evolutionistische Schule zweifellos eine Reihe von Datierungsfragen definitiv gelöst. So vor allem auch die nach der Zeit des ersten Auftretens von theoretisch behauptetem Monotheismus.

Man wird nicht hinter das babylonische Exil zurückkönnen, ob man nun Deuterocesaja oder einem anderen Text aus dieser Zeit die Priorität zuerkennt. Noch einem Deuterocesaja ist es kaum möglich, sich vom polytheistischen Sprachspiel zu lösen, wenn er seine neue, monotheistische Aussage machen will. Er muß zunächst so sprechen, als existierten viele Götter.

Sie werden vor ein Gericht zitiert. Dort wird ihnen nachgewiesen, daß sie – anders als Jahwe – nicht über der Geschichte stehen. Sie können nicht, wie er, die Zukunft richtig voraussagen. Das zeigt, daß sie machtlos, letztlich nichtig sind: es gibt sie gar nicht. In diesem Zusammenhang erklingt dann der hymnische Selbstpreis Jahwes, der die monotheistische Aussage enthält: „Ich bin der Erste und der Letzte, und außer mir ist kein Gott. Wer ist wie ich? Er trete hervor . . . Ihr seid meine Zeugen! Ist ein Gott außer mir? Ist ein Fels? Ich weiß keinen“ (Jes 44,6–8). Auch die hier benutzte Redeform des hymnischen Selbstpreises der Gottheit, bei der ihre Einzigartigkeit gegenüber anderen Göttern proklamiert wird, stammt noch aus polytheistischem Zusammenhang. Doch hier bei Deuterocesaja ist mehr als Jahwes Unvergleichlichkeit gemeint, hier wird die Existenz der anderen Götter negiert. In der zweiten Hälfte der Schrift von Deuterocesaja sind keine Götter mehr da. Jahwe allein dominiert die Geschichte. Den anderen Völkern, die nun ohne Götter sind, wird die Möglichkeit eröffnet, in Jerusalem beim Volk Jahwes Heil zu finden (Jes 51)¹⁵.

Seit Deuterocesaja setzt der literarische Spott auf die Götzenbilder und ihre Verfertiger ein. Er wird auch in ältere Bücher nachträglich eingefügt¹⁶.

Aber um einer auch uns wirklich monotheistisch anmutenden Sprache zu begegnen, müssen wir in den biblischen Büchern wohl bis zu der aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. stammenden Weisheit Salomos weiterblättern, die nun endlich griechische Philosophie mit biblischem Denken vereint.

Der voll ausformulierte Monotheismus ist also in Israel fast so spät wie die Lehre von einer Auferstehung der Toten, ganz am äußersten Rand gerade noch faßbar. Doch stand auch in der kritischen Schule des ausgehenden 19. Jahrhunderts fest, daß man das, was davor war, nicht schlechthin als den üblichen Polytheismus betrachten kann. Denn es gab offenbar von Anfang an die alleinige und Exklusivität beanspruchende Zuordnung der Größen „Israel“ und „Jahwe“. Dies machte es möglich, daß nun in der Theoriebildung doch bald wieder ganz überraschende Wendungen auftraten.

Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts wurde bei den Urein-

wohnern Australiens die Verehrung eines „Höchsten Wesens“ entdeckt. Dies warf alle bisher herrschenden evolutionistischen Schemata über den Haufen und brachte neue Sichten auf, bis hin zu der Theorie eines „Urmonotheismus“¹⁷. Man begann vor allem auch darüber nachzudenken, ob der konkrete Polytheismus, wie er uns bei den Völkern des Altertums begegnet, nicht eine höchst komplizierte Angelegenheit gewesen sei und auf eine andere, ihm spezifische Weise durchaus auch um die Einheit des Göttlichen gewußt habe. Auch kam die Frage auf, ob man nicht innerhalb polytheistischer Sprach- und Kultsysteme faktisch monotheistisch empfinden und leben konnte. Im Zusammenhang mit solchen allgemeinen religionswissenschaftlichen Fragestellungen sind aus der alttestamentlichen Wissenschaft vor allem zwei Denkansätze zu berichten: einmal die Theorie vom sich durchhaltenden Monotheismus der Nomaden, zum andern die Theorie vom panbabylonischen Monotheismus.

Die Meinung, Monotheismus sei die spezifische Religion der Wüste, ist schon im vorigen Jahrhundert durch Ernest Renan¹⁸ entwickelt worden. Der Monotonie der Landschaft entspreche die Abstraktheit der Gottesidee. Diese Auffassung ist später vor allem durch Sigmund Freuds Schrift „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“ populär geworden¹⁹, und noch Friedrich Dürrenmatt²⁰ hat vor einigen Jahren bei einem Flug über die Sinaiwüste die Entstehung des Monotheismus gewissermaßen nacherlebt.

Die Theorie ist wissenschaftlich unhaltbar, seitdem wir wissen, daß es echtes Wüstennomadentum im mittleren zweiten Jahrtausend noch gar nicht gegeben hat, weil das Kamel noch nicht domestiziert war, und daß die am Rande des Kulturlandes lebenden Viehhirten gesellschaftlich durchaus an die ackerbautreibende, ja an die Stadtbevölkerung gebunden waren, und das ebenfalls religiös. Es gab damals keine spezifische Nomadenreligion, geschweige denn einen aus dem Erlebnis der Wüste stammenden Monotheismus.

Doch besitzt die Theorie eine unglaubliche Zähigkeit, und auch heute noch glauben viele Alttestamentler zumindest die frühe Alleinverehrung Jahwes in Israel dadurch intelligibel

machen zu können, daß sie von einem Sichdurchhalten nomadischer Glaubensformen sprechen.

Weniger Dauer war den Theorien des Panbablyonismus beschieden, obwohl sie im Endeffekt vielleicht tiefere Intuitionen enthielten. Der Panbablyonismus stellt einen ersten, forschungsgeschichtlich wohl viel zu früh unternommenen Versuch dar, die gesamte altorientalische Welt, Israel und seine Bibel bewußt eingeschlossen, in all ihren verschiedenen Lebensäußerungen als eine Einheit zu erfassen. Dabei gelangen ihm zweifellos ganz neue Einsichten in das, was man gemeinhin als Polytheismus bezeichnete.

Indem man für den Begriff Monotheismus „eine gewisse Elastizität in Anspruch nahm“²¹, konnte man die These aufstellen, es habe einen allgemeinen altorientalischen Monotheismus gegeben. Er schließt allerdings „den Polytheismus nicht aus, sondern vielmehr als seine Voraussetzung ein.“²² Sowohl in Mesopotamien als auch in Ägypten äußere er sich in einem Phänomen, das schon F. W. J. Schelling beschrieben und Max Müller mit dem Terminus „Henotheismus“ belegt hatte: Im Augenblick, in dem ein Beter einen bestimmten polytheistischen Gott verehrt, „wird alles, was von einem göttlichen Wesen gesagt werden kann“, diesem einen Namen „beigelegt“.²³ So zeigt der Henotheismus, daß man letztlich genau um die Einheit des Göttlichen weiß, auch wenn man es einmal in dieser, einmal in jener Gestalt anruft.

Gleiches tritt zutage, wenn die kultische Praxis eines Individuums, einer Familie oder gar einer größeren menschlichen Gruppe sich im Grunde an einen einzigen Gott hält. Dieses Phänomen bezeichnet man seit dem vorigen Jahrhundert als Monolatrie.

Schließlich entwarfen die Priester und Gelehrten der Tempel oft systematische Götterhierarchien oder identifizierten die verschiedenen Gottheiten so miteinander, daß man dahinter das Wissen um die Einheit des Göttlichen vermuten kann.

All dies trat in Mesopotamien in anderer Form auf als in Ägypten, und für den syrischen Raum mußte man es mehr oder weniger erschließen. Dennoch sichtete man einen monotheistischen Grundstrom, der zum Wesen des Polytheismus

selbst gehörte. Die Folgerungen für das alte Israel hat 1906 B. Baentsch in seinem Buch „Altorientalischer und israelitischer Monotheismus“ gezogen. Israel kommt von diesem allgemeinen Monotheismus, der der Verehrung verschiedener Götter gegenüber durchaus tolerant ist, her, trägt aber in sich ein so „mächtiges, lebendiges, kräftiges, religiöses Prinzip“, daß es daraus einen neuen, exklusiven Typ des Monotheismus entwickelt. Die Vertreter dieses Monotheismus mußten am Ende „dem Polytheismus den Krieg erklären.“²⁴

Der Panbabylonismus kam zu früh und hatte wohl auch zu große antibiblische Affekte. In den zwanziger Jahren brach er zusammen. Sein Todesgesang ist Benno Landsbergers Aufsatz über „Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt.“²⁵ Er fegte für Babylon auch den Begriff des Monotheismus hinweg. Was er erlaubte, war etwas, das er als „Monothetismus“ bezeichnete²⁶: ein hintergründiges Wissen darum, daß es letztlich nur ein einziges Göttliches gebe.

Im Bereich der Ägyptologie hat sich auch später die Rede vom geheimen Monotheismus inmitten des krassen Polytheismus noch weiter geregt, und erst das Buch von Erik Hornung „Der Eine und die Vielen“ (1971) bezeichnet hier wohl einen Endpunkt, hinter dem es dann möglich wurde, bestimmte Einzelercheinungen innerhalb der ägyptischen Religionsgeschichte in einem gegen den Polytheismus abhebbaren Sinn als wirklichen Monotheismus innerägyptischer Provenienz zu beschreiben.²⁷

Im Rahmen der alttestamentlichen Wissenschaft fiel das Ende des Panbabylonismus mit einem inneren Interessenumschwung zusammen. Die dialektische Theologie mit ihrer harten Unterscheidung von „Religion“ und „Glaube“ warf ihre Schatten, und bald galt es, das eigentlich biblische Erbe von völkisch-naturalen Religionstendenzen abzuheben. So war es nicht schwer, sich auch auf die alttestamentliche „Eigenbegrifflichkeit“ zu konzentrieren, und zumindest in jener deutschen exegetischen Strömung, für die Namen wie Albrecht Alt, Martin Noth, Gerhard von Rad repräsentativ sind, war der Monotheismus kein großes Diskussionsthema.

Die harte Ausschließlichkeitsforderung für die Jahweverehrung genügte. Sie war die Form, in der in Israel von Anfang an

der Monotheismus auftrat, theoretische Formulierung desselben wurde nicht als dem Genie Israels entsprechend empfunden.

Die Jahwe-Ausschließlichkeit galt auch als Typicum Israels von Anbeginn an. Denn das Israel des Anfangs war eine kultische Amphiktyonie, und sein Kult war wesentlich Bundeskult, das heißt Begehung des ausschließlichen Zuordnungsverhältnisses von Jahwe und Israel.

Für die Zeit vor der Konstitution der Amphiktyonie reflektierte man vor allem über die Gottesverehrung der Patriarchen. Hier setzte sich die Vätergöttertheorie von Albrecht Alt²⁸ durch. Sie ist eine Sonderform der alten Theorie vom Monotheismus der Nomaden: Diese Kleinviehhirten verehrten namenlose Familiengötter, die sie später mit den „Elim“ der Kulturlandheiligtümer und noch später mit Jahwe identifizierten. Jahwe blieb auch dann, als in der staatlichen Epoche stärkerer Kontakt mit der kanaanäischen Kultur entstand, der eine Gott Israels, indem er manche Götter assimilierte, so vor allem den Götterkönig El Eljon von Jerusalem, andere aber leidenschaftlich abstieß, so alle unter dem Namen Baal auftretenden Fruchtbarkeitsgottheiten.

Ich halte die Selbstverständlichkeit, mit der in dieser Schule zunächst einmal die untheoretische Weise Israels, sein Gottesverhältnis auszudrücken, einfach zur Kenntnis genommen und in ihrer Geschichte verfolgt wurde, für einen ausgesprochenen Gewinn. Hier ist das Ohr voll Geduld im genauen Zuhören geübt worden, hier liegt ein Versuch des Verstehens vor, der sich so lange wie möglich sträubt, mit von woanders her kommenden Begrifflichkeiten dreinzureden. Deshalb haben die Arbeiten dieser Epoche auch bleibenden Wert.²⁹ Es wird sich immer lohnen, die Theologie des Alten Testaments von Gerhard von Rad zu lesen.³⁰

Allerdings hat Gerhard von Rad seiner Theologie dann ja nach einigen Jahren ein Buch über die Weisheit Israels nachfolgen lassen, weil er fühlte, daß er diesem Teil des Alten Testaments bei der Engführung, aus der er kam, nicht gerecht geworden war.³¹ Vielleicht hätte er, wenn er noch länger gelebt hätte, auch die Religionsgeschichte Israels, die er an den Anfang seiner „Theologie“ gestellt hatte, noch einmal neu ge-

schrieben. Denn in den letzten Jahren haben sich offensichtlich die Interessen von neuem verschoben und die alten religionsgeschichtlichen Fragestellungen drängen wieder mit Gewalt in den Vordergrund.

Daran ist zunächst einmal eine Fülle von neuem Quellenmaterial schuld, das uns zugeströmt ist. Ugarit, Mari, Alalach, Ebla, sehr viele Inschriften, Papyri, Rollen vom Toten Meer – all dies war der religionsgeschichtlichen Schule zu Beginn des Jahrhunderts noch unbekannt. Zahllose Ausgrabungen sind auch religionsgeschichtlich bedeutsam geworden.

Außerdem aber haben sich die Zentren der wissenschaftlichen Arbeiten verlagert und vermehrt. Zur protestantischen Gelehrsamkeit ist die katholische und die jüdische gekommen, zur mitteleuropäischen vor allem die nordamerikanische. Und mit den neuen fragenden Gruppen kommen auch neue Fragestellungen, oder die alten von ehedem kehren zurück. Und so ist auch auf einmal wieder die Frage nach Polytheismus und Monotheismus im alten Israel wieder da.

Schon seit einiger Zeit sind amerikanische Gelehrte, vor allem aus der um Harvard konzentrierten Schule von Frank Moore Cross, systematisch daran, die biblischen Gottesausagen auf ihren inzwischen erhebaren kanaänischen Hintergrund hin abzuhören.

Im deutschen Sprachbereich haben vor allem zwei Sammelveröffentlichungen das Monotheismusthema hochgebracht. 1980 gab Othmar Keel einen Band heraus: „Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt“.³² Er enthält neben einer langen Einleitung des Herausgebers Beiträge von Giovanni Pettinato (Ebla), Benedikt Hartmann (Mesopotamien), Erik Hornung (Ägypten), Hans-Peter Müller (Anfänge Israels) und Fritz Stolz (Israel). Fast gleichzeitig, 1981, brachte Bernhard Lang einen Band heraus, den er betitelte: „Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus.“ Hier findet sich zunächst ein Kapitel aus dem Buch des amerikanischen Gelehrten Morton Smith „Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament“ (1971), dann folgen teilweise parallele Beiträge von Bernhard Lang selbst und von Hermann Vorländer – immer zu den Anfängen des Monotheismus in Israel. Bernhard Lang hat außerdem in der Tübinger Theologi-

schen Quartalschrift zweimal, 1980 und 1983, einen Literaturbericht über Literatur zum Monotheismus in Israel veröffentlicht.³³

Die Meinungen der verschiedenen Autoren, dazu auch einiger anderer, auf die in den beiden Büchern schon Bezug genommen wird, etwa Martin Rose,³⁴ lassen sich natürlich nicht über einen Leisten scheren. Trotzdem zeichnet sich, vor allem aus dem von Bernhard Lang herausgegebenen Sammelband, so etwas wie eine neue Konzeption der Geschichte des Monotheismus in Israel ab, die in dieser Form bisher wohl noch nicht vertreten worden ist.

Für sie ist zunächst einmal typisch, daß kein allzu großer Wert auf die Unterscheidung von exklusiver Jahweverehrung und theoretischem Monotheismus gelegt wird. Der Monotheismus erscheint als die letzte Phase in der Geschichte einer Bewegung (Morton Smith spricht gar von einer Partei), die den Namen Jahwe-allein-Bewegung erhält.

Diese Bewegung ist gar nicht so alt. Ihre ersten Spuren lassen sich im 9. Jahrhundert v. Chr. feststellen, im Kampf gegen den Kult des syrischen Baal. Ihr ältestes und gewissermaßen grundlegendes Dokument ist das Hoseabuch aus dem 8. Jahrhundert. Die deuteronomische Bewegung im 7. Jahrhundert führte sie erstmalig zu einem gewissen öffentlichen Erfolg, und in der Krise des Exils im 6. Jahrhundert eroberte sie das Bewußtsein derer, die nach Babylonien deportiert waren. Das bedeutete auf die Dauer ihren Sieg. Für Vorländer ist alles sogar noch stärker um das Exil selbst herum gelagert.

Das Ziel der Gruppen, die diese Bewegung trugen, war es, daß nur noch der Gott Jahwe verehrt wurde. Das heißt aber, daß das Israel bis in die beginnende Königszeit friedlich polytheistisch war und daß es bis ans Ende der Königszeit polytheistisch blieb, wenn auch minoritäre Gruppen, eben die Jahwe-allein-Bewegung, alles daran setzten, diesen Zustand zu ändern. Selbstverständlich wurde Jahwe verehrt, aber nur als der „Nationalgott“, dazu in der davidischen Dynastie (und vielleicht auch noch in anderen einzelnen Familien) als der „Familiengott“. Für andere Anliegen als die nationalen oder die der Königsfamilie waren, wie das innerhalb des Poyltheismus üb-

lich ist, andere Gottheiten zuständig, etwa die Gottheiten, die die Fruchtbarkeit sicherten, und die verschiedenen Familien hatten auch verschiedene Familiengötter.

Diese typisch polytheistischen Verhältnisse betrachtete der normale Bürger nicht als Abfall von Jahwe. Erst eine nach dem Sieg der Jahwe-allein-Bewegung geschaffene neue Sicht der Vergangenheit hat die Dinge so beurteilt.

Die Motive der Jahwe-allein-Bewegung waren wohl kaum die ehrenhaftesten: Es ging vor allem um Macht, Einfluß und Einkünfte der eigenen Gruppe. Soziale Programme wurden aufgenommen, um auch die unteren Bevölkerungsschichten für die Bewegung zu gewinnen. Wichtige Agitatoren der Bewegung waren die Propheten.

Auf diese Thesen ist, von Buchbesprechungen abgesehen,³⁵ noch keine breitere wissenschaftliche Reaktion erfolgt. Ich bin überzeugt, daß sie kommen wird. Denn ich glaube nicht, daß diese neue Sicht der Geschichte der Jahweverehrung in Israel sich durchhalten läßt. Ich sage dies unter völliger Absehung von den oft sehr eigentümlichen Wertungskategorien und dem manchmal fast frivolen Vokabular, die vor allem Morton Smiths Beitrag auszeichnen. Ich möchte meine Stellungnahme in einigen Punkten zusammenfassen.

1. Es ist richtig, daß theoretischer Monotheismus erst im babylonischen Exil auftritt. Ich habe das ja schon ausgeführt.

2. Es ist auch an der Zeit, daß für die Königszeit die eigentlich religionsgeschichtliche Frage gestellt wird. Sie muß für die gesamte Bevölkerung der Staaten Juda und Israel gestellt werden, also unter territorialem Gesichtspunkt. Diese Bevölkerung ist allerdings nicht einfach mit den Nachkommen der vorstaatlichen israelitischen Sippen identisch. Wir müssen dabei nicht nur Verehrung verschiedener Götter konstatieren, sondern auch eine typisch polytheistische Einstellung dazu – mit Ausnahme jener Gruppen natürlich, die den Alleinverehrungsanspruch Jahwes vertraten.

3. Mit den Titeln „Nationalgott“ und „persönlicher Gott der Davidsdynastie“ scheinen mir die Funktionen Jahwes nicht voll erfaßt zu sein. Für die eigentlich israelitischen Bevölkerungsanteile war Jahwe von vorstaatlicher Zeit her vor allem einmal der „Gott Israels“, ferner war er, zumindest dem An-

spruch nach, wohl auch der Familiengott aller israelitischen Familien.

4. Ich halte es für falsch, daß der Alleinverehrungsanspruch Jahwes bis in deuteronomische Zeit nichts mit der Forderung nach einer gerechten und egalitären Gesellschaft zu tun gehabt habe.

5. Für höchst gefährlich halte ich es, daß in diesen Entwürfen die Frühzeit Israels kaum noch vorkommt. Das wird damit entschuldigt, daß wir über diese Zeit so wenig wüßten. Das wiederum hängt, für den Nichtfachmann unter den Lesern der Bücher kaum noch erkennbar, an Umdatierungen, die in der deutschen Bibelwissenschaft in den letzten Jahren immer mehr vorgenommen werden. Es gibt so etwas wie eine Mode der Spätdatierung. Vorländer und Rose gehören zu ihren Vorkämpfern, für sie ist der gesamte Pentateuch in allen seinen Schichten erst exilisch und nachexilisch.³⁶ Dann kann man daraus natürlich keinerlei Auskünfte mehr über die vorstaatliche Zeit Israels gewinnen.

Ich halte die Methoden, die zu diesen Spätdatierungen führen, teilweise für nicht vertretbar.³⁷ Ich bin überzeugt, daß wir über genügend historisch brauchbare Quellen verfügen, um auch über die Frühzeit Israels eine Reihe von Aussagen machen zu können. Dazu gehört auch, daß im vorstaatlichen Israel die Alleinverehrung Jahwes gefordert war, und zwar in enger Verbindung mit den Forderungen der Abgrenzung von anderen Bevölkerungsgruppen mit anderen Gesellschaftsformen. Ich verweise auf den als alt nachweisbaren Kernbestand des sogenannten „jahwistischen Dekalogs“ in Ex 34.³⁸

6. Eine viel plausiblere Erklärung für den in der staatlichen Zeit vor allem durch die Propheten immer wieder vorangetragenen Kampf um die Alleinverehrung Jahwes, als es Machtansprüche und Gewinn gier kleiner Gruppen sein können, ist die Annahme, daß sich hier die durch die Bildung des Territorialstaats an den Rand und in den Untergrund gedrängte gesellschaftliche und religiöse Tradition aus der vorstaatlichen Zeit immer wieder zäh zu Wort meldet und durchzusetzen versucht.

7. Auch viele Einzelthesen halte ich für fantasiegesteuert und widerlegbar. So etwa, daß noch in der Königszeit Jahwe und

El als verschiedene Götter verehrt worden wären und Jahwe deshalb noch nicht als der höchste Gott; oder, daß es im Alten Orient so etwas wie eine „temporäre Monolatrie in Krisenzeiten“ gegeben und daß sich die Jahwe-allein-Verehrung durch die Perpetuierung einer solchen temporären Maßnahme entwickelt habe.

Das mag als Stellungnahme zu den neuesten Konzeptionen der Geschichte des Monotheismus im alten Israel genügen. Die Diskussion wird mit Sicherheit weitergehen. Die bisherige Forschungsgeschichte hat gezeigt, daß es keine einlinige Richtung der Forschung gibt, sondern daß Thesen und Gegenthesen dialektisch ineinanderspielen. Deshalb bin ich auch überzeugt, daß bald wieder von einem höheren Alter der exklusiven Jahweverehrung in Israel die Rede sein wird und daß man nicht dabei bleiben wird, die Bindung Israels an Jahwe von dem Willen Jahwes, Israel solle eine gerechte Gesellschaft darstellen, loszulösen.

Ich selbst sehe die Dinge so, daß am Anfang der Größe Israel ein antikanaanäisch orientierter Wille zu einer akephalen Gesellschaft freier und gleicher Bauern stand. Er war recht früh mit der Verpflichtung auf die Verehrung des Gottes Jahwe verbunden, der damals schon mit El identifiziert wurde. Es gab also auf der Ebene der Stammegesellschaft „Israel“ eine Jahwemonolatrie. Vermutlich galt dasselbe auf der Ebene der Familienfrömmigkeit. Diese Jahwemonolatrie war exklusiv. Jahwe war auch nicht ein Teilelement in Göttergeschichten oder Götterkonstellationen. Die anderen Götter standen ihm als sein Hofstaat gegenüber, und zwar als Gruppe, nicht mehr als Individuen mit Namen und je eigener Geschichte. Seine wirklichen Partner oder Gegenspieler waren nicht Götter, sondern Menschen, Völker. Dies alles zusammengenommen ist noch lange kein Monotheismus im strengen Sinn. Doch ist es zugleich ein Gottesverständnis, das den typischen Polytheismus schon verlassen hat. Denn in ihm ist jeder Gott nur ein Element in einer göttlichen Konstellation.

Das Jahweverständnis der Frühzeit ist bei der Bildung einer staatlichen, auch Nichtisraeliten umfassenden Gesellschaft in eine Geschichte der Bedrängnis hineingeraten. Von ihr allein

eigentlich, und da dann unter oft recht begrenzten Gesichtspunkten, handeln die neueren Theorien, von denen ich berichtet habe.

Im übrigen möchte ich, gerade im Hinblick auf den eher systematischen Gesprächszusammenhang, in dem dieses Referat steht, betonen, daß das für den Glauben der Juden und Christen verbindliche Dokument die definitive Bibel ist, so wie sie nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil geschaffen wurde. Die vorangehende Geschichte Israels und die Vorgeschichte des definitiven Bibeltexts müssen genau erforscht werden, weil dies dem vollen Verständnis des Textes dient. Doch der Text, auf den es als auf das Wort Gottes ankommt, ist der, welcher jetzt vorliegt.

Dieser Text ist monotheistisch. Doch er ist mehr als monotheistisch. Er spricht, wie ich am Anfang dieses Referates zu zeigen versuchte, von dem einen Gott Israels, der sich diesem Volk geoffenbart hat und nun auf dieses Volk eifersüchtig ist. Als solcher Gott hat er eine Geschichte, die mit der Geschichte dieses Volkes zusammenspielt. Es ist die unglaublich menschliche Geschichte einer Ehe, in der der liebende Gott verraten und verlassen wird. Es treibt ihn bis dahin, daß er die Geliebte töten will. Doch dann tut er das Gegenteil und gewinnt sie zurück.

Diese Geschichte ist im Buch Hosea, von dem wir am Anfang ausgegangen waren, zugleich die persönliche Geschichte eines Mannes und seiner Frau, Hoseas und Gomers. Es ist oft kaum möglich, die Ebenen der Aussage auseinanderzuhalten. Und es wäre vielleicht auch gegen die Sache, das zu tun. Die Ehegeschichte Hoseas ist ein Stück der Ehegeschichte Gottes. Die Ehegeschichte Gottes mit diesem Volk Israel vollzieht sich exemplarisch und offenbarend im Schicksal dieser beiden Menschen. Offenbarung ist hier alles andere als distanzierter Wortempfang eines Propheten und dessen spätere Weitergabe oder Aufzeichnung in einem Buch. Offenbarung ist hier Ingangsetzung und Amlaufenhalten eines menschlichen Schicksals, das ein Stück des Schicksals Gottes mit seinem Volk ist.

Das alles durchaus so, daß nichts von Gottes Transzendenz

und Freiheit in Frage gestellt wird. Gerade weil er der ganz andere und der schlechthin Freie ist, kann er sich so in die Freiheit von Geschöpfen hineingeben und in deren Geschichte offenbar werden. Hier gibt es eine Struktur, die uns vor allem Ulrich Mauser in seinem Buch „Gottesbild und Menschwerdung“ dargelegt hat (1971). Es ist eine Struktur, die dann in der Offenbarung an und durch Jesus von Nazaret abermals und noch deutlicher erscheint. Der zornige Gott kommt ans Ende seines Zorns, indem der, der ihn als sein Bild im eigenen Leben abbildet, von uns umgebracht wird.

Ich halte es für völlig überflüssig, im Alten Testament nach Dreiheiten zu suchen, um in ihnen erste Spuren des Wissens um die Trinität zu finden. Die Offenbarung der Trinität ist im Alten Testament längst im Gange, aber gerade in der Struktur der Offenbarung selbst, in der Gottes Geschichte sich mit der Geschichte seiner Boten vermischt und hinzielt auf seine gemeinsame Geschichte mit dem von ihm geliebten Volk.

Anmerkungen

- 1 Vgl. A. v. Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche* (TU 45) Berlin 1921.
- 2 Vgl. Y. Amir, *Die Begegnung des biblischen und des philosophischen Monotheismus als Grundthema des jüdischen Hellenismus*: *Ev. Th.* 38, 1978, S. 2–19.
- 3 Vgl. N. Lohfink, *Gott und die Götter im Alten Testament*, in: *Theol. Akad.* 6, 1969, S. 50–71; ders., *Die Aussage des Alten Testament über „Offenbarung“*, in: G. Oberhammer (Hg.), *Offenbarung, geistige Realität des Menschen*, Wien, 1974, S. 135–151; ders., *Gott im Buch Deuteronomium*, in: J. Coppens (Hg.), *La notion biblique de Dieu, Gembleux 1976*, S. 101–126; ders., *Gott. Polytheistisches und monotheistisches Sprechen von Gott im Alten Testament*, in: *Unsere großen Wörter*, 1977, S. 127–144.
- 4 Hierzu vgl. vor allem: R. Pettazoni, *Die Entstehung des Monotheismus*, in: *Der allwissende Gott*, 1960, S. 109–118.
- 5 D. Hume, *The Natural History of Religion*, 1757.
- 6 J.-J. Rousseau, *Emile*, 1764.
- 7 Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, 1764.
- 8 A. Comte, *Cours de philosophie positive*.
- 9 E. B. Taylor, *Primitive Culture*, 1871.
- 10 J. Wellhausen, *Die Komposition des Hexateuch und der Historischen Bücher des Alten Testaments*, 1899.
- 11 A. Kuenen, *The Prophets und Prophecy in Israel*, 1877, S. 585.
- 12 J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, 1958, S. 23.
- 13 ebd. S. 32.
- 14 Monographie hierzu, allerdings mit fundamentalistischer Tendenz: C. J. Labuschagne, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament*, 1966.
- 15 Die letzte gründliche Untersuchung der Monotheismus-Texte bei Deuterocesaja

- machte H. Wildberger, *Der Monotheismus Deuteromesias*, in: *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie* = FS W. Zimmerli, 1977, S. 506–530.
- 16 Dazu vgl. H. D. Preuss, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament*, 1971.
- 17 S. Wilhelm Schmidt, *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte*, 1930.
- 18 E. Renan, *Oeuvres complètes* (hrsg. von L. Psichari), Bd. 8, 1958.
- 19 hierzu vgl. B. Stemberger, „Der Mann Moses“ in *Freuds Gesamtwerk: Kairos* 16, 1974, S. 161–251.
- 20 F. Dürrenmatt, *Zusammenhänge. Essays über Israel*, 1976, S. 186 f.
- 21 S. B. Baentsch, *Altorientalischer und israelitischer Monotheismus*, 1906, S. VII.
- 22 Ebd. S. 44.
- 23 M. Müller, *Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des Alten Indiens*, 1881, S. 312.
- 24 Baentsch, ebd. S. 45.
- 25 B. Landsberger, *Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt*, in: *Islamica* 2, 1926, S. 355–372.
- 26 Ebd. S. 369.
- 27 Vgl. vor allem J. Assmann, *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbildes im Ägypten der 18.–20. Dynastie* (OBO 51), 1983.
- 28 A. Alt, *Der Gott der Väter* (BWAT 3.F., 12), 1929.
- 29 Die Monographie zum Monotheismus aus dieser Periode, die zwar nicht in allem als repräsentativ betrachtet werden kann, aber auf jeden Fall innerisraelitisch-traditionsgeschichtlich arbeitet, ist: B. Balscheit, *Alter und Aufkommen des Monotheismus in der israelitischen Religion* (BZAW 69), 1938.
- 30 G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments* (2 Bände), 1957/60.
- 31 G. v. Rad, *Weisheit in Israel*, 1970.
- 32 O. Keel (Hg.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt* (Biblische Beiträge 14), 1980.
- 33 B. Lang, *Vor einer Wende im Verständnis des israelitischen Gottesglaubens?*, in: *Tübinger Theologische Quartalschrift* 160, 1980, S. 53–60; ders., *Neues über die Geschichte des Monotheismus*, in: *Tübinger Theologische Quartalschrift* 163, 1983, S. 54–58.
- 34 M. Rose, *Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomistische Schultheologie und Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit* (BWANT 106), 1975; ders., *Jahwe. Zum Streit um den alttestamentlichen Gottesnamen* (Theologische Studien 122), 1978.
- 35 Vgl. meine Besprechung der beiden Sammelbände in *Theol. Phil.* 57, 1982, S. 574–577.
- 36 M. Rose, *Deuteronomist und Jahwist* (ATHANT 67), Zürich 1981; H. Vorländer, *Die Entstehungszeit des jehovistischen Geschichtswerkes* (EHS.T 109), 1978.
- 37 Vgl. meine Besprechung des Buches von M. Rose in *Theol. Phil.* 57, 1982, S. 276–280.
- 38 Näheres bei J. Halbe, *Das Privileg Jahwes Ex 34,10–26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomistischer Zeit* (FRLANT 114), 1975 – eine Monographie, die im Sammelband von B. Lang nicht zitiert wird.