
Religionsgeschichte Israels

Einführung in den gegenwärtigen Forschungsstand in den deutschsprachigen Ländern

Wolfgang Zwickel

I. Einführung

Die deutschsprachige Forschung war bis in die 30er Jahre unseres Jahrhunderts hinein auf dem Gebiet der Religionsgeschichte Israels führend. Es seien hier nur Namen wie Wellhausen,¹ Smend Sr., Marti, Kittel, von Orelli, Budde, Stade, Löhr, Giesebrecht, Greßmann, Bertholet, König, Jirku, Hölscher, Noth, Alt, A. Jeremias, Blome und Sellin genannt, die allesamt ein diesbezügliches Lehrbuch oder ein vergleichbares Werk verfaßt haben.² Die Reihe der deutschsprachigen Forscher,

1. *Wellhausen*, Prolegomena; *ders.*, Religion. Eine ausführliche Religionsgeschichte hat Wellhausen allerdings selbst nie verfaßt. Immerhin finden sich in seinem Spätwerk nach dem Verlust seines theologischen Lehrstuhls einige Werke, in denen er sich mit dem vorislamischen Arabertum befaßte; vgl. insbesondere sein Standardwerk *Reste arabischen Heidentums*. Die Beschäftigung mit der vorislamischen Zeit stand stark unter dem Einfluß seiner noch immer vorhandenen theologisch-historischen Interessen. Vgl. die einleitenden Sätze zu seinem Buch *Muhammed*, 5: »Was ich hier vorlege, ist die Reproduktion eines der ältesten arabischen Geschichtswerke ... Den Uebergang vom Alten Testament zu den Arabern habe ich gemacht in der Absicht, den Wildling kennen zu lernen, auf den von Priestern und Propheten das Reis der Thora Jahve's gepropft ist. Denn ich zweifle nicht daran, dass von der ursprünglichen Ausstattung, mit der die Hebräer in die Geschichte getreten sind, sich durch die Vergleichung des arabischen Altertums am ehesten eine Vorstellung gewinnen lässt. ... Der Islam ist also der richtige Eingang nicht bloss für das, was vor ihm, sondern auch für das, was hinter ihm liegt.«
2. *Smend*, Religionsgeschichte; *Marti*, Geschichte; *ders.*, Religion; *Kittel*, Ausgrabungen; *ders.*, Studien; *ders.*, Religion; *ders.*, Mysterienreligion; *von Orelli*, Religionsgeschichte; *ders.*, Eigenart; *Budde*, Religion (es handelt sich dabei um die deutsche Ausgabe eines zuerst 1899 in Amerika erschienenen Buches; eine überarbeitete Fassung erschien 1912); *Stade*, Theologie; *Löhr*, Religionsgeschichte; *Giesebrecht*, Grundzüge; *Greßmann*, Ausgrabungen; *ders.* (Hg.), Texte; *ders.* (Hg.), Bilder (die 1., wesentlich kürzere Auflage der beiden letzten Bücher erschien in einem Band 1909); *ders.*, Aufgaben (dort führt er ein energisches Plädoyer für die Religionsgeschichte und die Archäologie); *Bertholet*, Theologie; *ders.*, Religion; *ders.*, Beitrag; vgl. auch *ders./Lehmann* (Hg.), Lehrbuch; *König*, Geschichte; *Jirku*, Materialien; *ders.*, Kommentar; *ders.*, Alte Testament; *ders.*, Mythos; *ders.*, Jerusalem; *Hölscher*, Geschichte; *Noth*, Personennamen; *Alt*, Gott (erstmalig 1929 publiziert!); *Jeremias*, Alte Testament; *Blome*, Opfermaterie (das Buch stellt eine 1931 an der Katholisch-theologischen Fakultät in

die eine Religionsgeschichte vorgelegt haben, bricht im Jahre 1933 ab. Dieser Bruch,³ sich mit der Religion des alten Israels zu beschäftigen, führte in Deutschland in der Folgezeit zu einer stärker betonten Ausgestaltung der Theologie des Alten Testaments.⁴ Bemerkenswert ist, daß sich bei dieser Neuorientierung alttestamentlicher Forschung zum Teil Forscher engagierten, die sich in der vorangehenden Periode als herausragende Vertreter einer religionsgeschichtlichen Erforschung des AT hervorgetan hatten. Dies ist teilweise darin begründet, daß gerade die religionsgeschichtliche Interpretation des AT über die bis dahin übliche Beschränkung auf text- und literarkritische Untersuchungen hinaus als eine Möglichkeit gesehen wurde, den besonderen Wert des Alten Testaments innerhalb der altorientalischen Religionen aufzuzeigen.⁵ Als Folge dieses Umschwungs in der Forschungsrichtung begriff man die Religionsgeschichte anfangs als eine Vorbedingung für die Theologie des AT.⁶ In den folgenden Jahren wurde nun aber verstärkt nach dem Selbstverständnis des Alten Testaments und nach der dem

Tübingen eingereichte Dissertationsschrift dar); *Sellin*, Religionsgeschichte; vgl. auch *ders.*, Beiträge I. II; *ders.*, Religion; *ders.*, Ertrag. Hinzu kam als weitere in Deutschland einflußreiche Schrift die aus dem Englischen ins Deutsche übersetzte Monographie von *Smith*, Religion.

3. Vgl. als richtungsweisende Vorarbeiten auf eine Theologie des AT hin vor allem *Kittel*, Zukunft; *Steuernagel*, Theologie; *Eissfeldt*, Religionsgeschichte; *Eichrodt*, Bedeutung.
4. Bereits 1933 wurde die erste ausdrückliche Theologie (ohne religionsgeschichtlichen Bei-band) veröffentlicht: *Eichrodt*, Theologie 1. Der zweite Teil erschien 1935, der dritte 1939. Ebenfalls 1933 erschien auch von *Sellin* Theologie, die allerdings zusammen mit seiner Religionsgeschichte als Einheit gesehen werden muß. Es folgte noch vor dem Krieg *Köhler*, Theologie.
5. Vgl. z.B. *Kittel*, Zukunft, 97: »... die alttestamentliche Religion [ist] nicht allein die Blüte aller antiken Religionen, sondern sie ist auch der Religion als solcher so nahegerückt, daß wir nicht anders können, als auch ihren Wahrheitsgehalt selbst und ihren bleibenden Wert, bei allen Schwächen im einzelnen, zu behaupten.«
6. Vgl. z.B. *Sellin*, Religionsgeschichte, 1f.: »Eine israelitisch-jüdische Religionsgeschichte ohne eine unmittelbar damit verbundene Theologie des A.T. hat ihre wissenschaftliche Berechtigung so gut wie die Religionsgeschichte jedes anderen Volkes, sie kann auch sehr wichtige, ja unerläßliche Vorarbeit für die alttestamentliche Theologie leisten und hat sie geleistet, sie ist aber in ihrer Isoliertheit überhaupt keine christlich-theologische Disziplin. Umgekehrt ist eine Theologie des A.T. ohne eine vorausgehende israelitisch-jüdische Religionsgeschichte ein Bau in die Luft hinein, bei dem verkannt ist, daß alle göttliche Offenbarung eine geschichtlich vermittelte ist.« Meist wenig beachtet wird, daß auch G. von Rad seiner Theologie des AT einen »Abriss der Geschichte des Jahweglaubens und der sakralen Institutionen in Israel« vorangestellt hat; vgl. *von Rad*, Theologie, 17-115. Allerdings berücksichtigt er im wesentlichen nur alttestamentliche Texte und verzichtet auf außerbiblische Quellen. Der entsprechende Abschnitt beginnt auch ganz programmatisch mit dem Satz: »Die direkten Quellen für die Religions- und Kultusgeschichte des alten Israel liegen *ausschließlich* [Hervorhebung W.Z.] im Alten Testament« (ebd., 17). Diesen Ansatz, einen religionsgeschichtlichen Hintergrund einer Theologie des AT voranzustellen, hat jetzt auch O. Kaiser wieder aufgenommen; vgl. *Kaiser*, Gott, 90-156.

Alten Testament innewohnenden theologischen Wahrheit gefragt und damit die alttestamentliche Exegese als *theologische* Disziplin verstanden, die ihre Aussagen aber unabhängig von einem Primat der systematischen Theologie formulieren müsse. Die Religionsgeschichte verlor bei der Bestimmung des Selbstverständnisses des Alten Testaments⁷ in Deutschland⁸ erheblich an Bedeutung und wurde nur noch als eine Hilfsdisziplin angesehen.

Allerdings ist die religionsgeschichtliche Arbeit in Deutschland nicht völlig ohne Fortsetzung geblieben. In gewisser Weise überrascht es sogar, wie viele religionsgeschichtliche Einzelstudien (vorwiegend in monographischer Form) bis in die 80er Jahre hinein die deutschsprachige Forschung hervorgebracht hat. Zu nennen sind hier (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) z.B. Arbeiten von Eissfeldt, Hempel, Eichrodt, Rendtorff, Koch, Maag, Stamm, Ebach, Hillmann, Schliske, Loretz, Zimmerli, W.H. Schmidt, Stolz, Gese, Donner, M. Weippert, H. Weippert, Jaroš, Keel, Metzger, Winter, Schroer, Janowski, Görg, Stähli, Ellermeier, Noort, A. Schmitt, H.H. Schmid, Rose, Jeremias, Albertz, Vorländer, Köckert, Spieckermann, Müller, Kinet, Bartelmus, Tropper, Kippenberg, B. Langer, Niehr, Knauf, Balz-Cochois, Beyerlin, Kaiser⁹ sowie aus dem Bereich der Nachbardiszipli-

7. Vgl. hierzu vor allem den programmatischen Vortrag von *Weiser*, Aufgabe.
8. Religionsgeschichtliche Forschung bildete dagegen weiterhin einen Schwerpunkt der alttestamentlichen Forschung vornehmlich in Skandinavien (vgl. insbesondere die ins Deutsche übersetzten Arbeiten von *Mowinkel*, Religion und *Ringgren*, Israelitische Religion; *ders.*, Religionen sowie z.B. *Kapelrud*, Baal; *ders.*, Discoveries; *ders.*, Anat; *Ottosson*, Temples; *Otzen* u.a., Myth; *Otzen*, Judaism; *Mettinger*, Search), in Großbritannien (vgl. vor allem *Hooke*, Myth; *Anderson*, History; *McKay*, Religion) und in Amerika (stellvertretend für eine Vielzahl von Einzelpublikationen seien hier nur *Albright*, Yahweh; *Cross*, Myth; *Smith*, History; *Cogan*, Imperialism und *Tigay*, Gods genannt).
9. *Eissfeldt*, Kleine Schriften; *ders.*, Religion; *Hempel*, Religion; *Eichrodt*, Religionsgeschichte (dieses einer Religionsgeschichte vergleichbare Werk erschien somit viele Jahre nach seiner Theologie!); *Rendtorff*, Entstehung; *ders.*, El; *Koch*, Studien; *Maag*, Kultur; *Stamm*, Beiträge; *Ebach*, Weltentstehung; *Hillmann*, Wasser; *Schliske*, Gottessöhne; *Loretz*, Ugarit (gewissermaßen als Zusammenschau seiner vielfältigen Untersuchungen zu AT und Ugarit); *Zimmerli*, History; *Schmidt*, Königtum; *Stolz*, Strukturen; *Gese*, Religionen; *Donner/Röllig*, KAI; *M. Weippert*, Studien; *H. Weippert*, Palästina (dieses vordergründig rein archäologisch ausgerichtete Buch enthält eine Vielzahl archäologisch fundierter religionsgeschichtlicher Beobachtungen); *Jaroš*, Stellung; *Keel*, Bildsymbolik; *Metzger*, Königsthron (1968 abgeschlossen!); *ders.*, Wohnstatt; *Winter*, Frau; *Schroer*, Bilder; *Janowski*, Sühne; *ders.*, Rettungsgewißheit; *Görg*, Gott-König-Reden; *ders.*, Studien; *Stähli*, Elemente; *Ellermeier*, Prophetie; *Noort*, Untersuchungen (Noort ist zwar Holländer, doch wurde die Arbeit in Deutschland geschrieben und von einer deutschen Fakultät als Dissertationsschrift angenommen); *Schmitt*, Gottesbescheid; *Schmid*, Welt; *Rose*, Ausschließlichkeitsanspruch; *Jeremias*, Königtum; *Albertz*, Frömmigkeit; *Vorländer*, Gott; *Köckert*, Vätergott; *Spieckermann*, Juda; *Müller*, Mythos; *Kinet*, Ba'al; *Bartelmus*, Heroentum; *Tropper*, Nekromantie; *Kippenberg*, Erlösungsreligionen; *Langer*, Gott; *Niehr*, Gott; *Knauf*, Ismael; *ders.*, Midian; *Balz-Cochois*, Gomer; *Beyerlin* (Hg.), Textbuch; *Kaiser*, Bedeutung; *ders.* (Hg.), TUAT. Hinzu kommen einige Aufsätze von Alttestamentlern, in denen sie sich mit der Verhältnisbestimmung zwischen AT und Religionen der Umwelt beschäftigen; vgl. z.B. *Westermann*, Verhältnis; *Rendtorff*, Alttestamentliche Theologie.

nen Altorientalistik und Ägyptologie die an theologischen Fragestellungen stark interessierten Forscher Röllig, von Soden, M. Dietrich, Helck und Brunner.¹⁰ Überblickt man diese unterschiedlichen Forschungsbeiträge, so fällt auf, daß nahezu das ganze Spektrum religionsgeschichtlicher Arbeit in (methodisch übrigens meist vorbildlich gestalteten) Einzelarbeiten aufgegriffen wurde. Auffällig ist, daß sich unter den Autoren zahlreiche Schülerinnen und Schüler von Alttestamentlern finden, die selber zwar allenfalls am Rande religionsgeschichtlich gearbeitet haben, aber zu den führenden Vertretern der traditionsgeschichtlichen Forschungsausrichtung gehörten. Offenbar entstand auf dem Hintergrund dieses methodischen Zugangs der Wunsch, mehr Informationen über die Verankerung einer theologischen Aussage in der Umwelt des AT zu erhalten. Allerdings gelang es nie, die vielfältigen Forschungsansätze zusammenzubinden und einen Gesamtentwurf einer Religionsgeschichte zu erstellen. Über die Gründe hierfür ist jedoch hier nicht der Raum, weiter zu reflektieren.

Trotz einer beachtlichen Anzahl der Publikationen stand die religionsgeschichtliche Forschung nach dem zweiten Weltkrieg jahrzehntelang eher im Schatten alttestamentlicher Forschungsschwerpunkte. Deutlichster Beleg für diese These ist wohl, daß erstmals 1991 ein Forschungsbericht zu einigen wichtigen Veröffentlichungen aus dem Bereich der westsemitischen Religionsgeschichte erschien.¹¹ Offenbar hielt man es bis dahin nicht für nötig, diesen Forschungszweig, der im Laufe der Jahre immerhin eine Vielzahl an Monographien hervorgebracht hat, regelmäßig zusammenfassend in einer Besprechung zu würdigen. Seitdem aber 1992 die Religionsgeschichte von R. Albertz veröffentlicht wurde, läßt sich eine wahre Flut von Beiträgen zu diesem Themenbereich beobachten,¹² wobei sich ein

10. Vgl. *Pope/Röllig*, Syrien; *Donner/Röllig*, KAI; von Soden in: *Müller* (Hg.), Bibel; *Helck*, Betrachtungen; *ders.*, Beziehungen 3. und 2. Jahrtausend; *ders.*, Beziehungen 7. Jahrhundert; *Brunner*, Herz. Bei Dietrich sind insbesondere seine ugaritologischen Studien, aber auch seine Herausgebertätigkeit einschlägiger Publikationen (UF, ALASP, AVO, FARG und MARG) zu nennen.
11. *Stolz*, Probleme. Einige Aspekte religionsgeschichtlicher Forschung bietet auch *Schmidt*, Religionsgeschichte. Vgl. auch die Darstellungen der Forschungsgeschichte bei *Fohrer*, Geschichte, 1-7; *Albertz*, Religionsgeschichte, 17-32. Die großen Entwicklungslinien religionsgeschichtlicher Forschung sind zudem bei *Miller*, Religion behandelt.
12. Vgl. außer den in der folgenden Anmerkung genannten Arbeiten und Arbeiten, die sich mit nur einer Bibelstelle und deren Vergleichen in der altorientalischen Literatur sowie vorwiegend mit ikonographischen und archäologischen Relikten befassen, vor allem *von Nordheim*, Selbstbehauptung; *Ackerman*, Tree; *Hanson*, Israel; *Müller*, Gilgamesch-Epos; *Görg*, Studien; *Dearman*, Religion; *Janowski* u.a. (Hg.), Beziehungen; *Thiel*, Gesellschaft; *Dietrich/Klopfenstein* (Hg.), Gott; *Toews*, Monarchy; *Gunnweg*, Theologie; *Kruger*, Review; *Mettinger*, Image; *Edelman*, Triumph; zahlreiche Beiträge in *Kottsieper* u.a. (Hg.), Studien; *van der Toorn* u.a. (Hg.), DDD; *Engelken*, BA·ALŠAMEM; *Janowski*, JHWH; *Keel*, Kulttraditionen; *Loretz*, Einzigkeit.

Aus den Jahren vor dem Erscheinen des Werkes von Albertz sind vor allem (außer den Werken zur Monotheismusfrage und zu den Inschriften, die JHWH und seine Aschera erwähnen) zu nennen: *Hillers*, Analyzing; *Nicholson*, Religion; *Groß*, YHWH; *Niehr*, Gott; *de Moor*, Rise; *Smith*, History; *Handy*, Host (1987/88 abgeschlossen!).

erheblicher Teil mit der (von Albertz aufgeworfenen) Frage beschäftigt, ob man noch eine Theologie des Alten Testaments oder eher eine Religionsgeschichte Israels zu erstellen habe.¹³

Die Frage, warum ab etwa 1990 religionsgeschichtliche Fragestellungen wieder stärker in den Mittelpunkt des Forschungsinteresses in Deutschland rücken, muß zumindest aufgeworfen werden. Ein Grund dürfte sicherlich sein, daß die sog. »Orchideenfächer« Ägyptologie und Altorientalistik an zahlreichen Universitäten auch Theologiestudentinnen und Theologiestudenten in ihre Veranstaltungen locken konnten, so daß eine beachtliche Anzahl an Exegetinnen und Exegeten heute über entsprechende Sprach- und Kulturkenntnisse verfügt. Das Interesse an den Nachbar-disziplinen wurde wohl auch durch die vielfältigen Ausstellungen mit Fundstücken aus Ägypten und Mesopotamien geweckt, die seit 1976 (Ausstellung Nofretete – Echnaton) in Deutschland durchgeführt werden und durchweg auf großes Interesse bei der Bevölkerung stoßen. Außerdem führte die gestiegene Mobilität dazu, daß heutzutage schon Studierende den Nahen Osten besuchen und seine Kultur kennenlernen können; in den 50er und 60er Jahren war der 1953 wiederaufgenommene »Lehrkurs des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes« für viele Exegetinnen und Exegeten die einzige Möglichkeit, biblische Länder näher kennenzulernen. Schließlich muß aber wohl auch noch die derzeitige Forschungssituation im Alten Testament berücksichtigt werden. In den vergangenen Jahren wurde vor allem im Bereich der Einleitungswissenschaft eine Vielzahl neuer Hypothesen aufgestellt, ohne daß bereits ein Konsens gefunden wäre. Der Blick auf Belege aus der Umwelt und damit auf die Religionsgeschichte bietet statt dessen für viele Exegetinnen und Exegeten einen (scheinbar) sicheren Anhaltspunkt, der es ermöglichen soll, biblische Texte interpretieren zu können.

Eine umfassende Bearbeitung der sich in viele Einzelthemen aufgliedernden Forschungsgeschichte mit ihren vielfältigen Beiträgen kann hier nicht geleistet werden. Vielmehr schränke ich den Forschungsrückblick unter mehreren Gesichtspunkten ein.

Im folgenden werde ich zum einen nur die deutschsprachige Forschung berück-

Daneben stellen, vor allem für den amerikanischen Raum, die vielfältigen Aufsätze in der Festschrift für F.M. Cross einen Markstein in der Forschung dar; vgl. *Miller* u.a. (Hg.), *Religion*. Eine vollständige Aufarbeitung der bis dahin erschienenen Literatur zur Frage nach der Aschera und ihrer Beziehung zu JHWH bietet *Frevel*, *Aschera*. Zur Frage nach der Entstehung des Monotheismus vgl. jetzt vor allem *Stolz*, *Monotheismus*, wo die vielfältige Literatur aufgearbeitet wird.

In gewisser Weise überraschend ist, daß sich Theologen nun auch wieder verstärkt der Religionsgeschichte der Umwelt zuwenden und hierfür Standardwerke schreiben; es sei hier nur an *Koch*, *Geschichte* und *Haider/Hutter/Kreuzer* (Hg.), *Religionsgeschichte* erinnert.

13. *Schmitt*, *Religionsgeschichte*; *Waschke*, *Frage*; die Beiträge von *Albertz*, *Barton*, *Rendtorff*, *Kalimi*, *Crüsemann*, *Lemche*, *Müller*, *Wacker*, *Thompson* und *Lohfink* in *JBTh* 10 (1995); *Müller*, *Alttestamentliche Theologie*; vgl. auch *Otto*, *Stand*. Eher grundsätzlicher Natur ist jetzt der Beitrag von *Müller*, *Theologie*. Schon bevor in Deutschland die Diskussion einsetzte, wurde das Problem von skandinavischen (!) Forschern aufgegriffen und diskutiert: *Jepesen*, *Study*; vgl. auch *Ottosson*, *Ideology* (nach dem Erscheinen der Arbeit von Albertz erschienen).

sichtigen, da sie weitgehend ein völliges Eigenleben führt.¹⁴ Im Unterschied zu anderen Ländern standen in Deutschland der biblische Text und seine Geschichte viel stärker im Zentrum des Interesses,¹⁵ während in anderen Ländern mehr oder weniger selbstverständlich archäologische Funde und altorientalische Texte gleichwertig in die Betrachtung einbezogen wurden.

Zum zweiten werde ich mich auch innerhalb der deutschsprachigen Forschung auf einige wenige Lehrbücher beschränken. Trotz einer Vielzahl von Einzelpublikationen aus den unterschiedlichsten Feldern religionsgeschichtlicher Forschung sind es gerade die Lehrbücher, die eine große Breitenwirkung erzielen und prägend wirken. Zudem sollten gerade Lehrbücher den methodischen Forschungsstand der jeweiligen Zeit spiegeln und eignen sich daher besonders gut, auf Stärken und Defizite aufmerksam zu machen.

Eine dritte Einschränkung bezieht sich auf die Zeit, an der ich meine Beobachtungen und Kritikpunkte verdeutlichen will. Ich werde mich jeweils auf die Eisenzeit I oder Richterzeit beziehen, da diese Geschichtsperiode einerseits von der materiellen Hinterlassenschaft her noch halbwegs überschaubar ist und andererseits gerade diese Epoche in vielen Punkten, insbesondere in der Frage einer Kontinuität von der spätbronzezeitlichen Religion zum JHWH-Glauben, ausschlaggebend für die nachfolgenden Jahrhunderte ist. Entsprechend ausführlich wird diese Epoche auch immer in den einschlägigen Standardwerken behandelt.¹⁶

14. Erst allmählich läßt sich auf Grund persönlicher Kontakte und durch die Übersetzung der Religionsgeschichte von Albertz ins Englische (vgl. *Albertz, History*) beobachten, daß neuere deutsche Werke auch in Amerika berücksichtigt werden; vgl. z.B. die Rezensionen von *Dever, Israel; ders., Archaeology*. Eine für die Religionsgeschichte wichtige Arbeit, die reichlich auf die deutsche Forschung zurückgreift, aber gleichzeitig mit der Religionsgeschichte von Albertz erschien und diese deshalb nicht mehr zur Kenntnis nehmen konnte, ist *Dearman, Religion*; wesentliche Teile des Buches wurden während eines Forschungsaufenthaltes in Erlangen geschrieben.
15. Dieser Sachverhalt ist keineswegs neu. Schon vor fast 75 Jahren beklagte *Greßmann, Aufgaben*, 14f. dies mit folgenden Worten: »In Deutschland wird gegenüber anderen Ländern das Studium der Archäologie (ebenso wie das der vergleichenden Religionswissenschaft) noch immer über Gebühr vernachlässigt, zum Teil weil wir vielfach infolge einer einseitigen humanistischen Schulbildung nur für Bücherweisheit erzogen sind und infolgedessen kein Bedürfnis nach sinnlicher Anschauung haben, zum Teil weil die lebendige Berührung mit dem modernen Orient für uns stets schwierig war und unter den Verhältnissen nach dem Weltkrieg für unabsehbare Zeit fast völlig aufhören wird. Aber diese Mängel sollten uns nur zu um so angestrebter Arbeit zwingen, um sie soweit wie möglich auszugleichen; denn die Wissenschaft ist unerbittlich und läßt sich nichts abdingen. Man kann heute keine Religionsgeschichte ohne Archäologie im weitesten Sinne mehr treiben, und selbst Literaturgeschichte, Exegese und andere Fächer werden von ihr beeinflusst.«
16. Ganz analog könnte man sich aber auch andere Perioden der (Religions-)Geschichte Israels herausgreifen und würde sicherlich zu ähnlichen Ergebnissen kommen. Sehr eindrücklich ist in diesem Zusammenhang der Beitrag von *Uehlinger, Kultreform*, in dem er sich mit der Religionsgeschichte Israels in der Zeit Josias und einem Beitrag von *Niehr, Reform* beschäftigt.

Schließlich sollen die vier Lehrbücher nicht im Sinne einer klassischen Rezension besprochen werden. Vielmehr will ich durch das Herausgreifen jeweils einiger spezifischer Fragenkomplexe auf Problemfelder aufmerksam machen, die m.E. im Rahmen der religionsgeschichtlichen Forschung auftreten.

II. Die Methodik religionsgeschichtlichen Arbeitens

Da mein Verständnis von Religionsgeschichte im Zusammenhang mit dem nachfolgenden forschungsgeschichtlichen Überblick eine zentrale Rolle spielen wird, möchte ich es vorweg deutlich machen. Religionsgeschichte bedeutet für mich die Beschreibung einer Religion unter besonderer Berücksichtigung ihrer geschichtlichen Entwicklung. Sie betrachtet eine Religion, egal ob es sich um die des Alten Testaments, die christliche oder eine andere Religion handelt, quasi von außen und versucht, durch entsprechende Auswertung möglichst *aller* zur Verfügung stehender Quellen das Wesen dieser Religion adäquat zu beschreiben. Hierzu stehen dem Religionsgeschichtler verschiedene Quellen zur Verfügung, die jeweils diachron untersucht werden müssen:¹⁷

- Selbstäußerungen der Religion, in unserem Falle das Alte Testament¹⁸
- theophore Orts- und Personennamen
- Götternamen sowie die Geschichte der einzelnen Götter.¹⁹

Hinzu kommen die Nachbarwissenschaften, deren Materialien und Ergebnisse unter religionswissenschaftlichen Gesichtspunkten ausgewertet werden und als

17. Der nachfolgende Katalog wurde – für die spezifischen Bedürfnissen einer Religionsgeschichte Israels leicht abgewandelt – *Lanczkowski*, Einführung, 43 entnommen.
18. Bei der Untersuchung der literarischen Selbstäußerungen einer Religion, die natürlich einen Schwerpunkt in einer Religionsgeschichte bilden, ist vor allem darauf zu achten, daß die in den Quellen erzählte Geschichtsdarstellung nicht notwendig historisch sein muß. Vielmehr liegt zumindest im Bereich des Alten Testaments oft eine bewußte Projektion aus späteren Zeiten in eine »graue« Vorzeit vor. Religionsgeschichte bedarf somit unverzichtbar auch der Hilfe der historisch-kritischen Exegese und der Geschichtswissenschaft. Literarisch-kritische, traditions- und überlieferungsgeschichtliche Fragestellungen ermöglichen es u.U., die Abfassungszeit eines Textes zu erschließen und damit einen Text als Ausdruck der Zeit des Erzählers (und nicht der erzählten Zeit) zu verstehen. Allerdings stellt die Frage nach der Datierung von vorexilischen Texten des Pentateuch, inzwischen aber auch der klassischen Prophetie und der Poesie, einen der zentralen Streitpunkte innerhalb der alttestamentlichen Forschung dar. Früher allgemein akzeptierte Meinungen sind in den letzten Jahren vehement bekämpft worden, ein neuer Konsens ist noch nicht in Sicht. Dies macht es derzeit schwierig, auf Grund der Selbstäußerungen eine allgemein akzeptierte Religionsgeschichte Israels zu schreiben.
19. Vgl. zu diesem Bereich jetzt das vorzüglich gearbeitete Nachschlagewerk von *van der Toorn* u.a. (Hg.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, das einen neuen Meilenstein in der religionsgeschichtlichen Arbeit am Alten Testament markiert.

gleichwertige Quellen mit berücksichtigt werden müssen. Hierzu zählen für das Alte Testament vor allem

- die Archäologie (z.B. Kultgerätschaften, Sakralarchitektur, Grabformen und Bestattungsriten)
- die Kunstgeschichte (vor allem Bildwerke aus Palästina, aber auch aus den benachbarten Regionen)
- die Epigraphik (mit den Untersuchungen der zeitgenössischen Texte der näheren Umwelt)
- die Fächer Ägyptologie, Altorientalistik und Hethitologie²⁰ (mit deren Untersuchungen der einschlägigen zeitgenössischen Texte aus der weiteren Umwelt)
- die sonstige Geistes- und Sozialgeschichte der Umwelt sowie
- die (Religions-)Geographie,²¹ die (Religions-)Ethnologie, die (Religions-)Soziologie und schließlich die (Religions-)Psychologie mit ihren jeweils für die untersuchte Religion relevanten Aussagen.

Erst eine Zusammenschau all dieser Bereiche bietet ein einigermaßen zutreffendes Bild der Religionsgeschichte Israels. Stellt man die biblischen Texte in den Vordergrund und vernachlässigt man die (jeweils zur Verfügung stehende) materielle Hinterlassenschaft des Landes, ist eine derartige Religionsgeschichte Israels zwangsläufig immer nur vorläufig und einseitig. F. Stolz hat kürzlich wieder die Frage aufgeworfen, »ob denn die Sprache wirklich die wichtigste Kodierungsform altorientalischer Religionen sei.«²² Rituelle Handlungen sowie ikonographische und archäologische Hinterlassenschaften waren ebenso wie die schriftlichen Überlieferungen Ausdruck der damaligen Religiosität, und zwar gleichermaßen für die offizielle Religion wie auch für die sog. »Volksfrömmigkeit«. Die rituellen Handlungen des Altertums sind heute leider meist nur noch eingeschränkt rekonstruierbar. Die archäologische Hinterlassenschaft Palästinas bietet aber oft ein völlig anderes Bild, als dies auf Grund der Untersuchungen biblischer Texte zu erwarten wäre. In der exegetischen Forschung führten teilweise erst außergewöhnliche und die bisherige Meinung radikal in Frage stellenden Funde wie z.B. die inschriftlichen Belege von »JHWH und seiner Aschera« zu einer breiten Diskussion und zu tieferen Verständnismöglichkeiten biblischer Texte. Auch weiterhin können neue Funde unser derzeitiges Wissen jederzeit reformieren. Allerdings wurden bislang auch einige der zur Verfügung stehenden Quellen in meinen Augen noch nicht ausreichend untersucht, um zu

20. Die beiden Fächer sind sehr umfassend zu verstehen; ich rechne zur Altorientalistik auch die Erforschung der Randbereiche, also z.B. der saudiarabischen Halbinsel oder des Irans.

21. Zu den Aufgaben und Chancen vgl. *Lanczkowski*, Einführung, 54-58; *Hoheisel*, Religionsgeographie.

22. *Stolz*, Probleme, 6; vgl. auch *ders.*, Hierarchien, wo er die unterschiedlichen Ebenen religiöser Ausdrucksformen eingehender behandelt und Hinweise für die Bearbeitung dieser verschiedenen Hierarchien bietet.

einer wirklichen Religionsgeschichte Israels zu gelangen. Dies gilt auch für die biblischen Quellen, die meist unter anderen als religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten untersucht wurden.

III. Die Religionsgeschichte von G. Fohrer

1969 erschien mit der Religionsgeschichte von G. Fohrer erstmals nach dem 2. Weltkrieg wieder ein religionsgeschichtliches Lehrbuch aus der Feder eines deutschsprachigen Wissenschaftlers.²³ Den Abschnitt über die Religionsgeschichte der Frühzeit gliedert Fohrer in drei große Kapitel

1. Die vorgegebenen religiösen Elemente (11-53)
2. Die mosaische JHWH-Religion als erster Impuls (53-75) und
3. Die JHWH-Religion der palästinisch-vorstaatlichen Zeit (75-113).

Als allgemein vorgegebene religiöse Elemente von Nomaden, zu denen die Frühisraeliten gehörten, erachtet Fohrer die Beschneidung (Gen 34,14ff.; Ex 4,24-26; Ez 32,30), das Tabu des Essens unreiner Tiere und von Blut (Lev 17,15; Ez 44,31), den Bereich der Sexualsphäre (Lev 15,1ff.), magische Bräuche, Segen und Fluch (Gen 27,27ff.39f.; 48,15ff.) sowie den Führerspruch (Jos 10,12; Ri 5,12). Methodisch bemerkenswert ist, daß Fohrer das oft junge Alter der Texte anerkennt, aber in ihnen trotzdem alte, glaubwürdige Traditionen sieht. Hinzu kommen Elemente der spezifischen Sippenreligion der Frühisraeliten. Hierfür wertet Fohrer die Patriarchenüberlieferungen mit ihren Gottesbezeichnungen und (eingeschränkt) das vorhandene Personennamenmaterial der behandelten Zeit aus. Dies führt zu dem Ergebnis, »daß in der israelitischen Frühzeit jede Sippe (und wohl auch jeder Stamm) einen jeweils eigenen Gott verehrt hat« (24). Die Landnahme dieser nomadischen Gruppen führte dazu, daß noch vor einer Entstehung eines Gesamtgebildes Israel die Traditionen der ursprünglichen, an die Sippen gebundenen Wegegottheiten mit den lokalen Ortsgottheiten im Kulturland verbunden und mit ihnen gleichgesetzt wurden. Der Sippenreligion der ehemaligen Nomaden stellt Fohrer nun die Religion der kanaanäischen Stadtstaaten gegenüber. Als Quellen hierfür dienen Fohrer die von Philo von Byblos verarbeiteten Texte Sanchuniatons, andere semitische Religionen, biblische Texte,²⁴ archäologisch aufgefundene Götterfigurinen und insbesondere die Texte aus Ugarit. Recht pauschal geht Fohrer damit von zwei völlig voneinander getrennten religiösen Blöcken aus: dem der Nomaden, insbesondere der Frühisraeliten, und dem der Stadtbewohner. Bis in das Pantheon und die Kultbräuche hinein gibt es dabei nach Fohrer kaum Berührungen und Überschneidungen. Inwieweit eine solche These überhaupt zutreffend ist, müßte man allerdings angesichts der sozioökonomischen Kontakte von Stadtbewohnern und Kleinviehnomaden²⁵ einmal ausführlicher prüfen.

23. Der bereits 1964 erschienene Beitrag von *Hempel*, Religion stellt allenfalls einen kurzen Abriss der Religionsgeschichte dar und vermittelt lediglich die groben Entwicklungslinien.
24. Hier führt Fohrer u.a. die Kulthöhen, Tempel, Altäre, Gottesbilder und -symbole, Masseben und Ascheren an. Als Beleg für das in Ugarit nicht erwähnte Menschenopfer werden Gen 22, aber auch 1Kön 16,34; Jos 6,26 herangezogen. Auch wird die kanaanäische Religion ohne nähere Begründung als Fruchtbarkeitsreligion mit dem Vollzug der sakralen Prostitution dargestellt. Alte, noch kanaanäische Traditionen enthaltende Gebete sollen Ps 19,2-7; 29; 68* sein.
25. Eine anschauliche Untersuchung über die wirtschaftlichen Kontakte der sesshaft gewordenen Kleinviehnomaden in Palästina bietet *Rosen*, *Economy. Marx*, Nomads u.a. haben zudem

Die Moseschar stellte nach Fohrer eine der vielen Sippen Palästinas dar; sie verehrte als ihren Sippengott JHWH. Die JHWH-Religion war von vornherein eine monojahwistische Religion; JHWH hatte keine Göttin an seiner Seite und stand keinem Pantheon vor. Militärische Erfolge (vgl. Ri 4f.) machten den JHWH-Glauben in Palästina so attraktiv, daß auch die übrigen Sippen Anhänger dieses Gottes wurden. Während der JHWH-Glaube so ein einigendes Band der ursprünglich nomadischen Sippen werden konnte und die bisherigen Stammesgötter zugunsten JHWHs verlassen wurden, kam es im Verhältnis zu der kanaanäischen Religion der Städter zu einer Verschmelzung verschiedener Elemente. In die JHWH-Religion wurden Elemente der kanaanäischen Religion aufgenommen, El und JHWH einander gleichgesetzt. Baal wurde dagegen als Konkurrent JHWHs verstanden, der bekämpft werden mußte. Die von der Nomadenreligion herrührenden El-Heiligtümer wurden nun JHWH geweiht, andere kanaanäische Heiligtümer²⁶ ebenfalls jahwisiert. Vom kanaanäischen Kult wurde in die JHWH-Religion vor allem die Opferpraxis, der Verzicht auf Nachlese, sakrale Prostitution und kultischer Tanz übernommen.

Die vorstaatliche Zeit war somit für Fohrer ein »Durchgangsstadium«, bei dem »unter Beibehalten der Grundgedanken der Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft, des Handelns Jahwes im Leben der Völker und Menschen und des Nachdrucks auf den ethischen Forderungen nach einem Verhalten gemäß den gottgewollten Regeln« (113) die JHWH-Religion mit der kanaanäischen Religion verschmolzen ist.

Von 1933, als das letzte Lehrbuch erschienen war, bis zur Veröffentlichung von Fohrers Religionsgeschichte hatte sich der Kenntnisstand zur Umwelt Palästinas stark verändert. Die Schriftfunde in Mari, Nuzi, Bogazköy und Ugarit, später auch in Ebla und Emar, erweiterten die Kenntnis der Umwelt und forderten eigentlich zu einer neuen Synthese heraus.²⁷ Außerdem hatten bis zum Zeitpunkt des Erscheinens des Buches schon zahlreiche Grabungen in Palästina stattgefunden, die die Kenntnisse über die Religion im Altertum erheblich erweitern konnten. Betrachtet man allerdings Fohrers Werk, so orientiert es sich sehr an traditionellen Bahnen. Zugrundegelegt wird ein Geschichtsrahmen, der dem damaligen Stand der Erforschung der Geschichte Israels und dabei insbesondere der historisch-kritischen Exegese *biblischer* Texte entspricht. Dieser Rahmen wird gewissermaßen mit Elementen der religiösen Entwicklung Israels aufgefüllt. Es ist Fohrers Werk durchgehend die Sicht des Bibelexegeten anzumerken, der sich um eine adäquate Erfassung religiöser Phänomene bemüht. Zwar schreibt Fohrer in seiner Einführung, daß es die »Aufgabe einer Darstellung der Geschichte der israelitischen Religion« sei, »den Werdegang dieser Religion als die normale Geschichte einer normalen Religion neben anderen zu schildern, ohne theologische Wertungen vorzuneh-

herausgearbeitet, daß Nomaden in der Antike in einem engen ökonomischen Kontakt zu der städtischen Bevölkerung standen.

26. Beerscheba: Am 5,5; 8,14 cj; Zora: Ri 13; Bet-Schemesch: 1Sam 6,10-14; Gibeon: 1Kön 3,4ff.; 2Sam 21,6; Sichem; Gilgal; Bethel; Silo: Ri 21,19ff.; Mizpe Benjamin: Ri 6,11-32; Tabor: Jo 19,22; Dtn 33,19; Ri 4,6; Dan: Ri 17f.; Machanaim: Gen 32,2f.; Mizpe-Gilead: Ri 11,11.34; Altar für Ruben und Gad am Jordan: Jos 22,10f.34.
27. Archäologische Funde oder Untersuchungen zum Pantheon, wie es sich in Personennamen widerspiegelt, spielten dagegen in dieser Zeit eher eine untergeordnete Rolle.

men oder apologetische Gesichtspunkte geltend zu machen« (7f.). Methodisch nimmt er aber insofern eine Wertung vor, als er den Stand der exegetischen Forschung seiner Zeit als Ausgangspunkt nimmt. Deutlich wird dies, wenn er über die Qualität der ihm zur Verfügung stehenden Quellen reflektiert: »Die wichtigste Quelle für die israelitische Religion bildet das AT. ... Eine weitere Quelle bilden die Ergebnisse der Archäologie Palästinas«, die allerdings »über das religiöse Glaubensgut selten etwas aussagen können. Einen mittelbaren Quellenwert für das Verständnis religiöser Vorstellungen und Erscheinungen in Israel besitzen die textlichen und archäologischen Zeugnisse der Umweltreligionen.« Allerdings »ist das altorientalische Material stets mit Vorsicht zu verwenden« (9f.). Primärer Ausgangspunkt ist also das Alte Testament. Der auf Grund literarkritischer und Überlieferungsgeschichtlicher Überlegungen untersuchte Bibeltext wird damit als primäre Quelle angesehen, andere archäologische oder textliche Überlieferungen stellen sekundäre Quellen dar und haben nur eine stützende und erläuternde Funktion, aber keinen Selbstwert für die Erstellung einer Religionsgeschichte. Damit kommen aber – trotz des großen, hier von Fohrer zusammengetragenen Wissens – rein religionsgeschichtliche Fragestellungen zu kurz. Obwohl er die Personennamen als religionsgeschichtliche Quelle erwähnt, wird nirgendwo der Bestand der verfügbaren theophoren Elemente aus den Quellen der Mittel- und Spätbronzezeit im Vergleich zur Eisenzeit I²⁸ erhoben. Ebenso verzichtet er auf eine Charakterisierung der einzelnen Götter sowie auf einen Vergleich zwischen ihnen, um gegenseitige Beeinflussungen klären zu können. Auffallend ist auch die geringe Wertschätzung archäologischer nichtepigraphischer Funde; als relevant für die Religionsgeschichte werden allenfalls Götterbilder angesehen. Sieht man einmal von Ugarit ab, werden auch Umwelttexte allenfalls am Rande herangezogen. Dieser Ansatz scheint mir typisch für die deutsche Forschung zu sein, die den biblischen Text viel mehr in den Mittelpunkt stellte als die amerikanische, britische oder französische. Einige Beispiele können das erläutern. Für eine ganze Generation von amerikanischen Alttestamentlerinnen und Alttestamentlern war beispielsweise W.F. Albright *der* anregende und prägende Forscher.²⁹ Seine 1941 verfaßte »*Archaeology and Religion of Israel*« wurde 1956 ins Deutsche übersetzt³⁰ und lag damit Fohrer selbst in deutscher Sprache vor. Sicherlich lehnen viele heutige Forscher, insbesondere im deutschen Sprachraum, den konservativen Ansatz Albrights ab. Trotzdem muß ihm zugute gehalten werden, archäologische Funde und außerbiblische Texte als eigenständige und gleichwertige Quellen für die Rekon-

28. Hier wären vor allem die Ächtungstexte, die Amarnabriefe, keilschriftliche Inschriften aus Palästina und die protosinaitischen Inschriften zu erwähnen.

29. Vgl. den z.T. kritischen Rückblick auf das Lebenswerk Albrights, der in einem Heft der Zeitschrift *Biblical Archaeologist* vorgelegt wurde: *Sasson*, Albright; *Silberman*, *Visions*; *Hallo*, Albright; *Dever*, *House*; *Long*, *Trope*.

30. *Albright*, *Religion*.

struktion der Religion Israels neben dem Alten Testament angesehen zu haben.³¹ In der Untersuchung von J.B. Pritchard über die Göttinnenfigurinen aus Palästina³² wird das Alte Testament als Quelle räumlich und inhaltlich anderen, nämlich ugaritischen, südarabischen, phönizischen, punischen und ägyptischen Texten völlig gleichgestellt. Hier wird noch sehr viel stringenter als bei Albright die biblische Überlieferung als *eine* Quelle neben anderen zum Verständnis der Religion des Landes verstanden. Diese Eigengewichtung außerbiblicher Quellen ist jedoch nicht nur für amerikanische Forscher typisch. Der Engländer Rowley hat beispielsweise in seinem Buch *From Joseph to Joshua*³³ zuerst die einschlägigen außerbiblichen, dann die biblischen Quellen behandelt, um schließlich zu einer Synthese zu gelangen. Auch in den Arbeiten des Franzosen Parrot³⁴ werden außerbiblische und biblische Texte sowie archäologische Zeugnisse gleichwertig nebeneinander behandelt, um schließlich aus den Untersuchungsergebnissen Schlußfolgerungen für das Verständnis des Alten Testaments zu ziehen. Ein anderer methodischer Ansatz als der von Fohrer gewählte war somit durch einschlägige Literatur vorgegeben, entsprach aber offensichtlich damals nicht dem deutschen Forschungstrend und wurde deshalb nicht übernommen. Das Buch von Fohrer ist somit schwerpunktmäßig eine Darstellung der Entwicklung der israelitischen Religion auf Grund der (vorwiegend deutschsprachigen) exegetischen Forschung und weniger eine Religionsgeschichte im eigentlichen Sinne, die alle zur Verfügung stehenden Quellen gleichwertig und möglichst objektiv beurteilt.

IV.Theologie und Religionsgeschichte als Gesprächspartner bei W.H. Schmidt

Kein reines religionsgeschichtliches Lehrbuch, sondern eine Mischung von Religionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments will ein Werk von W.H. Schmidt sein. Der Titel des Buches hat über insgesamt acht Auflagen hinweg einen Wandel durchlaufen. Die erste Auflage (1968) hieß »Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt. Zur Geschichte des alttestamentlichen Gottesverständnisses«. Die im Titel enthaltene Schwerpunktsetzung auf dem Gottesverständnis beruht sicher-

31. Vgl. z.B. jetzt auch *Charlesworth*, *Research*, 32, der eine typisch amerikanische Sicht bietet: »Theology is enriched by archaeology. Biblical research, exegesis, and theology – indeed any systematic theology related ultimately to scripture – is moved from subjective idealistic speculation when it is stimulated by biblical archaeology to move beyond our parochialism in a western world to enter cultures over there and back then where the sacred events in history unfolded and our texts were created and edited. Archaeology helps provide stepping stones over the runnig rivers of time.«

32. *Pritchard*, *Figurines*.

33. *Rowley*, *Joseph*.

34. Vgl. z.B. aus den zahlreichen populärwissenschaftlichen Untersuchungen *Parrots* »Sintflut«; es handelt sich um eine Übersetzung einer französischen Publikation aus dem Jahre 1953.

lich auf Vorarbeiten, die Schmidt mit seiner Dissertation über das Königtum Gottes bereits geleistet hatte.³⁵ Schon in der Doktorarbeit, die einen der wesentlichen Zentralpunkte einer Theologie des AT behandelte, beschäftigte sich Schmidt schwerpunktmäßig mit der Frage, inwieweit die Umwelt, wie sie sich insbesondere in den mythologischen Texten aus Ugarit erfassen läßt, auf das AT einwirkte. Der Titel der 2. Auflage (1974) »Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte« zeigt schon ein größeres Spektrum auf. Hinzugekommen sind für diese Auflage mit den Heiligtumslegenden, den Festen und Opfern, der Zionstheologie, der Bundesvorstellung und der Todeserwartung umfangreiche Abschnitte, die nur noch am Rande den systematischen Topos »Gott« behandeln. Ab der 8. Auflage (1996) trägt das Buch nur noch den Titel »Alttestamentlicher Glaube«. Mit diesem verkürzten Titel beschreibt Schmidt m.E. recht genau, was dieses Buch eigentlich ist: Nämlich eine Beschreibung der grundlegenden Glaubensaussagen des Volkes Israel, so wie sie im Alten Testament überliefert sind. Damit ist Schmidts Buch im wesentlichen eine Theologie des Alten Testaments, die jedoch im Vergleich zu ihren Vorgängern, insbesondere der Theologie von G. von Rad, wesentlich mehr die Umwelt und ihre Einflüsse berücksichtigt.³⁶

In gewisser Weise unterstreicht dies schon der Aufbau des ganzen Buches, wobei hier nur auf die Frühgeschichte näher eingegangen werden soll.³⁷ Der Bereich der Vorzeit umfaßt

§ 2. Bekenntnisse und Überlieferungen

§ 3. Der Gott der Väter

§ 4. Der Auszug aus Ägypten (mit einem Exkurs über »Erlösung«)

§ 5. Die Offenbarung am Sinai

§ 6. Die Charakteristika des Jahweglaubens (mit je einem Exkurs über »Sabbatgebot« und »Zur alttestamentlichen Ethik«).

und orientiert sich somit weitgehend am geschichtlichen Ablauf, wie er in den Büchern Genesis (Gott der Väter) bis Numeri beschrieben wird (§3-5). Ein Abschnitt über Bekenntnisse und Überlieferungen (§2) ist vorangestellt, in dem die Frage, inwieweit man noch Reste des Glaubens während der Wüstenzeit rekonstruieren kann, aufgeworfen wird. Hierfür gibt Schmidt keine pauschale Antwort, sondern fordert, daß »vor jeder historischen Auswertung ... die einschlägigen Texte ... auf ihre Eigenart befragt werden« müssen (27). Der nachfolgende §3 (Gott der Väter) hat nicht nur die Religionsgeschichte der Genesis zum Thema, sondern bildet gleichzeitig auch ein Kernstück der Theologie von Schmidt. Religionsgeschichte ist in seinem Sinne vordringlich Bestimmung der Eigenart des Gottesverständnisses in den einzelnen Religionen. Für Schmidt ist der Gott der Väter zuallererst ein persönlicher Gott, der sich einem bestimmten Menschen bzw. einer Menschengrup-

35. Schmidt, Königtum.

36. Wenn nachfolgend insbesondere der religionsgeschichtliche Aspekt des Buches beleuchtet wird, trifft man demnach nicht den eigentlichen Charakter und die wesentliche Stärke des Buches. Da dieses Werk jedoch eine große Verbreitung erzielt hat und sehr prägend war, soll es trotzdem unter dem speziellen religionsgeschichtlichen Gesichtspunkt untersucht werden.

37. Ich orientiere mich dabei an der 8. Auflage, die gegenüber den älteren Auflagen im Bereich der Frühgeschichte einige Überarbeitungen sowie geringe Ergänzungen (vor allem einen eigenen Abschnitt über die Ethik) aufweist.

pe geoffenbart hat. Im Laufe der Landnahme wurden die Verehrer dieser persönlichen Gottheit seßhaft; die überkommenen Gottheiten des Kulturlandes wurden mit den Nomadengottheiten gleichgesetzt, die im Lande verteilten »heiligen Stätten für den überkommenen Glauben [der seßhaft gewordenen Nomaden; W.Z.] beschlagnahmt« (38). Die ursprünglichen, im Land verehrten Götter waren lokale Ausprägungen EIs, was sich nach Schmidt aus den Namen El Olam (Gen 21,33), El-Roi (Gen 16,13f.) und El Bet-El (Gen 31,13; 35,7) ergibt. Hinweise auf eine Baalverehrung gebe es jedoch ebensowenig wie eine Auseinandersetzung mit den Ascheren (allerdings verweist er auf die gelegentlich erwähnten Baumheiligtümer). Schmidt schließt daraus, daß die (Halb-)Nomaden der Genesis wahrscheinlich ihren Vätergott El nannten (40). Dieser Vätergott wird nun mit JHWH gleichgesetzt. Im Zusammenhang mit den Heiligtumslegenden ist es für Schmidt wesentlich, daß »das Alte Testament vorisraelitische Heiligtumslegenden nicht [übernimmt], ohne sie tiefgreifend bis zur Sinnverkehrung umzudeuten« (49). Über die Geschichte des Gottes JHWH informiert dann etwas näher §6. In zwei Exkursen werden in dem Abschnitt der Vorzeit auch das Sabbatgebot und damit die Gliederung des Jahres in Wochen sowie die Ethik behandelt.

Der zweite große Block beschäftigt sich mit der »Frühzeit vor der Staatenbildung« (§7-9). In diesem Abschnitt werden die JHWH-Kriege, der Stämmebund, die Heiligtümer, Feste und Opfer sowie in Exkursen die Themen Bund und Erwählung behandelt. Der »reine« JHWH-Glaube, der in der (allerdings historisch kaum faßbaren) Vorzeit vorlag, mußte nach Schmidt mit der Seßhaftwerdung gegen den kanaänischen Glauben bestehen und war nun »Assimilation und Synkretismus« (148) ausgesetzt.

Die Berücksichtigung der Religionsgeschichte für die Theologie des AT lag dem Verfasser offensichtlich am Herzen. Im Vorwort zur 2. Auflage vermerkt er, daß die Übergänge zwischen einer »alttestamentlichen Theologie und einer israelitischen Religionsgeschichte ... fließend« seien.³⁸ In der 4. Auflage geht Schmidt im Vorwort auf das Verhältnis von Theologie und Religionsgeschichte noch etwas genauer ein:

»Seinem Thema nach steht das Buch zwischen einer ›Religionsgeschichte‹ und einer ›Theologie des Alten Testaments‹, enthält Elemente von beidem. Entspricht eine solche Verbindung nicht der gegenwärtigen Sicht der Dinge? Jedenfalls ist eine ›Theologie‹ nicht denkbar ohne Blick auf die Religionsgeschichte, wie umgekehrt eine ›Religionsgeschichte‹ nach den theologischen Intentionen des Alten Testaments zu fragen hat. ... Das Buch möchte nicht die ›israelitische Religionsgeschichte‹ insgesamt mit allen Formen der Volksfrömmigkeit, sondern vor allem Eigenart und Geschichte des alttestamentlichen Gottesverständnisses darstellen.«³⁹

Wie Schmidt die Aufgabe einer Religionsgeschichte versteht, ist an anderer Stelle in diesem Vorwort zu lesen:

»Eine alttestamentliche Religionsgeschichte hat also nicht einfach den Werdegang der israelitischen Religion als einer Religion unter anderen darzustellen, sondern das Besondere hervorzuheben, das sie von anderen Religionen unterscheidet und sie selbst im Wechsel der Zeiten prägt. Auf diese Weise enthält eine Religionsgeschichte zugleich ein doppeltes Moment der Religionskri-

38. Schmidt, Glaube (²1975), 6.

39. Schmidt, Glaube (*1982), 7.

tik: Es zeigt sich einerseits in der Auseinandersetzung mit den Umweltreligionen und den von ihnen übernommenen Vorstellungen, andererseits in der Selbstkritik, die alttestamentlicher Glaube an sich übt. Sie kommt nicht nur, aber in besonderem Maße in der Prophetie zu Wort. Übrigens kann eine Religionsgeschichte nicht wertneutral verfahren – schon nicht in Auswahl und Darbietung des Stoffes. Erst recht lassen sich die Eigenart des jeweiligen Forschungsgegenstandes im Zusammenhang des Vergleichbaren und das ›Wesen‹ dieses Phänomens innerhalb seiner Geschichte nicht ohne Deutung bestimmen.«⁴⁰

Das Gespräch zwischen Theologie und Religionsgeschichte ist für Schmidt somit ein zentraler Aspekt für ein adäquates Verständnis biblischer Texte. In einem anderen Aufsatz betont Schmidt:

»Eine ›Theologie‹ [gemeint ist ein Lehrbuch der Theologie des AT; W.Z.] muß aus sachlich-historischen Gründen wie um der gegenwärtigen Problematik willen religionsgeschichtliche Fragestellungen in sich aufnehmen, um die Maßstäbe zu erheben, die den kritischen Umgang alttestamentlichen Glaubens mit den Umweltreligionen wie religiösen Phänomenen innerhalb des eigenen Glaubens bestimmen. Auf diese Weise kommt eine Wirkung des Glaubens in der Geschichte zur Geltung.«⁴¹

Betrachtet man aber sein Werk, so ist das Gespräch zwischen Theologie und Religionsgeschichte weitgehend einseitig (was, wie eigentlich nicht extra betont werden muß, vom methodischen Vorgehen Schmidts notwendigerweise vorgegeben ist und keinen Mangel des Buches an sich darstellt). Die von Schmidt herangezogenen Quellen in dem Abschnitt über die Frühzeit Israels und die religiöse Situation während der Erzväterzeit entstammen nahezu ausschließlich dem Alten Testament. Erläuternd bezieht Schmidt dann religionsgeschichtliche Forschungsergebnisse und Quellen aus der Umwelt an ausgewählten Stellen ein. Die Auswahlkriterien für das von ihm beabsichtigte Gespräch zwischen Religionsgeschichte und Theologie werden somit von der Theologie vorgegeben. Es findet kein eigentlicher Dialog statt, sondern eine Konsultation einer Nachbardisziplin in einzelnen geeigneten Punkten. Die Religionsgeschichte hat jedoch nirgendwo den Raum, Fragen an die Theologie zu stellen, um damit neue, bislang nicht berücksichtigte Aspekte zu beleuchten und neue Antworten zu bieten.

An einem Beispiel will ich dies verdeutlichen. Die unter religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten zentrale Frage nach der Herkunft des JHWH-Glaubens behandelt Schmidt in seinem §6 unter der Überschrift »Der Name Jahwe« (83f.). Zuerst verweist Schmidt hier auf, wie er selbst angibt, unsichere Erwähnungen des JHWH-Namens in Personennamen in Ebla,⁴² Ugarit⁴³ und assyrischen

40. Ebd., 12. In der 8. Auflage hat Schmidt der Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und Religionsgeschichte sogar einen ganzen Paragraphen (§1) gewidmet, der aber weitgehend auf den selben Bahnen verläuft.

41. Schmidt, Theologie, 178.

42. Gemeint sind wohl die von Pettinato, Ebla, 203-205 genannten Belege.

43. Auf welche Belege Schmidt hier anspielt, ist unklar. Hess, Yahweh, 182 erwähnt in seiner diesbezüglichen Untersuchung keine JHWH-haltigen Personennamen aus Ugarit.

Inschriften des 8. Jh.s⁴⁴ sowie auf eine ugaritische Belegstelle für eine Gottheit *Jw* (KTU 1.1 IV,14f.).⁴⁵ Ausführlichere Besprechungen des Belegmaterials folgen jedoch nicht. Auch wird nicht darauf hingewiesen, daß – mit Ausnahme der assyrischen Inschriften – alle angeführten Belege von der Forschung nicht mehr mit JHWH verbunden werden, wobei sich die entsprechenden Nachweise nicht nur in Spezialliteratur, sondern inzwischen auch in einschlägigen Nachschlagewerken finden.⁴⁶ Der Erwähnung des Gottes *jhw* in Soleb und Amara widmet Schmidt lediglich wenige Zeilen (83f.), obwohl diese außerbiblischen Belege die bislang wichtigste Informationsquelle über die Herkunft und das Alter des JHWH-Glaubens sind.⁴⁷ Welche Bedeutung diese Erkenntnis für den Ursprung des JHWH-Glaubens hat, wird nicht weiter bedacht. Die damit sachlich verwandte Frage, ob JHWH der Gott der Midianiter⁴⁸ sei, wird dagegen auf insgesamt 7 1/2 Seiten diskutiert (86-93). Dieser Raumbedarf ergibt sich anscheinend aus dem Sachverhalt, daß hier biblische Texte diskutiert werden. Schon an dieser Gewichtung merkt man, daß es Schmidt bei allem Interesse an der Religionsgeschichte überwiegend um die Glaubensaussagen geht, die im Alten Testament verankert sind. Wesentlich wichtiger als die Herkunft des JHWH-Glaubens ist nach Schmidt zudem ohnehin die Offenbarung am Sinai, bei dem die Grundlage für das Verhältnis Israels zu seinem Gott gelegt wird (§5).⁴⁹

Der Vorrang der biblischen Texte vor den Umweltquellen zeigt sich auch darin, daß sich Schmidt bei der Behandlung der Frühzeit weitgehend an der biblischen Darstellung orientiert (vgl. die Paragrapheneinteilung der §§3-6). Erzählte Geschichte ist für ihn zumindest in dem Sinne glaubwürdig, als sie Ausdruck des jeweiligen Glaubens der Textautoren ist. Daher kann Schmidt auch ohne methodische Schwierigkeiten in den einzelnen Abschnitten zur Frühgeschichte auf jüngere Texte zurückgreifen, die ebenfalls den geschichtlichen Ablauf wiedergeben oder behandeln (z.B. auf Hosea oder Djes im Zusammenhang der Exodustradition). Damit stellt das Buch jedoch nicht eine diachrone Darstellung des Glaubens in alttestamentlicher Zeit dar. Vielmehr wird bei der erstmaligen Erwähnung eines relevanten Topos die gesamte Entwicklungsgeschichte hierzu entfaltet. Die Diachronie wird gewissermaßen in jedem Paragraphen separat durchgeführt.

44. Die Belege finden sich bei *Weippert*, Jahwe, 248f. In vielen Fällen läßt sich zweifelsfrei zeigen, daß es sich dabei um Judäer oder Israeliten handelt, so daß diese Annahme auch für die übrigen Belege zutreffen wird. Problematisch ist allenfalls die Interpretation des Namens Jau-bi-di, des Königs von Hamat (vgl. z.B. TUAT I, 383,33). Ein Teil der Forscher sieht darin einen hebräischen Namen; vgl. aber auch *Lipinski*, King. Weiterer (religionsgeschichtlicher) Diskussionsbedarf besteht noch bezüglich der These von *Dalley*, Yahweh, daß JHWH in Nordsyrien im 8. Jh. als bedeutender Gott verehrt wurde.
45. *Dietrich* u.a., KTU², 4 merken an, daß möglicherweise y<m>w zu lesen sei.
46. Zu Ebla vgl. vor allem den sachkundigen Artikel von *Krebernik*, Ebla, 463 sowie den Aufsatz von *Müller*, Ebla; zu Ugarit vgl. z.B. *Loretz*, Ugarit, 88; *Hess*, Yahweh, 182f.; vgl. auch *Freedman/O'Connor*, YHWH, 542-544.
47. Vgl. zu diesen Belegen *Astour*, Yahweh; *Görg*, Jahwe.
48. Übrigens wird die Beziehung der Schasu zu den Midianitern nicht weiter untersucht.
49. An anderer Stelle begründet Schmidt diesen Verzicht auf das konsequente Fragen nach der Frühzeit damit, daß »der Jahweglaube auf jeden Fall erst in Israel« geschichtswirksam wurde (93).

Da Schmidt – im Gegensatz zu vielen seiner Kolleginnen und Kollegen – einer Frühdatierung der biblischen Texte recht aufgeschlossen gegenübersteht, hat dies zur Folge, daß nahezu alle wesentlichen Charakteristika des JHWH-Glaubens (JHWHs Wesen, JHWHs Herkunft, die Ausschließlichkeit seiner Verehrung [1. Gebot], das Bilderverbot [2. Gebot], die Geschichtsbezogenheit des JHWH-Glaubens, das Sabbatgebot, die Grundlagen der Ethik, der Geist JHWHs, Bund und Erwählung sowie die Formen der JHWH-Verehrung [Opfer, Heiligtümer, Feste]) bereits in den Abschnitten behandelt werden, die sich mit der vorstaatlichen Zeit beschäftigen.⁵⁰ Die grundlegenden Formen des JHWH-Glaubens sind für Schmidt damit von Anfang an vorgegeben und entwickeln sich nicht erst im Verlauf von über 1000 Jahren. Neu hinzu kommen für Schmidt für die Zeit ab dem vereinigten Königtum die Auseinandersetzung mit anderen Göttern, die Prägung des JHWH-Glaubens durch die Auseinandersetzung mit diesen Göttern und ihren Theologumena (z.B. »Königtum Gottes«, Chaosdrachenkampf, der König und seine Verbindung zu JHWH, Zion), die Prophetie und schließlich die Weisheit und Apokalyptik.

Zusammenfassend ist das Buch somit keine Religionsgeschichte, die die *real praktizierte* Religion beschreiben will, und beansprucht auch von seinem Ansatz her nicht, dies zu sein. Vielmehr handelt es sich um die Beschreibung eines – häufig in Geschichtsdarstellungen gefaßten – Glaubens, die aus der Hand ausgewählter theologischer Kreise im Alten Israel mit bestimmten theologischen Absichten stammt. Diese schriftlich tradierte Glaubensäußerung kann sich aber vom real praktizierten Glauben der Menschen in biblischer Zeit ebenso sehr unterscheiden haben wie sich die gelehrten theologischen Werke heutiger Systematikerinnen und Systematiker oder die vielfältigen Schriften der Landeskirchenämter von der gelebten Frömmigkeit in den einzelnen Kirchengemeinden unterscheiden. Eine weitgehende Beschränkung auf den biblischen Text als Grundlage der Beschreibung des JHWH-Glaubens ist dann sinnvoll, wenn man diesem Text einen höheren Wert zuspricht als allen anderen zur Verfügung stehenden Quellen. Für eine Theologie des Alten Testaments kann diese Beschränkung sinnvoll sein. Bei einer Religionsgeschichte bleiben dagegen wichtige Erkenntnisse unberücksichtigt. Sie ist bei diesem Verständnis lediglich eine Hilfswissenschaft, die dazu dient, den biblischen Gott noch adäquater zu beschreiben, als das biblische Texte allein ohnehin schon könnten. Sie ist damit aber auch unabhängig von den Hörerinnen und Hörern des Wortes im Altertum, ihrer Lebenswelt, ihrer religiösen Praxis und ihrer sozialen Situation.⁵¹

50. Obwohl wir aus der Zeit vor 1000 v. Chr. allenfalls über äußerst geringe Mengen an gesicherter Textüberlieferung verfügen, umfaßt bei Schmidt der Abschnitt »Vorzeit« über 120 Seiten (27% des Buches) und der über die »Frühzeit vor der Staatenbildung« noch einmal fast 50 Seiten (10%).

51. Dies betont Schmidt auch in seiner Einleitung (S. XI): »So übt dieses Buch in der Vermutung von Gruppen »hinter« den Texten bewußt Zurückhaltung, sucht eher die Texte selbst sprechen zu lassen.«

V. Die Religionsgeschichte auf sozialgeschichtlicher Grundlage von R. Albertz

Diese Einengung will R. Albertz mit seiner Religionsgeschichte vermeiden. Er fordert, daß eine Religionsgeschichte »konsequent nach den menschlichen Trägern der verschiedenen religiösen Überlieferungen ..., nach ihren wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen und nach ihrer gesellschaftlichen Stellung zueinander« fragen müsse (31). Gerade weil sich die Sozialformen in Israel von der vorstaatlichen bis in die nachexilische Zeit sehr stark geändert haben, darum – so folgert Albertz richtig – haben sich auch die Ausdrucksformen von Religion verändert. Daher müsse eine Religionsgeschichte Israels streng chronologisch vorgehen und die geschichtliche Entwicklung des Glaubens in den Vordergrund stellen.⁵²

Die Datierung von Texten, insbesondere von solchen, die die vorstaatliche Zeit beschreiben, ist derzeit allerdings höchst umstritten. Beim gegenwärtigen Stand der Forschung kann man nahezu für jeden biblischen Text eine Datierung zwischen der erzählten Zeit und dem späthellenistischen Zeitalter beibringen, die von einer angesehenen Forscherin oder einem angesehenen Forscher vorgeschlagen wurde. Diachron ausgerichtete Werke leiden daher darunter, daß sie nur für die Meinung des *einen* Verfassers bzw. der *einen* Verfasserin repräsentativ sind und kaum Allgemeingültigkeit beanspruchen können. Albertz vertritt erfreulicherweise meist keine extremen (Spät-)Datierungen; für Pentateuchtexte setzt er das literarkritische Modell von Blum voraus.

Bemerkenswert ist jedoch, wie wenig ernst Albertz im Bereich der Frühgeschichte seine eigenen literarischen Datierungen nimmt. In manchen Fällen ist er recht optimistisch, daß die in späteren Texten wiedergegebenen Religionsformen u.U. einige Jahrhunderte älter sind. Dies trifft bei der »Väterreligion« bzw. der Beschreibung der familiären Frömmigkeit zu, deren Texte allenfalls aus der frühen Königszeit stammen. Obwohl die Vätergeschichten teilweise wesentlich jünger sind als die beschriebene Zeit, nimmt er an, daß die Tradenten »bei dem, was sie von religiösen Vorgängen und Inhalten in den Familien ihrer Ahnväter erzählten«, sich zwar »zunächst einmal an dem orientierten, was sie an familiärer Frömmigkeit aus ihrer Zeit kannten und für wichtig erachteten«, es sei aber durchaus wahrscheinlich anzunehmen, »daß sie auch noch über zutreffende Kenntnisse darüber verfügten, was für die Familien der vorstaatlichen Zeit typisch war« (52f.).⁵³ An anderer Stelle schreibt er: »Auch wenn diese Gottesvorstellung in Israel später noch begegnet (Ex 14,2; 18,4) und besonders in der davidischen Königsfamilie eine Rolle gespielt zu haben scheint (2 Kön 20,5; 1 Chr 28,9; 2 Chr 17,4; 32,17; 34,3), so ist sie doch so fest in der älteren, spätestens aus der frühen bzw. mittleren Königszeit stammenden familiären Überlieferung verankert, daß sie als ein typischer Ausdruck familiärer Religiosität der vorstaatlichen Zeit angesehen werden kann« (54). Ange-

52. Dies wiederum hat zur Folge, daß die relativ quellenarme vorstaatliche Zeit bei Albertz nur etwa 17% des Gesamtumfangs ausmacht, im Gegensatz zu den oben erwähnten 37% bei Schmidt.

53. In seinem Aufsatz »Pluralismus«, 200f. äußert sich Albertz kurz zu dieser Problematik und schreibt: »Wie unbeeinflusst voneinander die religionsgeschichtlichen Entwicklungen auf den verschiedenen Ebenen verlaufen sind, zeigt sich schon daran, daß die Staatenbildung, die für die offizielle Religion so tiefgreifende Umbrüche bedeutete, die familiäre Religiosität überhaupt nicht berührt hat. Soweit erkennbar, lief die persönliche Frömmigkeit der späten vorstaatlichen Zeit in die frühe Königszeit hinein einfach unverändert weiter.« Allerdings gibt er keinen Beleg für seine These an.

sichts der Tatsache, daß sich spätestens im 9. Jh. eine städtischere Siedlungsform gegenüber den dörflichen Siedlungen der Eisenzeit I durchgesetzt hat, wodurch sicherlich auch die engen Familienbeziehungen beeinträchtigt wurden, wird man diese Voraussetzung noch einmal überprüfen müssen.⁵⁴ An anderer Stelle erachtet er – entgegen der Meinung der meisten Forscher⁵⁵ – Num 1,5-15 als »frühe Namensliste« (146). In der Sinaiperikope kann Albertz, unbeschadet von seiner eigenen Datierung der Texte in das 7. Jh.,⁵⁶ davon ausgehen, daß dieses Geschehen historisch verankert ist und die Exodusgruppe hier »mit dem Einbruch seiner [d.h. JHWHs; W.Z.] göttlichen Machtsphäre in ihre Wirklichkeit konfrontiert« wurde (89). Albertz fragt hier nicht mehr konsequent redaktionsgeschichtlich, was der entsprechende relativ junge Text in dem jeweiligen Textzusammenhang beabsichtigen wollte. Damit verläßt er in gewisser Weise seine methodische Leitlinie, eine Religionsgeschichte schreiben zu wollen, die »konsequent geschichtlich aufgebaut« ist und nicht »heimlich oder offen doch wieder dogmatische Gliederungs- und Auswahlprinzipien einführen« darf (30). Würde er in seinem Abschnitt zur vorstaatlichen Zeit wirklich konsequent vorgehen, müßte dieser noch kürzer ausfallen, dafür müßten die späteren Abschnitte weiter ergänzt werden.

Der Abschnitt über die Religionsgeschichte der vorstaatlichen Zeit ist in vier große Einheiten eingeteilt:

- Religiöse Elemente früher familiärer Kleingruppen (»Väterreligion«)
- Die Religion der befreiten Großgruppe (Exodusgruppe)
- Die Religion des vorstaatlichen Großgruppenverbandes, und schließlich
- die familiäre Frömmigkeit der fortgeschrittenen vorstaatlichen Zeit.

54. Veränderungen im Bereich der privaten Frömmigkeit lassen sich auch archäologisch nachweisen. Für die sog. Räuchertassen habe ich durch eine Auswertung der Datierung der bislang bekannten Funde zu zeigen versucht, daß zumindest dieser Gefäßtyp in der frühen Königszeit im Norden Israels allmählich Verbreitung gefunden hat und sicherlich einen starken Einfluß auf die Ausgestaltung der privaten Frömmigkeit hatte; vgl. *Zwickel*, Räucher kult, 7-33. Es zeigt sich, daß Räuchergeräte in Syrien schon während der Spätbronzezeit bekannt waren. Von dort aus breiteten sie sich nach Süden aus und erreichten in der Eisenzeit I den Libanon (*Tell Ghasil*, *Tell Kamid el-Loz*, *Dschuweya*). Etwa ab dem späten 11. und vor allem ab dem 10. Jh. sind die Räuchertassen auch im Norden Palästinas belegt. Vgl. ergänzend und bestätigend zu diesem Befund jetzt auch die damals noch nicht bekannten Räuchertassen aus verschiedenen Orten: *Biran*, Evidence, 132 Abb. 27:11 (11. Jh. v. Chr.); *Ben-Tor/Portugali* u.a., Qiri, Fig. 14:1 (10. Jh. v. Chr.); *Zimhoni*, Pottery, 65 Fig. 6:15 (10./9. Jh. v. Chr.). Ähnliche Veränderungen der privaten Frömmigkeit im Verlauf der Königszeit lassen sich auch mit Hilfe der sog. Pillar-Figurines belegen, die in Juda als breites Phänomen erst ab dem 8. Jh. belegt sind; vgl. *Kletter*, Pillar-Figurines. Zur Darstellung der persönlichen Frömmigkeit und ihrer geschichtlichen Entwicklung müßten analog auch andere einschlägige Gerätschaften untersucht werden.

55. Vgl. insbesondere die gründliche Untersuchung von *Kellermann*, Priesterschrift, 155-159.

56. Die Sinaiperikope hält *Albertz* für stark literarisch überarbeitet. Einen vor-dtr Grundbestand sieht er (im Gefolge der diesbezüglichen Arbeit von E. Blum) nur in Ex 19,2b*.3a.10.11a.13b-17a.18f.; 20,18-21. Dieser Text führt auf das Bundesbuch hin, das wohl am ehesten ins 8. Jh. (mit entsprechenden Vorstufen) zu datieren ist. Daraus folgt aber, daß die älteste Erzählung der Sinaiperikope allenfalls aus dem 8. Jh., oder – wie *Albertz* annimmt – aus dem 7. Jh. stammt (89 A. 73).

Albertz differenziert demnach innerhalb derselben geschichtlichen Periode – nämlich der Richterzeit oder Eisenzeit I – nach unterschiedlichen Kontexten, in denen der JHWH-Glaube eine zentrale Rolle spielte.

Die Väterreligion versteht Albertz als Beleg für eine familiäre Frömmigkeit, die keine Vorstufe, sondern ein Substratum der JHWH-Religion darstellt (53). Wichtig für die Argumentation von Albertz ist, daß Gottheiten auf der Ebene der Familie eine völlig andere Funktion (nämlich die Schöpfung und damit die Fürsorge für den Nachwuchs und Fortbestand der Familie und Herde, das segnende, fördernde und leitende und schließlich das aus Not rettende und bewahrende Handeln der Gottheit) als auf der Ebene eines umfassenderen Gebildes (Stamm, Volk) haben.

Während die Vätergottreligion die typische Familienfrömmigkeit verkörpert, sucht Albertz den eigentlichen Ursprung der Religionsgeschichte des JHWH-Glaubens in der Exodustradition und damit in der Befreiung einer Volksgruppe, die am Aufbau der ägyptischen Magazinstädte Pithom und Ramses beteiligt war. Diese Gruppe ist für Albertz nicht nomadisch geprägt. Vielmehr scheint sie sich über eine längere Periode im ägyptischen Kulturland niedergelassen und ägyptische Lebensgewohnheiten größtenteils angenommen zu haben. Sie lernte den Gott JHWH, der ursprünglich unabhängig von Israel von den Schasu verehrt wurde, erst im Verlauf des Exodus durch die Vermittlung von Mose kennen. »Der Gott Jahwe ist somit älter als Israel; er war ein südpalästinischer Berggott, bevor er zum Gott der Befreiung für die Mosegruppe wurde. Wichtig dafür war wohl, daß er ein Gott war, der von außen kam, ein fremder Gott, der noch nicht in das Gefüge des ägyptischen Pantheons eingebaut und damit in der Lage war, dieses gesellschaftsstabilisierende religiöse System aufzubrechen. Als Berggott einer wilden und einsamen Region, die politisch kaum organisiert war, verehrt nur von freiheitsliebenden nomadischen Stämmen, war er noch so wenig Symbol staatlicher Herrschaft geworden, daß er für Mose und dann für seine Leute zum Symbol der Befreiung werden konnte. Nicht zufällig wird JHWH in Ex 1-12 mehrmals als ›Gott der Hebräer‹ bezeichnet ..., d.h. als ein Gott, der im aufbrechenden Sozialkonflikt einseitig an der Seite der gesellschaftlichen Außenseiter steht« (84f.). Hier verläßt Albertz zweifelsohne einen wertfreien Standpunkt. Klärungsbedarf besteht, inwieweit sich Berührungspunkte zwischen dem Gott »freiheitsliebender nomadischer Stämme« (übrigens eine sehr romantische und die Wirklichkeit kaum treffende Beschreibung des Gefühls von Nomaden) und den sozialen Problemen einer unterworfenen und ausgebeuteten Gruppe im Kulturland finden lassen.

Trotz seiner Datierung der Sinaiperikope in das 7. Jh. v. Chr. hält Albertz an der Historizität eines Sinaigeschehens fest und zieht nicht den (naheliegenden) Schluß, daß es sich bei dem Sinaigeschehen um eine spätere Fiktion handelt, die die göttliche Verankerung des Gesetzes zum Thema hat (85f.). Ausgangspunkt für seine Überlegungen ist das fünfmal erwähnte Theophanieerlebnis am Sinai: Ex 19f.* (vor-dtr); 24,1*.9-11 (exilisch); 24,15b-18a (priesterliche Komposition); 33 (vor-priesterliche Komposition); 34 (vor-priesterliche Komposition).⁵⁷ Unabhängig von der Datierung der Texte kann Albertz nun schreiben: Die Theophanie-Erzählungen »stimmen ... darin überein, daß Israel am Sinai mit der Majestät Jahwes konfrontiert worden ist. Wir können somit davon ausgehen, daß die Exodusgruppe am Gottesberg – wahrscheinlich im Zusammenhang ihrer dortigen Gottesdienste (vgl. Ex 18,12) – die bezwingende numinose Macht ihres Gottes Jahwe erfahren hat« (89). Die Theophanie am Sinai ist für Albertz scheinbar deshalb so wichtig, weil er davon ausgeht, daß damit die ständige JHWH-Verehrung durch die Exodusgruppe begründet wurde.

57. In meinen Augen etwas überraschend ist, daß Albertz die strukturelle Parallele zwischen dem Theophanieerlebnis der Sinaigruppe und den Theophanieschilderungen in der Genesis (z.B. Gen 16; 18; 22) nicht betont.

Nach der in gewisser Weise zeitlosen Beschreibung der Familienreligion und der Religion der Exodusgruppe, die an zwei historisch nicht näher faßbare Ereignisse (Exodus und Sinai) gebunden ist, folgt in dem Abschnitt über »Die Religion des vorstaatlichen Großgruppenverbandes« die Beschreibung der historisch faßbaren Religion des Kulturlandes. Zentraler Anknüpfungspunkt für Albertz ist, daß Isra-El ursprünglich, und das heißt vor der Erwähnung auf der sog. Israel-Stele des Pharaos Merenptah (1219 v. Chr.), den Gott El verehrt haben muß (vgl. auch Gen 33,20). Diese El-Verehrung schreibt er der ländlichen Unterschicht der kanaanäischen Gesellschaft zu. Diese Gruppe ist somit von der Exodusgruppe zu unterscheiden, die erst später ihren Gott JHWH im Verlauf ihrer Ansiedlung im mittelpalästinischen Bergland mitbrachte. Die Integration der Exodusgruppe führte zu einem Religionswechsel von der El- zur JHWH-Verehrung bzw. zu einer Verschmelzung der beiden Gottheiten. Dieser Vorgang war nach Albertz jedoch weitgehend unproblematisch, da beide – die ländliche Unterschicht in Kanaan und die Exodusgruppe – »sich aus ihrer Abhängigkeit befreit [hatten und] auf der Suche nach einer Gesellschaftsform [waren], die es ihnen ermöglichte, möglichst frei und unbeschwert zu leben« (119). Für die gesellschaftliche Struktur der vorstaatlichen Zeit war der JHWH-Glaube insofern von Bedeutung, als die egalisierenden und antiherrschaftlichen Tendenzen der frühen JHWH-Religion nach Meinung von Albertz dazu beitrugen, daß ein monarchischer Führer später als in den Nachbarstaaten Ammon und Moab eingesetzt wurde. Unter Rückgriff auf die archäologische Forschung vermerkt Albertz, daß die kanaanäischen Stadttempel aufgegeben wurden. »Die Bauern- und Hirtenbevölkerung Palästinas sah in der Tempeltradition der kanaanäischen Stadtkultur, von der sie sich emanzipiert hatte, offenbar keinen angemessenen Ausdruck ihrer eigenen kultischen Gottesverehrung mehr« (129).⁵⁸ Statt dessen nimmt Albertz an, daß das Kultgeschehen üblicherweise an einer Kulthöhe stattfand.⁵⁹ JHWH sei auf den Kultstätten mit den Formen der traditionellen Kultsymbole des Landes (vor allem in der Form der Massebe) verehrt worden. In der

58. Sein Verweis auf die möglicherweise fehlenden wirtschaftlichen Ressourcen zur Aufrechterhaltung der Tempel überzeugt nicht, da man selbst außerhalb der Tempel, aber auf traditionell »heiligem« Gelände, einen Kult betreiben kann. Dies fand wahrscheinlich in Megiddo während der Mittelbronzezeit I statt, also in einem strukturell vergleichbaren Zeitraum, in dem die Tempel der frühbronzezeitlichen Städte verfielen; vgl. *Zwickel*, Tempelkult, 27-33.
59. Solche Kulthöhen findet er textlich auf *Nebi Samwil* (2Sam 21,6.9) und archäologisch in Arad (Stratum XII) und der sog. Bull Site belegt. Alle drei Beispiele überzeugen jedoch nicht völlig. In 2Sam 21,6 ist, wenn man nicht zu sehr in den Text eingreifen will, nicht von Gibeon, sondern von Gibeon die Rede. Somit muß die Kultstätte sich dort befunden haben, was durch 1Sam 22,6 »Saul saß in Gibeon unter der Tamariske auf der Höhe (*rmh!*)« eine gewisse Bestätigung findet. Die immer wieder behauptete These, auf der gut sichtbaren Höhe von *Nebi Samwil* müsse sich schon aus topographischen Gründen ein wichtiges Höhenheiligtum befunden haben, läßt sich zudem auch archäologisch nicht erhärten, da bei Oberflächenuntersuchungen und Ausgrabungen bislang keine Reste der Eisenzeit I gefunden wurden. Für Stratum XII in Arad ist die Annahme einer Kultstätte mehr als fragwürdig. Hierbei scheint es sich, wenn man die (bislang noch immer unzureichend publizierten) Grabungsberichte kritisch liest, eher um eine profane Anlage zu handeln; vgl. *Zwickel*, Tempelkult, 243f. Ohnehin ist nach neueren Untersuchungen Stratum XII wohl eher in das 10. Jh. v. Chr. zu datieren und scheidet somit als Beleg für die Frömmigkeit in vorstaatlicher Zeit aus. Erst ab Stratum XI (9. Jh.) gab es in Arad eine Festung mit einem kleinen Heiligtum. Mit einiger Berechtigung ist die sog. Bull Site als Kulthöhe zu bezeichnen. Ob allerdings der »mächtige Monolith« mit einer maximalen Seitenlänge von 1,30 m wirklich als Massebe zu deuten ist, wie es Albertz im Anschluß an den Ausgräber Mazar behauptet, ist unklar.

Volksfrömmigkeit habe er eine göttliche Begleiterin gehabt, deren Name jedoch schwanken konnte. Neben den Kulthöhen fand der Großkult auch in Silo statt, wo ein festes Gebäude mit fest installierter Priesterschaft existierte. Charakteristisch für den Kult waren neben Aufgaben im Rechtswesen die Orakelbefragungen, öffentliche Klagefeiern in Kriegsnot (Ri 20,26f.) und familiäre Opferfeiern. An den drei großen Jahresfesten versammelte man sich an den Heiligtümern.⁶⁰

In seinem vierten Abschnitt beschäftigt sich Albertz mit der familiären Frömmigkeit in der fortgeschrittenen vorstaatlichen Zeit. Dieser Teil ist quasi eine Weiterführung des ersten Teils, in dem er die religiösen Elemente früher familiärer Kleingruppen untersuchte. Albertz steigt mit einer für ihn offensichtlich überraschenden Erkenntnis ein: »So sehr auch Jahwe als religiöses Befreiungssymbol besonders dem politischen Lebensbereich der Gesamtgesellschaft seinen unverwechselbaren Stempel aufdrückte, so wenig prägte er das religiöse Alltagsleben der Familien« (144). Er belegt dies an den Personennamen, die auffallenderweise keinen Bezug auf die Exodustradition nehmen und zudem kein JHWH-haltiges theophores Element aufweisen. Ähnliches gilt für die (in der Regel aber wesentlich jüngeren) Klagepsalmen des Einzelnen, in denen die Rettung Israels aus der ägyptischen Sklaverei (im Gegensatz zu den Klage Liedern des Volkes) keine Rolle spielt. Die Namensgebungen mit ihrer vielfältigen Aufnahme traditioneller Gottesbezeichnungen⁶¹ machen nach Albertz deutlich, daß sich »die israelitischen Familien ... einfach ihrer religiösen Umwelt« anpaßten, »mit einer gewissen zeitlichen Verzögerung die Gottesbezeichnungen, die in ihrem Umkreis üblich waren, [übernahmen], wobei nationale und religiöse Grenzen offenbar keine Rolle spielten« (149).

In seinem Abschnitt über die Religion des vorstaatlichen Großgruppenverbandes spricht Albertz in erster Linie von den beiden Göttern El und JHWH, also jenen beiden, die auf Grund eines wie auch immer gearteten Verschmelzungsprozesses in den biblischen Texten als die *eine* Gottheit Israels angesehen werden. Ähnlich wie Schmidt orientiert sich Albertz damit weitgehend an den biblischen Traditionen. Gerade für die Mittel- und Spätbronzezeit und damit für die kanaänische Kultur⁶² steht jedoch ein reichhaltiges Orts- und Personennamenmaterial zur Verfügung,⁶³ das man mit sehr viel Gewinn hätte auswerten können. Untersucht man

60. Obwohl *Albertz* vermerkt, daß für die vorstaatliche Zeit nur das »Fest Jahwes« (und damit nur ein Fest im Jahresablauf) belegt ist, nimmt er an, daß die Festkalender Ex 23,10-19; 34,18-26 bis in alte Zeit hinaufreichen (136f.). Er erachtet die Feste sogar für älter als die JHWH-Religion selbst, d.h. die einwandernde Exodusgruppe hat diese Feste von den Kanaanäern übernommen. Der biblische und außerbiblische Befund macht es jedoch wahrscheinlicher, daß in vorstaatlicher Zeit nur ein Fest gefeiert wurde, die Dreizahl der Feste dagegen auf das 9./8. Jh. v. Chr. zurückgeht; vgl. *Zwicker*, Tempelkult, 293f.303-308.

61. Albertz unterscheidet fünf Gruppen: 1. frühe nomadische Familiengötter (Schaddai, Zur); 2. göttliche Verwandtschaftsbezeichnungen (Ab, Ah, 'Am); 3. El; 4. kanaänische Götterepitheta (Melek, Adon, Baal, Gad) bzw. kanaänische Götter (Schalem, Mawet, Jam) und 5. National- bzw. Territorialgötter (Baal, JHWH, Qaus).

62. Den Begriff »Kanaan« verwende ich im Sinne der ägyptischen Texte, die so das südliche Gebiet Palästina/Syriens benennen. Hierzu gehört auch das Gebiet Phöniziens, das aber kulturell durch seine Lage am Meer eine eigenständige Entwicklung durchlaufen hat und das deshalb hier weitgehend ausgeblendet werden kann. Zudem wissen wir über die kanaänische Kultur in Phönizien bislang auf Grund fragwürdiger Grabungsmethoden nur wenig Gesichertes.

63. Für das 18. und 17. Jh. ist auf drei Gruppen der ägyptischen Ächtungstexte zu verweisen; vgl. *Sethe*, Ächtung; *Posener*, Princes; *ders.*, Mirgissa sowie zusammenfassend *Helck*, Beziehung-

dieses Namensmaterial, so zeigt sich, daß in der Mittel- und Spätbronzezeit El und Baal/Hadad zumindest ausweislich der überlieferten Namen gemeinsam eine führende Stellung im Pantheon innehatten.⁶⁴ Bezogen auf Albertz bleibt so jedoch offen, warum gerade El der Gott der Landbevölkerung Palästinas war und nicht Baal/Hadad. Die These, El habe der »kanaanäischen Bauern- und Hirtenbevölkerung als Symbol ihrer Befreiungsbewegung gegolten«, läßt sich allenfalls postulieren, durch die überlieferten Texte dieser Zeit jedoch kaum verifizieren. Da El ja auch in den Städten verehrt wurde, ist es ohnehin fraglich, wieso gerade dieser Gott einer nach Befreiung strebenden Gruppe helfen sollte.

Untersuchungen zum Namensmaterial finden sich bei Albertz in dem Abschnitt »Die familiäre Frömmigkeit der fortgeschrittenen Zeit«. Albertz konstatiert hierbei,

gen 3. und 2. Jahrtausend, 46-49. Weiterhin stammen aus dieser Periode auch mehrere Keilschrifttexte, die in Palästina gefunden wurden. Am umfangreichsten ist ein Verwaltungstext aus Hazor (*Ben-Tor*, Tablet; *Horowitz/Shaffer*, Tablet). Von diesem Ort stammen auch noch weitere Inschriften mit Personennamen: *Hallo/Tadmor*, Lawsuit und *Yadin* u.a., Hazor II., 115-117; *Horowitz*, Tablets. Kürzlich wurde in Hebron eine Keilschrifttafel aus dieser Zeit entdeckt: *Anbar/Na'aman*, Account. Beschriftete Siegel aus dieser Periode stammen aus Bet Schean (*Parker*, Seals, 6 mit Tf. I, 1; das Siegel wurde in Schicht VIII = Ende 14./frühes 13. Jh. gefunden, aber während der 1. Dynastie von Babylon hergestellt), dem Jordantal (*Amiet*, Cylindres-sceaux, 409f. Tf. 5/2) und Jericho (*Kenyon*, Jericho II, 656ff. Tf. 15,2). Während für das 16. und frühe 15. Jh. v. Chr. bislang kein einschlägiges palästinisches Namensmaterial bekannt ist, stehen für das späte 15. und 14. Jh. wieder reichlich Quellen zur Verfügung. Zu den Amarnanamen vgl. jetzt *Hess*, Amarna. An palästinischen Inschriften aus dieser Zeit sind eine Zeugenliste aus Sicheim (*Wright*, G.E., Shechem, 208ff.), ein Brief aus Sicheim (ANET 490), mehrere Texte und ein Siegel aus Taanach (*Hrozny*, Keilschrifttexte; *ders.*, Neugefundene Keilschrifttexte; *Gustavs*, Personennamen; *Glock*, Texts; *ders.*, Tablet; *Sellin*, Tell Ta'annek I, 27f.) sowie neuerdings zwei Inschriften aus Hazor (*Horowitz*, Tablets) und eine aus Bet Schean (*Horowitz*, Cylinder; *ders.*, Amarna) zu nennen. Eine Zusammenstellung der protohebräischen Inschriften bietet *Sass*, Alphabet. Die protosinaitischen Inschriften werden demnächst von *Biggs/Dijkstra*, Corpus zusammenfassend veröffentlicht; vgl. auch die Zusammenstellung der in den Sinainschriften erwähnten Gottheiten in *Dijkstra*, Worship. Für die Religionsgeschichte Palästinas ist es höchst bedauerlich, daß die Personennamen der Mittel- und Spätbronzezeit bislang nicht genügend Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben; eine zusammenfassende Auswertung dieses Materials ist dringend notwendig. Von großer Relevanz für das Pantheon dieser Zeit sind neben den Inschriften auch die Plastiken, die – obwohl in ihrer genauen Zuordnung zu bestimmten Göttern umstritten – zumindest einen Hinweis auf die unterschiedlichen Typen von Gottheiten geben. Vgl. hierzu vor allem *Negbi*, Gods; *Seeden*, Figurines; *Cornelius*, Iconography.

64. In den Ächtungstexten überwiegen unter den Personen, deren Herkunft mit einiger Sicherheit Palästina ist, die Ersatznamen Ab (4x) und Am (2x) sowie der Gott Hadad (4x). Alle übrigen Gottheiten, darunter auch El, sind nur je 1x belegt. Unter den Inschriften dieser Zeit sind Hadad (11x) und El (7x) dominant. Bei den Amarnabriefen stammen vier der insgesamt neun Träger eines El-haltigen Namens und sechs der insgesamt 19 Personen mit einem Baal- bzw. Hadadhaltigen Namen aus Palästina, während andere Gottheiten wesentlich seltener erwähnt werden. In den Taanach-Texten ist El am stärksten vertreten (8x), gefolgt von Hadad (4x) und Baal (3x). Auch in diesem Corpus spielen die anderen Gottheiten nur eine untergeordnete Rolle.

daß es einerseits keine Aufnahmen der Exodusthematik in den Personennamen gibt, andererseits aber ein großer Pluralismus festzustellen ist. Er erklärt diesen Sachverhalt damit, daß »der Nationalgott Israels ... offenbar nur langsam explizit in die Rolle eines Familiengottes einrückte« (146). Es verwundert jedoch, warum Albertz analoge Untersuchungen nicht auf der Ebene der Väterreligion durchführt, die er ja als Substratum der JHWH-Religion versteht. M.E. ist hierfür eine Vorgabe prägend, die seine ganze Frühgeschichte Israels strukturiert: Der Gott JHWH, den die Exodusgruppe am Sinai kennengelernt hat, ist schon in vorstaatlicher Zeit ein »Nationalgott« und stellt das einigende Band der Stämme dar. Diese den biblischen Texten entnommene Darstellung läßt sich jedoch rein religionsgeschichtlich kaum erhärten. Blickt man auf das Pantheon, das sich in den Personennamen jener Zeit spiegelt, spielt JHWH eine völlig untergeordnete Rolle. Die Namen der Eisenzeit I stehen noch in weitgehender Kontinuität zur Spätbronzezeit, was Albertz auch anerkennt. JHWH ist als theophores Element in außerbiblischen Texten wohl erstmals im 10. Jh. (Gezerkalender) belegt.⁶⁵ JHWH war somit im palästinischen Pantheon offenbar ein »Spätling«, der in der sog. Richterzeit nur von kleinen Gruppen als persönliche Gottheit verehrt wurde. Der – wie auch immer geartete – Stammesverband Israel (»El möge streiten«, vielleicht auch »El möge herrschen«) scheint dagegen – wie aus dem El-haltigen Namen hervorgeht – den Gott El als den Gott angesehen zu haben, der die Geschicke dieses Bündnisses in Kriegsfällen unterstützen sollte. Daher dürfte JHWH erst mit dem Aufstieg Sauls und/oder Davids zum König das Bindeglied für den nun gefestigten, aber administrativ noch nicht voll ausgebildeten⁶⁶ Nationalstaat geworden sein. JHWH war somit ursprünglich vermutlich die private Gottheit einer kleinen Gruppe, zu der sich auch irgendwann David gezählt hat. Als persönliche Gottheit Davids wurde JHWH mit der Königswürde für David gleichzeitig der Gott des Königshauses und damit der Nationalgott. Eine allgemeine Verbreitung

65. Albertz verweist darauf, daß aus der vorstaatlichen Zeit der einzige sicher überlieferte Name Josua sei (146), doch ist dessen Historizität zumindest strittig.

66. Vgl. hierzu *Niemann*, Herrschaft; *Jamieson-Drake*, Scribes. M.E. wird in der Diskussion, die sich an die beiden Arbeiten angeschlossen, zu wenig zwischen der faktischen Existenz eines Nationalstaates mit zentraler Lenkung, die ich durchaus schon im 10. Jh. sehe, und der ausreichenden administrativen Ausgestaltung dieses Staates, die erst im 9. und 8. Jh. erreicht wurde, unterschieden. Interessant ist in diesem Fall eine ethnographische Parallele, auf die *von Werder*, Organisation aufmerksam gemacht hat. Bei den in Westafrika lebenden Ewe steht an der Spitze ein König. Die politische Organisation des Königturns ist jedoch nur lose. Der König lebt von Geschenken, nicht aber von festgelegten Abgaben. Seine Macht hängt im wesentlichen von seiner persönlichen Autorität ab, nicht aber von einer festgefügteten Verwaltung. Übertragen auf Israel bedeutet dies etwas überspitzt: Erst die Unfähigkeit der Regierenden machte einen Ausbau auf der Beamtenebene notwendig. Die volle administrative Ausgestaltung eines Territorialstaates ist damit aber sekundär gegenüber der Ausbildung eines Königturns und findet erst geraume Zeit nach dieser statt.

des JHWH-Glaubens in Israels vollzog sich jedoch schleichend und dauerte mehrere Jahrhunderte.

Obwohl Albertz ein besonderes Interesse an der privaten Frömmigkeit der Israeliten hat, verzichtet er weitgehend auf einen Rückgriff auf die entsprechenden archäologischen Relikte. 1992 hatten bereits O. Keel und seine Schülerinnen und Schüler einige religionsgeschichtlich relevante Vorarbeiten zum Repertoire der Siegel vorgelegt.⁶⁷ Man könnte aber auch auf Metall- und Tonfigurinen zurückgreifen, die zumindest in einer repräsentativen Auswahl seit langer Zeit veröffentlicht sind. Albertz erwähnt zwar kurz (133) diese Figurinen, wobei er sich auf die Tonfigurinen beschränkt. Die Deutung der Figurinen bringt er jedoch bezeichnenderweise in einer Anmerkung (A. 114). Im fortlaufenden Text findet sich nur die Bemerkung: »Wohl wissen wir nicht genau, wozu diese Göttinnenbildchen im einzelnen verwandt wurden, denken kann man etwa an Geburts- bzw. Fruchtbarkeitsriten und apotropäische Handlungen, aber sicher ist, daß sich mit ihnen eine alte, in Syrien und Mesopotamien weit verbreitete religiöse Tradition mit einigen Abwandlungen unter der israelitischen Bevölkerung unvermindert fortsetzte.« Worin diese Abwandlungen bestehen, bleibt völlig unklar, obwohl das doch geradezu ein idealer Ansatzpunkt für eine Religionsgeschichte wäre.⁶⁸ Verwendet er für die Tonfigurinen noch wenige Zeilen, so läßt er sonstige Gerätschaften mit kultischer Relevanz weitgehend unberücksichtigt. Für seine Behandlung der Heiligtümer verwundert vom exegetischen Standpunkt her, daß er auf die *biblischen* Berichte von einfachen Baumheiligtümern nicht näher eingeht. Diese Orte scheinen nach dem biblischen Befund ein Charakteristikum des JHWH-Glaubens im Bergland gewesen zu sein.⁶⁹ Letztendlich geht Albertz in seiner Religionsgeschichte somit nicht von dem *vollständigen* zur Verfügung stehenden außerbiblischen und biblischen Material aus, sondern beschränkt sich auf eine mehr oder weniger subjektive Auswahl, ohne deutlich zu machen, aus welchen Gründen er bestimmte Quellen (archäologische Funde oder Texte) nicht berücksichtigt.⁷⁰

67. Für die hier diskutierte Zeit ist vor allem der Band von Keel/Shuval/Uehlinger, Studien III zu nennen (dort auch weitere Literatur). Allerdings ist Albertz zugute zu halten, daß dieser Band erst kurz vor dem Abschluß seines Manuskripts erschienen sein dürfte.

68. Vgl. diesbezüglich vor allem die Vorarbeiten von Winter, Frau; Pritchard, Figurines; Schroer, Zweiggöttin.

69. Vgl. die Zusammenstellung der Belegstellen bei Zwickel, Tempelkult, 237 A. 227.

70. Ein Text wie 1Sam 2,12-17, der m.E. zu einem der Zentraltexthe für den Ablauf eines Opferfestes gehört (völlig unabhängig von der Datierung), wird bei Albertz beispielsweise überhaupt nicht herangezogen. In der Diskussion bei dem SBL-Kongress in Leuven 1994, bei dem die Frage nach einer Religionsgeschichte Schwerpunktthema war (vgl. dazu die Beiträge in JBTh 10 [1995]), führte schon Rendtorff an, daß Albertz bei seiner Darstellung auf einige wichtige Texte verzichtet habe. In der Druckfassung seines Beitrages (»Hermeneutik«) führte Rendtorff in A. 21 an, daß beispielsweise der Themenbereich der Schöpfung, wie er in Gen 1 oder Ps 104 zum Ausdruck kommt, in der Religionsgeschichte von Albertz keine tragende Rolle spielt, obwohl gerade in solchen Bereichen die Aufnahme von Traditionen aus der Umwelt ein zentrales Thema einer Religionsgeschichte sein müsse.

Zusammenfassend läßt sich als Charakterisierung der Religionsgeschichte von Albertz festhalten, daß auch seine Darstellung stark am biblischen Befund orientiert ist. Insbesondere in der nur schlecht mit zeitgenössischen Texten dokumentierten vorstaatlichen Zeit nimmt er Wissen aus späteren Texten auf, berücksichtigt aber das sonstige außerbiblische Quellenmaterial für diese Epoche nur teilweise. Überspitzt kann man das Buch von Albertz mit Gerstenberger als »ein[en] Versuch, die Theologie des AT im religionsgeschichtlichen Gewand darzustellen«, bezeichnen,⁷¹ doch ist auch der – hier nicht weiter berücksichtigte – sozialgeschichtliche Aspekt bei ihm stark gewichtet. Das große Verdienst von Albertz ist es, religionsgeschichtliche Fragestellungen wieder stärker in den Mittelpunkt der alttestamentlichen Forschung eingebracht zu haben. Die umfangreiche Diskussion, die sich an sein Werk anschloß, zeigt einerseits die Notwendigkeit seines Ansatzes, offenbart aber auch, daß wir in der Frage nach einer Religionsgeschichte Israels erst am Anfang stehen und noch viele weitere Vorarbeiten geleistet werden müssen.

VI. Der Beitrag der Ikonographie für die Religionsgeschichte Israels bei O. Keel und Chr. Uehlinger

Einen wichtigen Beitrag für eine Religionsgeschichte Israels haben ebenfalls 1992 die katholischen Alttestamentler Keel und Uehlinger vorgelegt. Schon vorher hatten sie und einige andere Mitarbeiter der »Freiburger Schule« eine Vielzahl von relevanten Einzelstudien insbesondere zur Siegelkunst und ihrer Motivik veröffentlicht, die jedoch von dem eher theologisch ausgerichteten Teil der alttestamentlichen Forschung kaum berücksichtigt wurden. Der zusammenfassende Band »Göttinnen, Götter und Gottessymbole« (GGG) hat dagegen starke Beachtung gefunden.

Zunächst muß einschränkend festgestellt werden, daß Keel und Uehlinger hier keine Religionsgeschichte schreiben wollten, sondern, wie der Untertitel deutlich macht, nur »neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte«. Es handelt sich also um einen bewußt *einseitigen* Zugang zur Religion in Palästina, der vorwiegend von der archäologischen, insbesondere der ikonographischen Überlieferung geprägt ist. Die Auswertung des Bildrepertoires Palästinas, wie es sich insbesondere in den Siegelbildern erhalten hat, wurde bis dahin sträflich vernachlässigt. Viel zu wenig hatte man (insbesondere im deutschsprachigen Raum) erkannt, daß die materielle Hinterlassenschaft einen wichtigen religionsgeschichtlichen Beitrag (neben der schriftlichen Überlieferung) darstellt.⁷² Keels leitendes Interesse über die Jahrzehnte, in denen er sich mit Ikonographie beschäftigte, war immer, den Sinn-

71. Gerstenberger, Götter, 128 A. 2.

72. Vgl. aber schon Galling, Bildsiegel, dessen Untersuchung jedoch kaum Eingang in die Theologien des AT gefunden hat. Ähnliches gilt für die interessante Arbeit von Cook, Religion.

gehalt der altorientalischen Bilder verstehen zu lernen. In den Siegeln mit ihrer meist religiösen Bildsprache sieht er eine wesentliche Ausdrucksform von Religiosität, die es zu entschlüsseln gilt. Keels Absicht ist dabei nicht, die Bilder zur Illustration biblischer Texte einzusetzen und mit den Bildern die Bibel zu erklären. Vielmehr versteht er die Bilder als eine selbständige Ausdrucksweise, in der durchaus andere Inhalte als in Texten vermittelt werden können. Er kämpft daher, wie der programmatische Titel eines seiner Bücher lautet, um »das Recht der Bilder gesehen zu werden.«

Daß dieses Buch zu diesem Zeitpunkt überhaupt geschrieben werden konnte, ist u.a. vier Tatsachen zu verdanken: Zum einen ist Keel Schweizer und verfügt damit über eine größere Ungebundenheit gegenüber der (exegetischen) Tradition, als dies in Deutschland wohl möglich wäre. Zum zweiten, und dies ist viel entscheidender, ist er Katholik und somit nicht so sehr von Karl Barths Kritik an dem Religionsbegriff geprägt. Zum dritten hilft ihm seine Verwurzelung im Katholizismus mit seinen vielfältigen, von Bildern und Volksbräuchen geprägten Glaubensäußerungen, religiöse Praktiken in biblischer Zeit besser zu verstehen, als dies wohl den meisten evangelischen Theologen je möglich wäre.⁷³ Zum vierten hat Keel immer den Kontakt zu den Nachbardisziplinen Ägyptologie und Altorientalistik, aber auch zu den im Vorderen Orient tätigen Archäologinnen und Archäologen gepflegt und sich von dort entsprechende Anregungen und Unterstützungen für seine Arbeit geholt.

Keel und Uehlinger geben der Eisenzeit I⁷⁴ in GGG die Überschrift »der verborgene Gott, triumphierende Götter und der Segen der Fruchtbarkeit«.

Der »verborgene Gott« bezieht sich auf die Nennung Amuns in hieroglyphischer Schrift (teilweise jedoch kryptographisch) auf einem beachtlichen Teil der Siegel dieser Epoche. Die Fundstücke finden sich hauptsächlich in der Küstenregion, haben aber auch vereinzelt in die Schefela (*Tell Etun*) und ins Bergland (*Izbet Sarta*) Eingang gefunden.⁷⁵ Als triumphierende Götter werden Seth-Baal, Reschef und Horus dargestellt. Ikonographisch läßt sich zeigen, daß die ägyptische Gottheit Seth einen starken Einfluß auf Baal, mit dem er gleichgesetzt wurde, ausgeübt hat. Während in der Mittelbronzezeit IIB bei Baal noch der Wetter- und Fruchtbarkeitsaspekt im Vordergrund stand, wurde dieser in der Spätbronze- und Eisenzeit I durch den kämpferischen, mit Seth verbundenen Aspekt in den Hintergrund gedrängt. Die Götter werden häufig mit Tieren abgebildet, die aber nicht ihre Symboltiere sind, sondern die sie besiegt haben. Ein dritter Siegeltypus bildet den irdischen König ab, der über seine Feinde triumphiert. Dieses Motiv ist der ägyptischen Ikonographie entnommen. Der Pharao kann aber auch als Löwe abgebildet werden,

73. Vgl. beispielsweise die Beschreibung der Situation in seinem Geburtsort Einsiedeln in GGG, 8.

74. Vgl. zur Eisenzeit I auch *Keel/Shuval/Uehlinger*, Studien III.; *Keel*, Siegelamulette.

75. Hinzu kommen einige weitere Funde dieses Typs, die jedoch jünger sind. Ein Siegel stellt einen Oberflächenfund von *Tell Qarn Hattin* in Galiläa dar; vgl. *Keel*, Glyptik, 350; *Kunath*, Skarabäus. Bei Probegrabungen an diesem Ort zeigte sich, daß er in der Spätbronzezeit II und Eisenzeit II, nicht aber in der Eisenzeit I besiedelt war; vgl. *Gal*, Galilee, 44-47. Daher bietet es sich an, daß der Siegel Fund der Eisenzeit II zuzuschreiben ist. Ebenfalls in die Eisenzeit IIA ist ein ähnliches Siegel aus Bet Schemesch zu datieren; vgl. *Keel*, Glyptik, 350.

der über Menschen triumphierend hinwegschreitet. Hierbei ist unklar, inwieweit man sich im eisenzeitlichen Palästina der ursprünglichen Verbindung dieses Motivs mit der ägyptischen Königsikonographie noch bewußt war. Es ist durchaus möglich, daß dieses Bild für seinen Träger vornehmlich nur noch ein Ausdruck der Überlegenheit im Kampfe darstellte. Ein weiteres für die Eisenzeit I typisches Bildmotiv ist das Motiv des säugenden Muttertiers. Hier findet sich weder ein nordsyrischer noch ein ägyptischer Einfluß; vielmehr sind diese Siegeltypen »nach einer Periode, die stark durch städtisch-politische Statussymbolik bestimmt war, einem neu erwachten autochthonen Interesse der Siegelbesitzer und Siegelbesitzerinnen am Gedeihen der Herden« zuzuschreiben (142). Das Gedeihen der Pflanzen wird durch ein Bäumchen auf den Siegeln ausgedrückt. Die Fruchtbarkeitsymbole ersetzen die auf spätbronzezeitlichen Siegeln belegten Fruchtbarkeits- und Liebesgöttinnen Hathor und Anat.

In GGG scheint mir, wiederum speziell auf die Eisenzeit I bezogen, die regionale Verteilung der Siegel zu wenig Beachtung gefunden zu haben. Ich möchte das an zwei Beispielen verdeutlichen. Bei den Siegeln mit der kryptographischen Aufschrift Amun geben Keel und Uehlinger an, »der Kult dieser ägyptischen Göttergestalt könnte auf die Vorstellung des ähnlich strukturierten kanaanäischen El, über diesen dann auch auf Jahwe eingewirkt haben« (128). Betrachtet man aber die Verteilung der Belegstücke, so finden sie sich vornehmlich im von Seevölkern bewohnten Küstengebiet. Dies macht es wahrscheinlich, daß dieser Siegeltypus einen Beleg für die Verehrung eines ägyptischen (in Gaza mit einem Tempel ansässigen)⁷⁶ Gottes durch die Seevölker darstellt, ohne daß dies in besonderem Maße von den Bewohnern des Berglandes aufgegriffen wurde.⁷⁷ Die Siegel ergeben somit einen wichtigen Beitrag zur Religionsgeschichte der Philister, denen man ansonsten vornehmlich die Verehrung der Götter Dagon, Baal-Zebub und Astarte zuschreibt.⁷⁸

76. Vgl. insbesondere *Uehlinger*, Amun-Tempel, 5-7.

77. Nach Keels Angaben stammen allerdings einige Fundstücke nicht aus dem unmittelbaren philistäischen Territorium, doch läßt sich für diese Stücke z.T. ein starker philistäischer Einfluß aufzeigen. Bei den Funden aus *Tell Etun* (*Keel*, Glyptik, 347), *Izbet Sarta* (*Keel*, Glyptik, 348-350; *Giveon*, Scarab), Bet Schemesch (*Keel*, Glyptik, 350; 2 Belege aus der Eisenzeit IIA) ist wegen der unmittelbaren Nähe zu den Philistern an nachbarschaftliche Kontakte zu denken; vgl. Ri 14f. Für das ostjordanische *Tell es-Sa'idiye* (*Keel*, Glyptik, 348.351) hat man kürzlich aus anderen Gründen erwogen, daß sich dort Seevölkergruppen niedergelassen haben; vgl. *Tubb*, Sa'idiyeh, 1299; *ders.*, Excavations, 103. Erst aus der Eisenzeit IIA sind dann noch Siegel mit diesem Motiv aus *Tell en-Nasbe* (*Keel*, Glyptik, 348) und *Tell Qarn Hattin* in Galiläa belegt (*Keel*, Glyptik, 350; zum archäologischen Befund an diesem Ort vgl. oben A. 75).

78. Hier ließen sich noch weitere Siegeltypen der Eisenzeit I anführen, die sich allesamt entlang der Küste finden; vgl. z.B. den bei *Keel*, Glyptik, 355-360 belegten Siegeltyp (ovale Platte mit gebündeltem Griff), der in *Tell el-Far'a Süd* (10 Belege), *Tell Kesan*, *Tell Dscherische* (2 Belege), *Tell Abu Hawam* (2 Belege), Megiddo (3 Belege), Timna (Süd), Geser (2 Belege), *Tell Dschemme*, *Tell Qasile*, *Tell el-Adschul* und Bet-Schean nachgewiesen ist. Es läßt sich somit eine Wanderungsbewegung ägyptischer Siegel motive und -formen entlang des Küstengebietes aufzeigen.

Eine völlig andere Verteilung erhält man, wenn man die Belege für das säugende Muttertier⁷⁹ und das Baummotiv⁸⁰ kartiert. Keel und Uehlinger haben zeigen können, daß diese Motive mit dem Wunsch nach Fruchtbarkeit der Herden bzw. der Pflanzen in Verbindung stehen. Die Belegstücke hierfür finden sich nur äußerst gering im philistäischen Gebiet, dafür aber schwerpunktmäßig in den fruchtbaren Regionen des Landes, insbesondere in der Ebene von Akko, der Jesreelebene, der Bucht von Bet-Schean und der Schefela. Mit anderen Worten: Wir haben hier einen typischen Beleg für die Siegel der Stadtstaaten vor uns, die zumindest teilweise noch während der Eisenzeit I selbständig geblieben waren (so zumindest Gezer, Megiddo, Bet Schean) und von Viehzucht und Ackerbau lebten. Somit trägt auch diese Siegelbildgruppe nichts für eine Religionsgeschichte *Israels*, wohl aber für eine Religionsgeschichte Palästinas etwas aus.

Einen ähnlichen Befund erhält man auch, wenn man die ägyptischen Amulette aus der Spätbronzezeit IIB/Eisenzeit I kartiert.⁸¹ Diese in großen Mengen hergestellten Amulette finden sich in dieser Zeit entlang der Küsten und im Bereich der Jesreelebene, aber nicht im Bergland. Offenbar waren in diesen Regionen mit ihrer traditionellen Verbundenheit zu Ägypten ägyptische Religionselemente auch in der Eisenzeit I noch besonders beliebt.

Die Zahl der Siegel aus dem Bergland, wo sich in der Eisenzeit I Israel allmählich konstituiert haben dürfte, ist dagegen relativ gering. Ein Siegel vom Berg Ebal, das eine vierblättrige Rosette und vier Uräen in den Zwickeln zeigt,⁸² weist eindeutig einen ägyptischen Einfluß auf.⁸³ Hierfür sind aus Palästina mehrere Parallelen bekannt.⁸⁴ Der Siegeltypus scheint sich durch Vermittlung der Seevölker vor allem in küstennahen Gebieten, aber auch im Ostjordanland verbreitet zu haben.⁸⁵ Warum sich ein Bild dieses Typus gerade auf dem Ebal fand, ist derzeit nicht zu klären. Eine einfache Rosette, die wohl nur als geometrisches Motiv (Töpferzeichen?), nicht aber als Göttersymbol verstanden werden darf, wurde in Silo gefunden.⁸⁶ Ein ähnliches rosettenförmiges Siegel, das ebenfalls in den Rand großer Vorratskrüge gedrückt worden war, wurde in *Sahab* im Ostjordanland entdeckt.⁸⁷ Ein weiterer, allerdings nicht allzu deutlicher Siegelabdruck aus Silo zeigt einen schreitenden Löwen.⁸⁸ Wahrschein-

79. Jokneam, Megiddo [3 Belege], Taanach, Gezer, *Tell Etun*, *Tell el-Far'a Süd*.

80. *Tell Kesan*, *Schiqmona*, Megiddo [2 Belege], Taanach, Bet Schean, Gezer, Bet Schemesch und *Tell el-Far'a Süd*.

81. Vgl. Herrmann, Amulette. Das in der Tabelle auf S. 77 eingetragene Fundstück aus *Tell el-Far'a Nord*, das Herrmann der Eisenzeit IB zuweist, stammt aus dem 9./8. Jh. v. Chr.

82. Keel, Glyptik, 351; Brandl, Scarabs, 166-169.

83. Vgl. Jaeger, Essai, 170.

84. Keel, Glyptik, 351-353. Sie stammen aus *Tell el-Far'a Süd* (2 Belege), Megiddo, Jabne, Bet-Schemesch, *Tell Kesan* (2 Belege) und *Tell es-Sa'idiye*.

85. Analog gilt das auch für die ähnlichen Siegel, die aus einem Kreuz mit einem Winkel in den Zwickeln bestehen; vgl. Keel, Glyptik, 353f. Dieser Siegeltypus wurde in *Tell el-Adschul*, *Tell el-Far'a Süd* und Akko gefunden.

86. Finkelstein, *Archaeology*, 180.

87. Ibrahim, Siegel.

88. Finkelstein (Hg.), Shiloh, 215f.

lich handelt es sich um einen der zahlreichen Löwen auf der typischen ramessidischen Massenware, so daß sich auch über diesen Fund nichts Relevantes für die Religionsgeschichte Israels erheben läßt. Ein weiteres Siegel aus Silo zeigt zwei gehörnte Vierbeiner, die ein Kreuz bilden.⁸⁹ Obwohl es ein ähnliches Fundstück aus *Tell el-Far'a* Nord gibt, das allerdings schon zur Eisenzeit II gehört, ist die Deutung des Fundstückes schwierig. Am ehesten kann man die Abbildung der Vierbeiner zu den Siegeln rechnen, die den Schutz der Herden besonders betonen. Ob die Motivik eines Kreuzes typisch israelitisch ist, wird erst die weitere Forschung mit einer größeren Materialbasis erkennen lassen. Ein letztes Siegel aus Silo zeigt eine einfache Streitwagenszene.⁹⁰ Dieses Bildmotiv ist der ägyptischen Ikonographie entnommen, die den Pharao und seine Macht über alle Feinde besonders betonen will. Im Palästina der Eisenzeit I verband man dieses Motiv wahrscheinlich aber nicht mehr mit Ägypten, sondern mit der Macht, die ein Streitwagenfahrer über seine Gegner ausüben konnte. Allerdings verwundert es etwas, daß dieses Siegel in Silo gefunden wurde, da die gebirgige Gegend für Streitwagen sicherlich nicht geeignet war. Ein recht grob graviertes Siegel aus Jericho⁹¹ zeigt eine nicht identifizierbare Gottheit (wohl Baal/Seth, Reschef oder Horus) auf einem Tier. Dieser Siegeltypus ist mehrfach belegt. Shuval führt in seiner sicherlich nicht vollständigen Zusammenstellung Belege aus *Tell Qasile* (2 Belege), Akko (4 Belege), Gezer (4 Belege), *Tell el-Far'a Süd* (7 Belege), *Tell Etun*, Megiddo, Azor, *Tell Kesan* (2 Belege), Lachisch, Megiddo und Bet Schean an. Während all diese Belege einen ägyptischen Einfluß nahelegen, der sich vor allem in der Küstenebene und in der Jesreelebene ausbreiten konnte, zeigen zwei Siegelabdrücke aus *Tell en-Nasbe*, daß dieses Bildmotiv auch im Bergland verbreitet war. Wir haben hier also einen archäologischen Beleg, daß religiöse Motive, die bei den Philistern und den noch bestehenden Stadtstaaten Verbreitung gefunden haben, auch bei den Bewohnern eines Ortes im Bergland und in Jericho beliebt waren. In diesem Punkt unterscheidet sich der Glaube Israels (unter der Voraussetzung, daß an diesen Orten wirklich Israeliten gelebt haben) nicht von dem Glauben der näheren Umwelt. Andererseits haben wir hier aber auch keine charakteristische Aussage über den im Bergland verehrten Gott – wer auch immer es gewesen sein mag. Die drei Siegel belegen lediglich, daß Religionsformen, die ihre Wurzel in der Küstenregion gehabt haben, auch in das Bergland und sogar bis Jericho vorgedrungen sind. Wie stark der Einfluß jedoch war, läßt sich den Siegeln nicht entnehmen, zumal die bislang aufgefundene Zahl viel zu gering für statistische Auswertungen ist.

Offenbar hatten es die Bewohner des Berglandes in der Eisenzeit I nicht nötig, Siegel in größerem Umfange herzustellen. Die ökonomischen Gegebenheiten waren noch nicht so, daß man bestimmte Gefäße siegeln mußte, um sie dadurch von den Gerätschaften anderer unterscheiden zu können. Zudem war anscheinend auch die religiöse Symbolik, die mit den Siegeln verbunden ist, noch nicht allzu sehr ausgeprägt. Man bedurfte keiner Amulette, um sich des Schutzes einer Gottheit zu versichern. Die alternative Möglichkeit, daß man nicht über die ökonomischen Verhältnisse verfügte, um sich derartige Siegel leisten zu können, scheidet angesichts der billigen Ware und der Möglichkeit, sich aus Kalkstein eigene und damit kostenlose Produkte herstellen zu können,⁹² aus.

89. Ebd., 216f.

90. Ebd., 217f.

91. *Shuval*, Catalogue, 135.

92. *Keel-Leu*, Konoide hat die bislang gefundenen und aus lokalem Kalkstein hergestellten Amulette zusammengestellt. Eine Kartierung (vgl. ebd., 395) zeigt, daß es solche Siegel zwar nicht in den stark unter ägyptischem Einfluß stehenden Orten gibt, aber an Orten an der Küste und in der Schefela sowie in der Jesreelebene und den angrenzenden Gebieten. Im Bergland sind solche Siegel nur auf dem Ebal und in *Tell en-Nasbe*, im Ostjordanland zudem in *Sahab* belegt.

Damit wird deutlich: Mit der Bearbeitung der Siegel ist für die Eisenzeit I – völlig anders sieht es in der Eisenzeit II aus – nach dem bislang bekannten Material noch nicht viel für die Religionsgeschichte des sich allmählich konstituierenden Israels gewonnen. Die Ortslagen, an denen es die m.E. für das frühe Israel typischen Baumheiligtümer gab, lagen jedenfalls in einem Gebiet, aus dem nahezu keine Siegel funde stammen. Die bislang aufgefundenen Siegel sagen eher etwas über das allgemeine religiöse Umfeld in dieser Zeit aus. Sie machen aber auch deutlich, daß wir innerhalb des Territoriums Palästinas unterschiedliche religiöse Einflüsse beobachten können. Man muß daher zukünftig für die Rekonstruktion einer Religionsgeschichte Palästinas sehr stark zwischen unterschiedlichen regionalen Entwicklungen differenzieren. So wie die »Landnahme« nicht ein einheitlicher Vorgang war, sondern sich hierbei unterschiedliche und zeitlich keineswegs gleichzeitige Verschiebungen beobachten lassen, weist auch die religiöse Entwicklung des 13.-10. Jh.s v. Chr. verschiedene Tendenzen auf. Die geschichtlichen Ereignisse in dieser Periode sind jedoch noch längst nicht geklärt. M.E. muß von unterschiedlichen Gruppierungen ausgegangen werden, die z.T. nebeneinander bestanden. Zum einen gab es bis in das 10. Jh. hinein Stadtstaaten, die sicherlich ihre traditionellen religiösen Formen noch bewahrt hatten. Auch die aufgegebenen Stadtstaaten dürften sich nicht mit einem Schlag entvölkert haben; vielmehr wird es sich dabei, bedingt durch die unsicheren Verhältnisse, den Verlust des Hinterlandes als Weideland und die zusammenbrechenden Handelsbeziehungen, zumindest teilweise um einen schleichenden Prozeß gehandelt haben. Wenn die Bewohner dieser ehemaligen Stadtstaaten sich neu ansiedelten, werden sie zumindest teilweise ihre alten Traditionen weiter gepflegt haben. Vor allem in der Küstenregion gab es einen traditionell starken ägyptischen Einfluß, der auch unter der Herrschaft der Philister noch Bestand hatte, nun aber um ägäische Elemente bereichert wurde. Hinzu kommen m.E. aber auch neu in das palästinische Gebiet eingewanderte Gruppen, die ihre bisherigen Religionsformen, die sie als Nomaden, aber u.U. auch als Siedler in Ägypten, Syrien oder Mesopotamien gepflegt haben, in den neuen Lebensraum mitbrachten. Eine zukünftige Aufgabe religionsgeschichtlicher und historischer Forschung wird daher sein, den Landnahmeprozess und die Trägergruppen noch genauer zu beschreiben. Im Rahmen der Religionsgeschichte müssen auf jeden Fall die regionalen Differenzierungen stärker als bisher beachtet werden. Neben der vor allem von Albertz aufgenommenen Frage nach der sozialen Verankerung der Trägergruppen muß auch deren ethnische Herkunft berücksichtigt werden.

VII. Weiterführende Überlegungen

Überblickt man nun den jetzigen Forschungsstand, dann fehlt trotz der eben besprochenen Werke noch immer eine Religionsgeschichte Israels im eigentlichen Sinn. Fohrer und Albertz sehen den biblischen Befund als wichtigste Quelle an

und schränken damit das Quellenmaterial ein; bei Schmidt ist dies schon von dem methodischen Ansatz seines Buches her vorgegeben. Keel und Uehlinger haben einen bislang kaum beachteten Bereich aufgegriffen und für die religionsgeschichtliche Diskussion fruchtbar gemacht, aber können damit natürlich keine vollständige Religionsgeschichte Israels bieten.

Abschließend möchte ich, wieder beschränkt auf die Eisenzeit I, einige methodische Anmerkungen nennen, die m.E. bei der Abfassung einer Religionsgeschichte Israels berücksichtigt werden müßten. Prinzipiell unterscheidet sie sich methodisch nicht von der Religionsgeschichte eines anderen Volkes. Der zur Verfügung stehende methodische Apparat ist der gleiche und wird gewissermaßen von außen an die Quellen herangebracht. Auch dürfte die Notwendigkeit, eine Religionsgeschichte diachron zu gestalten, unumstritten sein. Aus meinen bisherigen Ausführungen ist aber schon deutlich geworden, daß ich mir eine Religionsgeschichte Israels keinesfalls allein oder überwiegend auf der Basis biblischer Texte vorstellen kann. Archäologische Funde, Inschriften und religionswissenschaftliche Erkenntnisse stellen darüber hinaus eine wesentliche Erkenntniserweiterung dar.

In der Regel gelang es deutschen Forschern immer sehr gut, Archäologie und Exegese voneinander zu trennen. Einer leichtfertigen Vermischung etwa in dem Sinne von W. Kellers Buch »Und die Bibel hat doch recht« konnten diese Forscher widerstehen. Die amerikanische Forschung, insbesondere Albright und seine Schülerinnen und Schüler, haben dagegen sehr viel stärker versucht, durch den Rückgriff auf einen »external evidence« die Historizität der Bibel mit Hilfe der archäologischen Forschung zu beweisen. Als Konsequenz daraus führte vor allem Dever in die amerikanische Forschung, die abgesehen von der israelischen in Bezug auf die Zahl der Grabungen dominiert, die »New Archaeology« ein, die sich ganz bewußt von dem Ansatz von Albright abwandte. Mit einer rein archäologischen Methodik wollte er unbefangener die Ausgrabungen des Landes verstehen lernen. 1990 hat er jedoch – weitgehend unbeachtet von der deutschen Forschung – zu einem Paradigmenwechsel, zu einer »new biblical archaeology« aufgefordert.⁹³ Dabei sollen Exegeten und Archäologen wieder verstärkt zusammenarbeiten: »Since the biblical texts are our only extensive internal source, however fragmentary and unrepresentative, for the thought-world of ancient Israel, if properly interpreted, they can provide an indispensable datum. If so, then it follows that every archaeologist who deals with the Iron Age must either be conversant with the entire apparatus of modern, critical study of the biblical texts, or must resort to cooperation with specialists who are.«⁹⁴ Diese Notwendigkeit des Dialogs zwischen Archäologie und historisch-kritischer Exegese mag für Amerika eine neue Erkenntnis sein. In Deutschland wurde die Verbindung beider Disziplinen von den Fachwissenschaftlern immer hochgehalten,⁹⁵ auch wenn dies innerhalb der übrigen exegetischen Wissenschaft nicht immer hochgeschätzt wurde. Der von Dever angeregte

93. Dever, *Biblical Archaeology*.

94. Dever, *Archaeology*, 710.

95. Etwas bedauerlich finde ich es, daß Fritz, der über entsprechendes archäologisches, religionsgeschichtliches und exegetisches Fachwissen verfügt, in seinem Buch »Entstehung«, in dem nur das 12. und 11. Jh. v. Chr. behandelt wird, religionsgeschichtliche Fragestellungen viel zu kurz kommen läßt.

Paradigmenwechsel könnte jedoch für die deutsche biblisch-archäologische und exegetische Forschung, die derzeit international kaum angemessene Beachtung findet, Möglichkeiten für einen verstärkten Dialog mit den Kolleginnen und Kollegen weltweit aufzeigen.

Biblische Texte können immer nur einen bestimmten Ausschnitt der realen Wirklichkeit beschreiben. Sie haben eine Zielrichtung, und damit sind sie in gewisser Weise einseitig: Sie blenden nämlich all das, was dieser Zielrichtung widerspricht, aus. Oft ist die Realität sogar genau das, was nach der Vorgabe der Texte eigentlich nicht vorhanden sein dürfte. Wenn z.B. Lev 11,7f.; Dtn 14,8 das Essen von Schweinen verboten wird, dann ist anzunehmen, daß der Genuß von Schweinefleisch zur Abfassungszeit der Texte zumindest nicht ungewöhnlich war. Außerbiblisches Material kann hier die reelle Praxis aufzeigen, gegen die die biblischen Texte sich richteten.⁹⁶ Bei der Interpretation biblischer Texte ist demnach immer die Stoßrichtung zu beachten, gegen die die Texte gerichtet sind.

Während biblische Texte somit durchaus bewußt – für uns aber nicht immer auf den ersten Blick erkennbar – der Realität widersprechen können, stellen archäologische Funde Relikte einer real existierenden Vergangenheit dar. E.A. Knauf hat sie daher als Primärquelle für einen Historiker eingestuft, während er biblische Texte nur als Sekundärquelle gelten lassen möchte.⁹⁷ Hier macht man es sich allerdings etwas zu einfach. Inschriften, die sich ja relativ genau datieren lassen und als zeitgenössische Texte nahe am beschriebenen Ereignis stehen, sind ebenso inhaltlich einseitig wie biblische Texte.

Ein Beispiel kann dies verdeutlichen: Ramses III. hatte natürlich ein Interesse daran, seinen Sieg über die Seevölker möglichst glorreich auszugestalten. Inzwischen ist längst erkannt, daß man diese zeitnahe »Primär«-Quelle hinsichtlich ihrer historischen Verwertbarkeit ebenso hinterfragen muß⁹⁸ wie einen biblischen Text etwa über die kriegerische Landnahme durch Josua.

96. Zum archäologischen Nachweis des Verzehrs von Schweinefleisch während der Königszeit vgl. *Hübner*, *Schweine*; *Houston*, *Purity*, 135-140. Neuzeitliche Bräuche sind sicherlich nicht ohne weiteres mit den Verhältnissen in biblischer Zeit gleichzusetzen. Trotzdem mahnt die Existenz eines (regelmäßig gut besuchten) Restaurants im heutigen Jerusalem, das auf Schweinefleisch spezialisiert ist, zur Vorsicht: Religiöse Bräuche werden häufig nur von besonders konsequenten Anhängern der jeweiligen Religion befolgt, während andere Menschen, die sich durchaus auch dieser Religion zugehörig fühlen, ein offeneres Verständnis haben können.
97. *Knauf*, *History*, 46f.51. Vgl. übrigens auch schon Callaway als einer der »respondents« einer Sektionsveranstaltung über die Landnahme bei einem Kongress in Jerusalem: »For many years, the primary source for the understanding of the settlement in Canaan of the first Israelites was the Hebrew Bible, but every reconstruction based upon the biblical traditions has foundered on the evidence from archaeological remains. Therefore I do not agree with Prof. Gottwald's designation of the Hebrew Bible as the primary source. The primary source has to be archaeological remains because ultimately every hypothesis based upon the Bible, extra-biblical texts, inscriptions, or historical analogy has to find support in the material remains of the time« (72).
98. Vgl. dazu jetzt zusammenfassend *Noort*, *Seevölker*, 104-112.

Auch sollte man die Möglichkeiten eines Rückgriffes auf rein archäologische Fakten nicht überbewerten. Archäologische Funde können immer nur einen Ausschnitt der historischen Vergangenheit widerspiegeln. Vieles ist durch natürliche Zersetzung längst verloren gegangen. An manchen Orten führt zudem die Wahl der Grabungsareale oder eine besondere Topographie⁹⁹ zu einem unvollständigen Ergebnis. Schließlich muß bei der Heranziehung archäologischer Funde auch immer bedacht werden, daß die Datierung eines Fundstückes oft mit einer erheblichen Unsicherheit belastet ist.

Setzt man einmal eine sachgemäße Grabung und richtige Dokumentation voraus, was leider nicht bei allen Grabungen der Fall ist und oft sehr viel schwerer nachzuprüfen ist als etwa ein literarkritischer Befund bei der Exegese biblischer Texte, ist die absolute Datierung eines Fundgegenstandes eine große Schwierigkeit. Die archäologische Forschung hat zwar in den letzten Jahrzehnten ein sehr differenziertes Raster für die zeitliche Einordnung von Keramik und damit für eine relative Chronologie geschaffen. Die absolute Chronologie hängt aber noch immer an einigen wenigen seidenen Fäden. Besonders gravierend trifft dies für die Eisenzeit I zu. In vielen Ausgrabungsberichten findet man als absolute Datierung für eine Zerstörung oder eine Neugründung das Jahr 1220 v. Chr. Die Datierung einer Zerstörungsschicht auf dieses Jahr beruht auf einer verbreiteten, von Exegeten entwickelten Chronologie, nach der um diese Zeit der Einbruch israelitischer Stämme unter Josua in das Gelobte Land stattfand. Die Exegeten wiederum haben das Jahr 1220 v. Chr. zugrunde gelegt, weil im Jahre 1219 v. Chr. erstmals in der berühmten »Israel-Stele« des Pharaos Merneptah eine Volksgruppe »Israel« erwähnt wird. Diese beliebte Datierung einer Zerstörungsschicht auf das Jahr 1220 v. Chr. wurde also nicht an Hand archäologischer Kriterien gewonnen, sondern war gewissermaßen von der exegetischen Forschung vorgegeben. Allerdings hat gerade die exegetische Forschung der Ansetzung auf diese Zeit in den letzten Jahren durch die wiedererstartete Landnahmeforschung den Boden entzogen. Für den Beginn der Eisenzeit läßt sich aus archäologischen Gründen bislang nur grob der Zeitraum zwischen 1250 und 1150 v. Chr. angeben, wobei auch diese Daten nur Schätzwerte darstellen.¹⁰⁰ Ein gesichertes Ende der Eisenzeit I scheint mir mit der Zahl 1000 v. Chr. wiederum nicht gegeben zu sein. Diese Zahl ist wieder sehr stark am biblischen Bericht orientiert und soll das Einsetzen des vereinigten Königums markieren. Zweifellos entwickelten sich im 10. Jh. die Dörfer zunehmend zu Städten, während andere Dörfer aufgegeben wurden. Auch die palästinische submykenische Keramik, die sich aber schwerpunktmäßig in der Küstenebene findet, findet sich nun nicht mehr. Die früher beliebte These, aus 1Kön 9,15-19 (Bauprogramm Salomos) Anhaltspunkte für eine absolute Datierung zu gewinnen, wurde vor einigen Jahren mit guten Argumenten problematisiert.¹⁰¹ Allenfalls der Feldzug des Pharaos Schoschenq I. mit den damit verbundenen Zerstörungen könnte als Fixpunkt für eine absolu-

99. Dies dürfte für Jerusalem zutreffen, wo bislang ein umfassender Nachweis für eine Besiedlung während der Amarnazeit fehlt; vgl. *Franken/Steiner*, Urusalim, aber auch die alternative Sicht bei *Bieberstein/Bloedhorn*, Jerusalem 1, 57f.; *Na'aman*, Contribution.

100. Vgl. *Finkelstein*, Archaeology, 300f.; *Weippert*, Palästina, 352-355; *Kempinski*, Overlap. Die früheisenzeitliche Chronologie wird seit kurzem wieder mit neuen Argumenten diskutiert; vgl. *Finkelstein*, Date; *ders.*, Stratigraphy; *Ussishkin*, Destruction; *Yannai*, Approach; *Mazar*, Chronology.

101. *Wightman*, Myth; *Holladay*, Slip; *Ussishkin*, Notes; *Finkelstein*, Methods; *Dever*, Myths. Vgl. auch grundsätzlich *Finkelstein*, United Monarchy.

te Chronologie gelten. Betrachtet man jedoch die Grabungsberichte, werden Schoschenq auch Zerstörungen von Orten zugeschrieben, die er selbst in seiner Ortsnamensliste überhaupt nicht erwähnt. Leider fehlt hier noch eine gründliche vergleichende Auswertung der Grabungsbefunde für die postulierten Zerstörungshorizonte. Sie könnte einen guten Fixpunkt für die Palästinaarchäologie in der Frühzeit liefern. Die absolute Chronologie ist somit bei weitem nicht so sicher, wie es die meisten Publikationen vorzugeben scheinen. Wir haben nicht nur in der Exegese einen großen Umbruch, in dessen Gefolge zahlreiche Datierungen neu überprüft werden, sondern ebenso in der Archäologie. Zudem muß auch die geläufige Vorstellung von einem Großreich in davidischer und salomonischer Zeit korrigiert werden. David und Salomo waren keine Könige, die denen der byzantinischen Zeit oder des Mittelalters vergleichbar sind, sondern eher politische Führer eines Reiches, in dem jedoch viele politische Entscheidungen auf der Ortsebene gefällt wurden.¹⁰² Die politische Leistung etwa eines David (an dessen historischer Existenz ich weiterhin festhalte) zeigt sich viel stärker an seinem politischen Geschick als an seiner Bautätigkeit oder der Pracht seiner Regierungstätigkeit.

Selbst wenn man einen Fund auf ein Jahrhundert genau datieren kann, sagt er noch lange nichts über seine Herkunft aus.

Sog. philistäische Keramik an einem bestimmten Ort ist kein Nachweis für die Präsenz von Philistern an diesem Ort, sondern allenfalls ein Nachweis für Handelsbeziehungen mit der Küstenregion, wo derartige Keramik in einigen Töpferwerkstätten hergestellt wurde. Vereinzelt Funde, die für eine bestimmte Gesellschaft atypisch sind, können von einer kleinen Gruppe dort tätiger Händler stammen. Ein Siegel kann von seinem Besitzer als Amulett und damit als Zeichen der eigenen Frömmigkeit getragen werden, es kann sich aber theoretisch auch um ein Beutestück handeln, das der jetzige Besitzer nun als Zeichen seines Sieges trägt.¹⁰³

Damit wird deutlich: Will man einigermaßen zuverlässige archäologische Aussagen machen, bedarf es eines umfassenden Bildes, über das wir jedoch in vielen Fällen noch nicht verfügen. Ohnehin darf nicht vergessen werden, daß viele Interpretationen von Archäologen auf Texte zurückgehen, die ihnen den Sinn eines Gegenstandes erst vermitteln können. Auch für die Datierung der Befunde und damit für die absolute Chronologie ist man allzu häufig auf Texte angewiesen. Die Gefahr eines Zirkelschlusses liegt damit in der Luft.

Biblische, außerbiblische und archäologische Quellen einer bestimmten Periode müssen zunächst jeweils selbständig mit den zur Verfügung stehenden Methoden möglichst umfassend untersucht werden. Keine Quelle ist für sich genommen eine Primär- oder eine Sekundärquelle. Erst durch eine entsprechende, methodisch möglichst gründliche Untersuchung läßt sich die Qualität des untersuchten Gegenstandes bzw. des behandelten Textes erschließen. Die Erhebung des biblischen Befundes für eine bestimmte Periode sollte dabei zumindest vorläufig ebenso einen in sich abgeschlossenen Bereich bilden wie die Untersuchung anderer Quel-

102. Vgl. auch oben S. 32 mit A. 66.

103. Vgl. weiterführend zu diesem Problemkreis zuletzt *Bunimovitz/Yasur-Landau, Pottery*.

len dieser Periode (z.B. das Onomastikon, die Ikonographie, die Plastiken, Kultgeräte, Tempelbauten etc.). Diese (vorläufige) Trennung der unterschiedlich gearteten Quellen ist aus methodischen Gründen notwendig. Viel zu wenig wurde nämlich bisher beachtet, daß unterschiedliche Teilbereiche religionswissenschaftlichen Arbeitens zu unterschiedlichen Ergebnissen führen können, die sich jedoch nicht ausschließen, sondern ergänzen.

Ich möchte dies mit zwei Beispielen verdeutlichen. Untersucht man die theophoren Namen der Ächtungstexte, soweit sie sich auf Palästina beziehen, so findet man dort ausschließlich männliche Gottheiten.¹⁰⁴ Ganz anders jedoch das Ergebnis, wenn man die Untersuchung auf die Götterfigurinen in Tempeln beschränkt. Dort findet man in der Mittelbronzezeit ausschließlich Metallfigurinen von Göttinnen.¹⁰⁵ Offensichtlich unterschied sich in der Mittelbronzezeit das Kultgeschehen im Tempel erheblich von der (privaten) Frömmigkeit, wie sie sich in den Namen ausdrückt. Mein zweites Beispiel führt in die Zeit des 1. Jt.s v. Chr. In jedem Lexikon kann man nachlesen, daß Milkom die höchste Gottheit im ammonitischen Pantheon war. Wer jedoch seine Untersuchung des ammonitischen Pantheons auf die Personennamen der ammonitischen Siegel beschränkt, wird feststellen, daß dort El vornehmlich genannt wird, während Milkom nur auf fünf Siegeln erwähnt wird.¹⁰⁶ Die Beispiele machen deutlich: Wer sich hier auf eine Engführung einläßt und vorschnell, ohne andere Bereiche ebenfalls zu berücksichtigen, eine Gesamtinterpretation bietet, erfaßt den tatsächlichen Zusammenhang nur unzureichend.

Die Einseitigkeiten eines jeden methodischen Zugangs machen es nötig, zu fragen, ob es sich dabei um Glaubensäußerungen aus dem Bereich der persönlichen Frömmigkeit oder aber der Familien-, Sippen-, Orts- oder Nationalreligion handelt. Schließlich sollte auch – soweit rekonstruierbar – das soziale Umfeld und die jeweilige Lebensweise der Menschen, auf deren Quellen wir uns beziehen, mit berücksichtigt werden. Die religiösen Vorstellungen unterschieden sich bei einem Beamten in Jerusalem sicherlich von denen eines Bauern in der Schefela. Für die Frühzeit Israels muß gleichermaßen die Religiosität von Kleinviehnomaden, von im Bergland sesshaft gewordenen Siedlern (mit möglicherweise städtischer Vergangenheit!) und schließlich auch von Stadtbewohnern berücksichtigt werden. Diese Gliederung nach Lebensweisen und den damit verbundenen Glaubensausprägungen geht in gewis-

104. Dreimal findet man den Ersatznamen Ab, zweimal den Ersatznamen 'Am, einmal (im Namen des Herrschers von Pella) den mesopotamischen Himmelsgott Anu, einmal El, viermal Hadad, einmal Horon, einmal den sonst nicht näher bekannten Gott Hq und schließlich einmal den auch aus Ugarit und Ebla bekannten Gott Schahar. Dieses Pantheon Palästinas entspricht weitgehend dem, das sich für Syrien erheben läßt; allerdings sind die Götter Anu, Hq und Schahar nur für Palästina belegt. Die obigen Zahlenangaben stellen übrigens immer Minimalangaben dar; eine Reihe der Orte in den Ächtungstexten ist nicht sicher lokalisiert, z.T. gibt es sowohl Lokalisationsvorschläge für Palästina als auch für Syrien.

105. Selbst wenn man die Untersuchung auf alle Metallfigurinen ausdehnt, so gibt es nur drei Götterfigurinen, aber 39 Göttinnenfigurinen. Ich beziehe mich hierbei auf *Negbi*, Gods. Neuere Funde haben diesen Befund ergänzt, aber nicht verändert.

106. Vgl. *Hübner*, Ammoniter, 252f.256-258; *Jackson*, Names.

ser Weise mit einer regionalen Differenzierung und der Frage nach der Herkunft der einzelnen Bevölkerungsgruppen einher. In diesem Zusammenhang ist auch die Frage zu stellen, ob sich religionsgeschichtlich Verbindungen zwischen den einzelnen Stämmen erheben lassen; dies wiederum wirft die Frage auf, wie und vor allem seit wann der JHWH-Glaube ein einigendes Band in Israel darstellt.

Für eine überzeugende Bearbeitung einer Religionsgeschichte Israels ist jedoch nicht nur eine Auswertung der biblischen Quellen und der vielfältigen archäologischen Funde, Namenslisten etc. von Bedeutung, sondern auch eine entsprechende Kenntnis religiösen Lebens. Religionswissenschaftliche, aber auch religionsethnologische Erkenntnisse müssen hier miteinbezogen werden.¹⁰⁷ In diesem Bereich scheint mir ein besonderer Nachholbedarf zu existieren. Von einem interdisziplinären Gespräch mit den Religionswissenschaftlern, die z.T. ja auch an theologischen Fakultäten verankert sind, erwarte ich mir für die Zukunft neue Einblicke.¹⁰⁸

Die erzielten Einzelergebnisse, aber auch die Gesamtschau, die sich aus der Summe der Einzeluntersuchungen ergibt, lassen sich dann diachron vergleichen. So kann man die Entwicklung über die Jahrhunderte hinweg mit allen ihren Verschiebungen herausarbeiten und Brüche in der religiösen Entwicklung erkennen. Hier ist dann jeweils auch nach dem Einfluß anderer Religionen (insbesondere der mesopotamischen, aramäischen und ägyptischen, später auch der achämenidischen und hellenistischen) auf die Religion Israels zu fragen.

Wer Religionsgeschichte treibt, arbeitet somit an einem Puzzle. Jeder Zugangsweg erhellt eine neue, umfassendere Sicht. Viele Puzzleteile sind jedoch auf immer verloren. Je vollständiger aber das Puzzle wird, desto mehr erhält man ein einigermaßen adäquates Verständnis der Religion Israels. Es wird jedoch immer ein vorläufiges, unvollständiges Bild bleiben.

Bibliographie

Ackerman, S., Under Every Green Tree. Popular Religion in Sixth-Century Judah, Atlanta/Georgia 1992.

Albertz, R., Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon (CThM A/9), Stuttgart 1978.

107. Ertragreich scheint mir vor allem ein methodisch abgesicherter Vergleich mit der Religion von Beduinen und Halbnomaden der Moderne zu sein. Da heutzutage bereits viele noch um die Jahrhundertwende gelebte Praktiken aufgegeben worden sein dürften, ist vor allem eine Auswertung älterer Aufzeichnungen (z.B. von A. Musil oder die vielfältigen Aufsätze von T. Canaan) vielversprechend; vgl. aber auch *Wellhausen*, Reste; *Henninger*, Arabia Sacra u.a. Stärker methodisch reflektiert werden müssen Vergleiche mit regional entfernteren Gebieten und damit auch mit völlig unterschiedlichen kulturellen Prägungen; vgl. dazu z.B. *Evans-Pritchard*, Vätergötter; *Lienhardt*, Clan-Gottheiten.

108. Vgl. dazu jetzt die Anregungen bei *Sundermeier*, Religionswissenschaft, bes. 200-206.

- Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 1: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit (ATD/E 8/1), Göttingen 1992.
 - A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. Volume I: From the Beginnings to the End of the Monarchy, Louisville 1994.
 - Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments! Plädoyer für eine forschungsgeschichtliche Umorientierung, JBTh 10 (1995), 3-24.
 - Wieviel Pluralismus kann sich eine Religion leisten? Zum religionsinternen Pluralismus im alten Israel, in: *Mehlhausen, J.* (Hg.), Pluralismus und Identität, Gütersloh 1995, 193-213.
 - Hat die Theologie des Alten Testaments doch noch eine Chance? Abschließende Stellungnahme in Leuven, JBTh 10 (1995), 177-187.
- Albright, W.F.*, Archaeology and Religion of Israel. The Ayer Lectures of the Colgate-Rochester Divinity School 1941, Baltimore 1941.
- Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen, München/Basel 1956.
 - Yahweh and the Gods of Canaan, London/Garden City 1968.
- Alt, A.*, Der Gott der Väter, in: *ders.*, KS I, München 1968, 1-78.
- Amiet, P.*, Cylindres-sceaux conservés à Jérusalem, RB 62 (1955), 407-413.
- Anbar, M./Na'aman, N.*, An Account Tablet of Sheep from Ancient Hebron, TA 13/14 (1986/87), 3-12.
- Anderson, G.W.*, The History and Religion of Israel, Oxford 1966.
- Astour, M.C.*, Yahweh in Egyptian Topographic Lists, in: *Görg, M./Pusch, E.* (Hg.), Festschrift Elmar Edel 12. März 1979 (ÄAT 1), Bamberg 1979, 17-33.
- Balz-Cochois, H.*, Gomer: Der Höhenkult Israels im Selbstverständnis der Volksfrömmigkeit. Untersuchungen zu Hosea 4,1-5,7 (EHS.T 191), Frankfurt u.a. 1982.
- Bartelmus, R.*, Heroentum in Israel und seiner Umwelt. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Gen. 6,1-4 und verwandten Texten im Alten Testament und der altorientalischen Literatur (AThANT 65), Zürich 1979.
- Barton, J.*, Alttestamentliche Theologie nach Albertz?, JBTh 10 (1995), 25-34.
- Ben-Tor, A.*, The Hazor Tablet: Foreword, IEJ 42 (1992), 17-20.
- /*Portugali, Y.* u.a., Tell Qiri. A Village in the Jezreel Valley. Report of the Archaeological Excavations 1975-1977. Archaeological Investigations in the Valley of Jezreel. The Yoqne'am Regional Project (Qedem 24), Jerusalem 1987.
- Bertholet, A.*, Biblische Theologie des Alten Testaments. Zweiter Band. Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi, Tübingen 1911.
- Der Beitrag des Alten Testaments zur allgemeinen Religionsgeschichte, Tübingen 1923.
 - Die Religion des Alten Testaments (RGL 17), Tübingen 1932.
 - /*Lehmann, E.* (Hg.), Lehrbuch der Religionsgeschichte, Tübingen 1925.
- Beyerlin, W.* (Hg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament (ATD/E 1), Göttingen 1975.
- Bieberstein, K./Bloedhorn, H.*, Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft. Band 1 (BTAVO B 100/1), Wiesbaden 1994.
- Biggs, I.D.G./Dijkstra, M.*, Corpus of Proto-Sinaitic Inscriptions (CPSI), (in Vorbereitung).
- Biran, A.*, The Evidence of Metal Industry at Dan, EI 20 (1989), 120-134.
- Blome, F.*, Die Opfermaterie in Babylonien und Israel. 1. Teil (SSAOI 4), Rom 1934.
- Brandl, B.*, Two Scarabs and a Trapezoidal Seal from Mount Ebal, TA 13-14 (1986/87), 166-172.
- Brunner, H.*, Das hörende Herz. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens, hg. von *Röllig, W.* (OBO 80), Fribourg/Göttingen 1988.
- Budde, K.*, Religion of Israel to the Exile, New York 1899.
- Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung, Gießen 1900.
 - Die Altisraelitische Religion, Gießen 1912.

- Bunimovitz, Sh./Yasur-Landau, A.*, Philistine and Israelite Pottery: A Comparative Approach to the Question of Pots and People, TA 23 (1996), 88-101.
- Callaway, J.*, Respondent, in: *Amitai, J.* (Hg.), *Biblical Archaeology Today*. Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology. Jerusalem, April 1984. Jerusalem 1985, 72-78.
- Charlesworth, J.H.*, *Archaeological Research and Biblical Theology*, in: *Schäfer, P.* (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion*. FS M. Hengel. Band I: Judentum, Tübingen 1996, 3-33.
- Cogan, M.*, *Imperialism and Religion. Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.*, Missoula 1974.
- Cook, St.A.*, *The Religion of Ancient Palestine in the Light of Archaeology* (SchL 1925), London 1930.
- Cornelius, I.*, *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al*. Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500-1000 BCE), (OBO 140), Fribourg/Göttingen 1994.
- Cross, F.M.*, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge 1973.
- Crüsemann, F.*, *Religionsgeschichte oder Theologie? Elementare Überlegungen zu einer falschen Alternative*, JBTh 10 (1995), 69-77.
- Dalley, St.*, *Yahweh in Hamath in the 8th Century BC: Cuneiform Material and Historical Deductions*, VT 40 (1990), 21-32.
- Dearman, J.A.*, *Religion and Culture in Ancient Israel*, Peabody 1992.
- Dever, W.G.*, *Of Myths and Methods*, BASOR 277/78 (1990), 121-130.
- *What Remains of the House That Albright Built?*, BA 56 (1993), 25-35.
 - *Biblical Archaeology: Death and Rebirth*, in: *Biran, A./Aviram, J.* (Hg.), *Biblical Archaeology Today*, 1990. Proceedings of the Second International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, June-July 1990, Jerusalem 1993, 706-722.
 - *»Will the Real Israel Please Stand Up?«* Part II: *Archaeology and the Religions of Ancient Israel*, BASOR 298 (1995), 37-58.
 - *Archaeology and the Religions of Israel*, BASOR 301 (1996), 83-90.
- Dietrich, M.* u.a., *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places* (KTU: second, enlarged edition), (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens 8), Münster 1995.
- Dietrich, W./Klopfenstein, M.A.* (Hg.), *Ein Gott allein? Jahwe-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (OBO 139), Fribourg/Göttingen 1994.
- Dijkstra, M.*, *Semitic Worship at Serabit el-Khadim (Sinai)*, ZAH 10 (1997), 89-97.
- Donner, H./Röllig, W.*, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*. Band I-III, Wiesbaden 1962 = *1979/β1973/β1976.
- Ebach, J.*, *Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos*. Ein Beitrag zur Überlieferung der biblischen Urgeschichte im Rahmen des altorientalischen und antiken Schöpfungsglaubens (BWANT 108), Stuttgart u.a. 1979.
- Edelman, D.V.*, *The Triumph of Elohim. From Yahwism to Judaism*, Kampen 1995.
- Eichrodt, W.*, *Hat die alttestamentliche Theologie noch selbständige Bedeutung innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft?*, ZAW 47 (1929), 83-91.
- *Theologie des Alten Testaments*. Teil 1: *Gott und Volk*, Leipzig 1933.
 - *Religionsgeschichte Israels* (HistMun 2), Bern 1953, 377-448 = *ders.*: *Religionsgeschichte Israels* (DTb 394D), Bern 1969.
- Eissfeldt, O.*, *Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte und alttestamentliche Theologie*, ZAW 44 (1926), 1-12 = *ders.*, *Kleine Schriften I*, Tübingen 1962, 105-114.
- *Kanaanäisch-ugaritische Religion*, in: *Spuler, B.* (Hg.), *Religionsgeschichte des Alten Orients* (HO VIII/1/1), Leiden/Köln 1964, 76-91.

- Kleine Schriften I-VI, Tübingen 1962-1979.
- Ellermeier, F.*, Prophetie in Mari und Israel (ThOrAr 1), Herzberg 1968.
- Engelken, K.*, BA'ALŠAMEM. Eine Auseinandersetzung mit der Monographie von H. Niehr, ZAW 108 (1996), 233-248.391-407
- Evans-Pritchard, E.E.*, Die Vätergötter der Nuer-Religion, in: *Sigrist, Chr./Neu, R.* (Hg.), Ethnologische Texte zum Alten Testament. Band 1. Vor- und Frühgeschichte Israels, Neukirchen-Vluyn 1989, 173-177.
- Finkelstein, I.*, The Archaeology of the Israelite Settlement, Jerusalem 1988.
- On Archaeological Methods and Historical Considerations: Iron II Gezer and Samaria, BASOR 277/78 (1990), 109-119.
- The Date of the Settlement of the Philistines in Canaan, TA 22 (1995), 213-239.
- The Stratigraphy and Chronology of Megiddo and Beth-shan in the 12th-11th Centuries B.C.E., TA 23 (1996), 170-184.
- The Archaeology of the United Monarchy: An Alternative View, Levant 28 (1996), 177-187.
- (Hg.), Shiloh. The Archaeology of a Biblical Site (Monograph Series of the Institute of Archaeology Tel Aviv University 10), Tel Aviv 1993.
- Fohrer, G.*, Geschichte der israelitischen Religion, Berlin 1969.
- Franken, H.J./Steiner, M.L.*, Urusalim and Jebus, ZAW 104 (1992), 110f.
- Freedman, D.N./O'Connor, P.*, Art. YHWH, ThWAT III, 533-554.
- Frevel, Chr.*, Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion (BBB 94/1.2), Weinheim 1995.
- Fritz, V.*, Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr. (Biblische Enzyklopädie 2), Stuttgart u.a. 1996.
- Gal, Z.*, Lower Galilee During the Iron Age (ASOR Diss. Series 8), Winona Lake 1992.
- Galling, K.*, Beschriftete Bildsiegel des 1. Jahrtausends v. Chr. vornehmlich aus Syrien und Palästina, ZDPV 64 (1941), 121-201.
- (Hg.), Biblisches Reallexikon (BRL²), Tübingen 1977.
- Gerstenberger, E.S.*, Andere Götter – andere Sitten, in: *Kottsieper* u.a. (Hg.), FS O. Kaiser, Göttingen 1994, 127-141.
- Gese, H.*, Die Religionen Altsyriens, in: *ders./Höfner, M./Rudolph, K.*, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer (RM 10,2), Stuttgart u.a. 1970, 1-232.
- Giesebrecht, F.*, Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte, Leipzig ²1908.
- Giveon, R.*, An Egyptian Scarab of the 20th Dynasty, in: *Finkelstein, I.*, 'Izbet Šarṭah. An Early Iron Age Site near Rosh Ha'ayin, Israel (BAR S299), Oxford 1986, 104f.
- Glock, A.E.*, Texts and Archaeology at Tell Ta'annek, Berytus 31 (1983), 57-66.
- A New Ta'annek Tablet, BASOR 204 (1971), 17-30.
- Görg, M.*, Gott-König-Reden in Israel und Ägypten (BWANT 105), Stuttgart u.a. 1975.
- Jahwe – ein Toponym ?, in: *ders.*, Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels. Dokumente – Materialien – Notizen (ÄAT 2), Wiesbaden 1989, 180-187.
- Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte (SBA 14), Stuttgart 1992.
- Greßmann, H.*, Die Ausgrabungen in Palästina und das A.T. (RV III/10), Tübingen 1908.
- Die Aufgaben der alttestamentlichen Forschung, ZAW 42 (1924), 1-33.
- (Hg.), Altorientalische Texte zum Alten Testament, Berlin/Leipzig ²1926 (¹1909).
- (Hg.), Altorientalische Bilder zum Alten Testament, Berlin/Leipzig ²1927 (¹1909).
- Groß, W.*, YHWH und die Religionen der Nicht-Israeliten, ThQ 169 (1989), 34-44.
- Gunneweg, A.H.J.*, Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht, Stuttgart 1993.

- Gustavs, A., Die Personennamen in den Tontafeln von Tell Ta'annek, ZDPV 50 (1927), 1-18; 51 (1928), 169-218.
- Haider, P.W./Hutter, M./Kreuzer, S. (Hg.), Religionsgeschichte Syriens. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart, Stuttgart u.a. 1996.
- Hallo, W.W., Albright and the Gods of Mesopotamia, BA 56 (1993), 18-24.
- /Tadmor, H., A Lawsuit from Hazor, IEJ 27 (1977), 1-11.
- Handy, L.K., Among the Host of Heaven. The Syro-Palestinian Pantheon as Bureaucracy, Winona Lake 1994.
- Hanson, P.D., War das Alte Israel einmalig?, JBTh 7 (1992), 3-20.
- Helck, W., Betrachtungen zur großen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten (RKAM 2), München/Wien 1971.
- Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. (ÄA 5), Wiesbaden 1971.
- Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägäis bis ins 7. Jahrhundert v. Chr. (EdF 120), Darmstadt 1979.
- Hempel, J., Die alttestamentliche Religion, in: Spuler, B. (Hg.), Religionsgeschichte des Alten Orients (HO VIII/1/1), Leiden/Köln 1964, 122-146.
- Henninger, J., Arabia Sacra. Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete (OBO 40), Fribourg/Göttingen 1981.
- Herrmann, Chr., Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament (OBO 138), Fribourg/Göttingen 1994.
- Hess, R.S., The Divine Name Yahweh in Late Bronze Age Sources?, UF 23 (1991), 181-188.
- Amarna Personal Names (ASOR Dissertation Series 9), Winona Lake 1993.
- Hillers, D.R., Analyzing the Abominable: Our Understanding of Canaanite Religion, JQR 74 (1983/84), 253-269.
- Hillmann, R., Wasser und Berg. Kosmische Verbindungslinien zwischen dem kanaanäischen Wettergott und Jahwe, Diss.masch. Halle 1965.
- Hölscher, G., Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, Gießen 1922.
- Hoheisel, K., Religionsgeographie und Religionsgeschichte, in: Zinser, H. (Hg.), Religionswissenschaft. Eine Einführung, Berlin 1988, 114-130.
- Holladay, J.S., Red Slip, Burnish, and the Solomonic Gateway at Gezer, BASOR 277/278 (1990), 23-70.
- Hooke, S.H., Myth and Ritual, Oxford 1933.
- Horowitz, W., The Cuneiform Tablets at Tel Hazor 1996, IEJ 46 (1996), 268f.
- An Inscribed Clay Cylinder from Amarna Age Beth-Shean, IEJ 46 (1996), 208-217.
- The Amarna Age Inscribed Clay Cylinder from Beth-Shean, BA 60 (1997), 97-100.
- /Shaffer, A., An Administrative Tablet from Hazor: A Preliminary Edition, IEJ 42 (1992), 21-33.
- Houston, W., Purity and Monotheism. Clean and Unclean Animals in Biblical Law (JSOT.SS 140), Sheffield 1993.
- Hrozny, F., Keilschrifttexte aus Ta'annek, in: Sellin, E., Tell Ta'annek I. Bericht über eine ... Ausgrabung in Palästina (DAWW.PH L/IV), Wien 1904, 113-122.
- Die neugefundenen Keilschrifttexte von Ta'annek, in: Sellin, E., Eine Nachlese auf dem Tell Ta'annek in Palästina (DAWW.PH LII/III), Wien 1905, 36-41.
- Hübner, U., Schweine, Schweineknöchen und ein Speiseverbot im alten Israel, VT 39 (1989), 225-236.
- Die Ammoniter. Untersuchungen zur Geschichte, Kultur und Religion eines transjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend v. Chr. (ADPV 16), Wiesbaden 1992.
- Ibrahim, M.M., Siegel und Siegelabdrücke aus Saḥāb, ZDPV 99 (1983), 43-53.

- Jackson, K.P.*, Ammonite Personal Names in the Context of the West Semitic Onomasticon, in: *Meyers, C.L./O'Connor, M.* (Hg.), *The Word of the Lord Shall Go Forth*. FS D.N. Freedman, Winona Lake 1983, 507-521.
- Jaeger, B.*, *Essai de Classification et Datation des Scarabées Menkhéperre* (OBO Series Archaeologica 2), Fribourg/Göttingen 1982.
- Jamieson-Drake, D.W.*, *Scribes and Schools in Monarchic Judah. A Socio-Archeological Approach* (SWBAS 9/JSOT.SS 109), Sheffield 1991.
- Janowski, B.*, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament* (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn 1982.
- *Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes »am Morgen« im Alten Orient und im Alten Testament. Band I: Alter Orient* (WMANT 59), Neukirchen-Vluyn 1989.
 - *JHWH und der Sonnengott. Aspekte der Solarisierung JHWHs in vorexilischer Zeit*, in: *Mehlhausen, J.* (Hg.), *Pluralismus und Identität*, Gütersloh 1995, 214-241.
 - u.a. (Hg.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament. Internationales Symposion Hamburg 17.-21. März 1990* (OBO 129), Fribourg/Göttingen 1993.
- Jaroš, K.*, *Die Stellung des Elohisten zur kanaänischen Religion* (OBO 4), Fribourg/Göttingen 1974. ²1982.
- Jeppesen, K.*, *The Study of the Israelite Religion. Where Do We Stand and Where Should We Go?*, SJOT 3 (1989), 140-145.
- Jeremias, A.*, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Leipzig ³1916. ⁴1930.
- Jeremias, J.*, *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaänischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen* (FRLANT 141), Göttingen 1987.
- Jirku, A.*, *Materialien zur Volksreligion Israels*, Leipzig 1914.
- *Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament*, Leipzig/Erlangen 1923.
 - *Das Alte Testament im Rahmen der altorientalischen Kulturen*, Leipzig 1926.
 - *Der Mythos der Kanaanäer*, Bonn 1966.
 - *Von Jerusalem nach Ugarit. Gesammelte Schriften*, Graz 1966.
- Kaiser, O.*, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel* (BZAW 78), Berlin 1959.
- *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT 1: Grundlegung* (UTB 1747), Göttingen 1993.
 - (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Gütersloh 1982-1997.
- Kalimi, I.*, *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments? Das jüdische Interesse an der Biblischen Theologie*, JBTH 10 (1995), 45-68.
- Kapelrud, A.S.*, *Baal in the Ras Shamra Texts*, Copenhagen 1952.
- *The Ras Shamra Discoveries and the Old Testament*, Oxford 1965.
 - *The Violent Goddess. Anat in the Ras Shamra Texts*, Oslo 1969.
- Keel, O.*, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn/Zürich 1972. Göttingen ⁵1996.
- *Früheisenzeitliche Glyptik in Palästina/Israel*, in: *Keel/Shuval/Uehlinger*, Studien III, 331-421.
 - *Das Recht der Bilder gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder* (OBO 122), Fribourg/Göttingen 1992.
 - *Frühe Jerusalemer Kulttraditionen und ihre Träger und Trägerinnen*, in: *Hahn, F.* u.a. (Hg.), *Zion. Ort der Begegnung* (BBB 90), Bodenheim 1993, 439-502.
 - *Früheisenzeitliche Siegelamulette. Der Hortfund von Megiddo*, in: *ders.*, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Band IV* (OBO 135), Fribourg/Göttingen 1994, 1-52.
 - */Shuval, M./Uehlinger, Chr.*, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Band III. Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop* (OBO 100), Fribourg/Göttingen 1990.

- /Uehlinger, Chr., Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg 1992 = ³1995 (zitiert als GGG).
- Keel-Leu, H., Die Herkunft der Konoide in Palästina/Israel, in: Keel/Shuval/Uehlinger, Studien III, 378-396.
- Kellermann, D., Die Priesterschrift von Num 1,1 – 10,10 literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht (BZAW 120), Berlin 1970.
- Kempinski, A., The Overlap of Cultures at the End of the Late Bronze Age and the Beginning of the Iron Age, EI 18 (1985), 399-407 (hebr.). 79* (engl. summary).
- Kenyon, K., Excavations at Jericho, II. The Tombs Excavated in 1955-8, London 1965.
- Kinet, D., Ba'al und Jahwe. Ein Beitrag zur Theologie des Hoseabuches (EHS XXIII/87), Frankfurt/Bern 1977.
- Kippenberg, H.G., Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft. Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen 1988 (stw 917), Frankfurt/Main 1991.
- Kittel, R., Die babylonischen Ausgrabungen und die biblische Urgeschichte, Leipzig 1903.
- Studien zur hebräischen Archäologie und Religionsgeschichte (BWAT 1), Leipzig 1908.
- Die Religion des Volkes Israel, Leipzig 1921. ²1929.
- Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament (BWAT 32), Stuttgart 1924.
- Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft, ZAW 39 (1921), 84-99.
- Kletter, R., The Judean Pillar-Figurines and the Archaeology of Asherah (BAR S 636), Oxford 1996.
- Knauf, E.A., Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordanabiens im 1. Jahrtausend v. Chr. (ADPV), Wiesbaden 1985.
- Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordanabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr. (ADPV), Wiesbaden 1988.
- From History to Interpretation, in: Edelman, D.V. (Hg.), The Fabric of History. Text, Artifact and Israel's Past (JSOT SS 127), Sheffield 1991, 26-64.
- Koch, K., Studien zur alttestamentlichen und altorientalischen Religionsgeschichte, Göttingen 1988.
- Geschichte der ägyptischen Religion. Von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis, Stuttgart u.a. 1993.
- Köckert, M., Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben (FRLANT 142), Göttingen 1988.
- Köhler, L., Theologie des Alten Testaments, Tübingen 1935.
- König, E., Geschichte der Alttestamentlichen Religion, Gütersloh 1912. ²1915.
- Kottsieper, I. u.a. (Hg.), »Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?«. Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels. FS O. Kaiser, Göttingen 1994.
- Krebernik, M., Art. Ebla, NBL I, 456-464.
- Kruger, H.A.J., A Cursory Review of Some Viewpoints on the Relationship: Yahweh and the Gods, OT Essays 8 (1995), 241-261.
- Kunath, S., Ein Skarabäus von Qarn Ḥaṭṭin, BN 32 (1986), 22-24.
- Lanczkowski, G., Einführung in die Religionswissenschaft (EdF), Darmstadt ²1991.
- Langer, B., Gott als »Licht« in Israel und Mesopotamien (ÖBS 7), Klosterneuburg 1989.
- Lemche, N.P., Warum die Theologie des Alten Testaments einen Irrweg darstellt, JBTh 10 (1995), 79-92.
- Lienhardt, G., Clan-Gottheiten bei den Dinka, in: Sgrist, Chr./Neu, R. (Hg.), Ethnologische Texte zum Alten Testament. Band 1. Vor- und Frühgeschichte Israels, Neukirchen-Vluyn 1989, 178-190.

- Lipirski, E.*, An Israelite King of Hamat?, VT 21 (1971), 371-373.
- Löhr, M.*, Alttestamentliche Religionsgeschichte (SG 292), Berlin 1906. ³1930.
- Lohfink, N.*, Fächerpoker und Theologie. Herausgeber-Nachgedanken zu der Diskussion, JBTh 10 (1995), 207-230.
- Long, B.O.*, Mythic Trope in the Autobiography of William Foxwell Albright, BA 56 (1993), 36-45.
- Loretz, O.*, Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament, Darmstadt 1990.
- Des Gottes Einzigkeit. Ein altorientalisches Argumentationsmodell zum »Schma Jisrael«, Darmstadt 1997.
- Maag, V.*, Kultur, Kulturkontakt und Religion. Gesammelte Studien zur allgemeinen und alttestamentlichen Religionsgeschichte, Göttingen/Zürich 1980.
- Marti, K.*, Geschichte der israelitischen Religion, Straßburg 1897. ³1907.
- Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des Vorderen Orients, Tübingen 1906.
- Marx, P.*, Are there Pastoral Nomads in the Middle East?, in: *Bar-Yosef, O./Khazanov, A.* (Hg.), Pastoralism in the Levant. Archaeological Materials in Anthropological Perspectives (Monographs in World Archaeology 10), Madison 1992, 255-260.
- Mazar, A.*, Iron Age Chronology: A Reply to I. Finkelstein, Levant 29 (1997), 157-167.
- McKay, J.W.*, Religion in Judah under the Assyrians 732-609 BC (SBT 26), London 1973.
- Mettinger, T.N.D.*, In Search of God. The Meaning and Message of the Everlasting Names, Philadelphia 1988.
- No Graven Image? Israelite Aniconism in its Ancient Near Eastern Context (CB.OT 42), Stockholm 1995.
- Metzger, M.*, Königsthron und Gottesthron. Thronformen und Throndarstellungen in Ägypten und im Vorderen Orient im dritten und zweiten Jahrtausend vor Christus und deren Bedeutung für das Verständnis von Aussagen über den Thron im Alten Testament (AOAT 15/1.2), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1985.
- Himmliche und irdische Wohnstatt Jahwes, UF 2 (1970), 139-158.
- Miller, P.D.*, Israelite Religion, in: *Knight, D.A./Tucker, G.M.* (Hg.), The Hebrew Bible and its Modern Interpreters, Philadelphia/Chico 1985, 201-237.
- u.a. (Hg.), Ancient Israelite Religion. FS F.M. Cross, Philadelphia 1987.
- de Moor, J.C.*, The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism (BETHL XCI), Leuven 1990.
- Mowinkel, S.*, Religion und Kultus, Göttingen 1953.
- Müller, H.-P.*, Gab es in Ebla einen Gottesnamen Ja?, ZA 70 (1980), 70-92.
- Mythos – Kerygma – Wahrheit. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament in seiner Umwelt (BZAW 200), Berlin/New York 1991.
 - Gilgamesch-Epos und Altes Testament, in: *Daniels, D.R.* u.a. (Hg.), Ernten, was man sät. FS K. Koch, Neukirchen-Vluyn 1991, 75-99.
 - Alttestamentliche Theologie und Religionswissenschaft, in: *Kottsieper* u.a. (Hg.), FS O. Kaiser, 20-31.
 - Fundamentalfragen jenseits der Alternative von Theologie und Religionsgeschichte, JBTh 10 (1995), 93-110.
 - Theologie und Religionsgeschichte im Blick auf die Grenzen historisch-kritischen Textumgangs, ZThK 94 (1997), 217-335.
 - (Hg.), Bibel und Alter Orient. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament von Wolfram von Soden (BZAW 162), Berlin/New York 1985.
- Na'aman, N.*, The Contribution of the Amarna Letters to the Debate on Jerusalem's Political Position in the Tenth Century B.C.E., BASOR 304 (1996), 17-27.

- Negbi, O.*, Canaanite Gods in Metal. An Archaeological Study of Ancient Syro-Palestinian Figurines, Tel Aviv 1976.
- Nicholson, E.W.*, Israelite Religion in the Pre-Exilic Period. A Debate Renewed, in: *Martin, J.D./Davies, Ph.R.* (Hg.), A Word in Season. FS W. McKane (JSOT.SS 42), Sheffield 1986, 3-34.
- Niehr, H.*, Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr. (BZAW 190), Berlin/New York 1990.
- Die Reform des Joschija. Methodische, historische und religionsgeschichtliche Aspekte, in: *Groß, W.* (Hg.), Jeremia und die »deuteronomistische Bewegung« (BBB 98), Weinheim 1995, 33-55.
- Niemann, H.M.*, Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel (FAT 6), Tübingen 1993.
- Noort, E.*, Untersuchungen zum Gottesbescheid in Mari. Die »Mariprophetie« in der alttestamentlichen Forschung (AOAT 202), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1977.
- Die Seevölker in Palästina (Palaestina antiqua 8), Kampen 1994.
- von Nordheim, E.*, Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients. Religionsgeschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2Sam 7, 1Kön 19 und Psalm 104 (OBO 115), Fribourg/Göttingen 1992.
- Noth, M.*, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung (BWANT III/10), Stuttgart 1928.
- von Orelli, C.*, Allgemeine Religionsgeschichte, Bonn 1899, ²1911. ³1913.
- Die Eigenart der biblischen Religion, Berlin 1906.
- Otto, E.*, Der Stand der Alttestamentlichen Wissenschaft und ihre zukünftige Gestalt im Rahmen der theologischen Disziplinen, in: *ders./Uhlig, S.*, Bibel und Christentum im Orient (Orientalia Biblica et Christiana 1), Glückstadt 1991, 9-28.
- Ottosson, M.*, Temples and Cult Places in Palestine (AUU Boreas. Uppsala Studies in the Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilisations 121), Uppsala 1980.
- Ideology, History and Archaeology in the Old Testament, SJOT 8 (1994), 206-223.
- Otzen, B.*, Judaism in Antiquity. Political Development and Religious Currents from Alexander to Hadrian, Sheffield 1990.
- u.a., Myth in the Old Testament, London 1980.
- Parker, B.*, Cylinder Seals from Palestine, Iraq 11 (1949), 1-125.
- Parrot, A.*, Sintflut und Arche Noahs. Ninive und das alte Testament. Der Turm von Babel (BiAr 1), Zürich 1955.
- Pettinato, G.*, Ebla and the Bible, BA 43 (1980), 203-216.
- Pope, M.H./Röllig, W.*, Syrien. Die Mythologie der Ugariter und Phönizier, in: *Haussig, H.W.* (Hg.), Götter und Mythen im Vorderen Orient, Stuttgart 1965, 217-312.
- Posener, G.*, Princes et Pays d'Asie et de Nubie. Textes hieratiques sur les figurines d'envoutement du moyen empire, Brüssel 1940.
- Les textes d'envoutement de Mirgissa, Syria 43 (1966), 277-287.
- Pritchard, J.B.*, Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses Known through Literature (AOS 24), New Haven 1943.
- von Rad, G.*, Theologie des Alten Testaments. Band 1. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München ⁷1978.
- Rendtorff, R.*, Die Entstehung der israelitischen Religion als religionsgeschichtliches und theologisches Problem, in: *ders.*, Gesammelte Studien zum Alten Testament, München 1975, 119-136.
- Alttestamentliche Theologie und israelitisch-jüdische Religionsgeschichte, in: ebd., 137-151.
 - El, Ba'al und Jahwe. Erwägungen zum Verhältnis von kanaanäischer und israelitischer Religion, in: ebd., 172-187.

- Die Hermeneutik einer kanonischen Theologie des Alten Testaments, *JBTh* 10 (1995), 35-44.
- Ringgren, H.*, *Israelitische Religion* (RM 26), Stuttgart 1963. ²1982.
- Die Religionen des Alten Orients (ATD/E), Göttingen 1979.
- Rose, M.*, *Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit* (BWANT 106), Stuttgart u.a. 1975.
- Rosen, B.*, *Subsistence Economy of Stratum II*, in: *Finkelstein, I.*, *‘Izbet Šarṭah. An Early Iron Age Site near Rosh Ha‘ayin, Israel* (BAR S 299), Oxford 1986, 156-185.
- Rowley, H.H.*, *From Joseph to Joshua. Biblical Traditions in the Light of Archaeology* (SchL 1948), London 1950.
- Sass, B.*, *The Genesis of the Alphabet and its Development in the Second Millennium B.C.* (ÄAT 13), Wiesbaden 1988.
- Sasson, J.M.*, *Albright as an Orientalist*, *BA* 56 (1993), 3-7.
- Schlisske, W.*, *Gottessöhne und Gottessohn im Alten Testament* (BWANT 97), Stuttgart u.a. 1973.
- Schmid, H.H.*, *Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie*, in: *ders.*, *Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie*, Zürich 1974, 145-164.
- Schmidt, W.H.*, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes* (BZAW 80), Berlin 1961. ²1966.
- *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt. Zur Geschichte des alttestamentlichen Gottesverständnisses*, Neukirchen-Vluyn 1968.
- *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, Neukirchen-Vluyn ²1974. ⁴1982.
- *Alttestamentlicher Glaube*, Neukirchen-Vluyn ⁸1996.
- *Alttestamentliche Religionsgeschichte*, *VuF* 14 (1969), 1-11.
- »Theologie des Alten Testaments« vor und nach Gerhard von Rad, *VuF* 17/1 (1972), 1-25 = *ders.*, *Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens. Band 2: Psalmen und Weisheit, Theologische Anthropologie und Jeremia, Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1995, 155-179 (danach zitiert).
- Schmitt, A.*, *Prophetischer Gottesbescheid in Mari und Israel* (BWANT 114), Stuttgart u.a. 1982.
- Schmitt, H.-Chr.*, *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?*, in: *Vieweger, D./Waschke, H.-J.* (Hg.), *Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments*. FS S. Wagner, Neukirchen-Vluyn 1995, 45-64.
- Schroer, S.*, *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament* (OBO 74), Fribourg/Göttingen 1987.
- *Die Zweiggöttin in Palästina/Israel. Von der Mittelbronze II B-Zeit bis zu Jesus Sirach*, in: *Küchler, M./Uehlinger, Chr.*, *Jerusalem. Texte – Bilder – Steine*. FS H. + O. Keel-Leu (NTOA 6), Fribourg/Göttingen 1987, 201-225.
- Seeden, H.*, *The Standing Armed Figurines in the Levant* (Prähistorische Bronzefunde I/1), München 1980.
- Sellin, E.*, *Beiträge zur israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte I + II*, Leipzig 1896/97.
- *Tell Ta‘annek I. Bericht über eine ... Ausgrabung in Palästina* (DAWW.PH L/IV), Wien 1904.
- *Die alttestamentliche Religion im Rahmen der anderen altorientalischen*, Leipzig 1907.
- *Der Ertrag der Ausgrabungen auf den Trümmerfeldern des alten Orients, insbesondere Palästinas, für die Erkenntnis der Entwicklung der Religion Israels*, *NKZ* 16 (1905), 102-136.
- *Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage. 1. Teil. Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, Leipzig 1933.
- *Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage. 2. Teil. Theologie des Alten Testaments*, Leipzig 1933.
- Sethe, K.*, *Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefäßen des Mittleren Reiches* (APAW.PH 1926/5), Berlin 1926.

- Silberman, N.A.*, Visions of the Future: Albright in Jerusalem, BA 56 (1993), 8-16.
- Smend, R.*, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, Freiburg/Leipzig 1893. ²1899.
- Smith, M.S.*, The Early History of God, San Francisco 1990.
- Smith, W.R.*, Die Religion der Semiten, Leipzig/Tübingen 1899.
- Spieckermann, H.*, Juda unter Assur in der Sargonidenzeit (FRLANT 129), Göttingen 1982.
- Stade, B.*, Biblische Theologie des Alten Testaments. 1. Band. Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums, Tübingen 1905.
- Stähli, H.-P.*, Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments (OBO 66), Fribourg/Göttingen 1985.
- Stamm, J.J.*, Beiträge zur hebräischen und altorientalischen Namenkunde (OBO 30), Fribourg/Göttingen 1980.
- Steuernagel, C.*, Alttestamentliche Theologie und alttestamentliche Religionsgeschichte, in: *Budde, K.* (Hg.), Vom Alten Testament. FS K. Marti (BZAW 41), Gießen 1925, 266-273.
- Stolz, F.*, Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem. Studien zur altorientalischen, vor- und frühisraelitischen Religion (BZAW 118), Berlin 1970.
- Hierarchien der Darstellungsebenen religiöser Botschaft, in: *Zinser, H.* (Hg.), Religionswissenschaft. Eine Einführung (Berlin 1988), 55-72.
 - Probleme westsemitischer und israelitischer Religionsgeschichte, ThR 56 (1991), 1-26.
 - Einführung in den biblischen Monotheismus, ~~Wiesbaden~~ 1996.
- Sundermeier, Th.*, Religionswissenschaft versus Theologie? Zur Verhältnisbestimmung von Religionswissenschaft und Theologie aus religionswissenschaftlicher Sicht. Ein Gespräch mit Rainer Albertz, JBTh 10 (1995), 189-206.
- Thiel, W.*, Gesellschaft und Religion. Zur neuen »Religionsgeschichte Israels« von Rainer Albertz, ThLZ 119 (1994), 3-14.
- Thompson, Th.L.*, Das Alte Testament als theologische Disziplin, JBTh 10 (1995), 157-173.
- Tigay, J.*, You Shall Have No Other Gods. Israelite Religion in Light of Hebrew Inscriptions (HSS 31), Atlanta 1986.
- Toews, W.I.*, Monarchy and Religious Institution in Israel under Jeroboam I (SBL Monograph Series 47), Atlanta/Georgia 1993.
- van der Toorn, K.* u.a. (Hg.), Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD), Leiden u.a. 1995.
- Tropper, J.*, Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament (AOAT 223), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1989.
- Tubb, J.N.*, Art. Sa'idiyeh, Tell es-, NEAEHL IV, 1295-1300.
- Excavations at Tell es-Sa'idiyeh, in: *ders./Chapman, R.L.*, Archaeology and the Bible, London 1990, 94-110.
- Uehlinger, Chr.*, Der Amun-Tempel Ramses' III. in p3-Knʿn, seine südpalästinischen Tempelgüter und der Übergang von der Ägypter- zur Philisterherrschaft: Ein Hinweis auf einige wenig beachtete Skarabäen, ZDPV 104 (1988), 6-25 = *Keel/Shuval/Uehlinger*, Studien III, 3-26 (danach zitiert).
- Gab es eine joschijanische Kultreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum, in: *Groß, W.* (Hg.), Jeremia und die »deuteronomistische Bewegung« (BBB 98), Weinheim 1995, 57-89.
- Ussishkin, D.*, Notes on Megiddo, Gezer, Ashdod, and Tel Batash in the Tenth to Ninth Centuries B.C., BASOR 277/278 (1990), 71-91.
- The Destruction of Megiddo at the End of the Late Bronze Age and its Historical Significance, TA 22 (1995), 240-267.
- Vorländer, H.*, Mein Gott. Die Vorstellung vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament (AOAT 23), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1975.
- Wacker, M.-Th.*, »Religionsgeschichte Israels« oder »Theologie des Alten Testaments« – (k)eine Alternative? Anmerkungen aus feministisch-exegetischer Sicht, JBTh 10 (1995), 129-155.

Darmstadt

- Waschke, E.-J., Zur Frage nach einer alttestamentlichen Theologie im Vergleich zur Religionsgeschichte Israels, in: *Vieweger, D./Waschke, E.-J.* (Hg.), Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments. FS S. Wagner, Neukirchen-Vluyn 1995, 65-82.
- Weippert, H., Palästina in vorhellenistischer Zeit (Handbuch der Archäologie. Vorderasien II/1), München 1988.
- Weippert, M., Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext (FAT 18), Tübingen 1997.
- Art. Jahwe, RIA 5, 246-253.
- Weiser, A., Die theologische Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft, in: *Volz, P.* u.a. (Hg.), Werden und Wesen des Alten Testaments. Vorträge gehalten auf der internationalen Tagung alttestamentlicher Forscher zu Göttingen vom 4.-10. September 1935 (BZAW 66), Berlin 1936, 207-224 = *ders.*, Glaube und Geschichte im Alten Testament und andere ausgewählte Schriften, Göttingen 1961, 182-200.
- Wellhausen, J., Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin 1883. 1981.
- Israelitisch-jüdische Religion, in: *Hinneberg, P.* (Hg.), Die Kultur der Gegenwart I/4, Berlin/Leipzig 1905, 1-38; wieder abgedruckt in: *Wellhausen, J.*, Grundrisse, 65-109.
 - Reste arabischen Heidentums. Skizzen und Vorarbeiten, 3. Heft, Berlin 1887, ²1898 = ³1961.
 - Muhammed in Medina. Das ist Vakidi's Kitab alMaghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe, Berlin 1882.
 - Grundrisse zum Alten Testament (TB 27), München 1965.
- von Werder, P., Politische Organisation in westafrikanischen Königsherrschaften, in: *Siegrist, Chr./Neu, R.*, Die Entstehung des Königtums (Ethnologische Texte zum Alten Testament Bd. 2), Neukirchen-Vluyn 1997, 128-137.
- Westermann, C., Das Verhältnis des Jahweglaubens zu den außerisraelitischen Religionen, in: *ders.*, Forschungen am alten Testament (TB 24), München 1964, 189-218.
- Wightman, G.J., The Myth of Salomon, BASOR 277/278 (1990), 5-22.
- Winter, U., Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt (OBO 53), Fribourg/Göttingen 1983.
- Wright, G.E., Shechem. The Biography of a Biblical City, New York/Toronto 1965.
- Yadin, Y. u.a., Hazor II. An Account of the Second Season of Excavations, 1956, Jerusalem 1960.
- Yannai, E., A New Approach to Levels VI-V at Tel Beth-Shan, TA 23 (1996), 185-194.
- Zimhoni, O., The Iron Age Pottery from Tel Jezreel – An Interim Report, TA 19 (1992), 57-70.
- Zimmerli, W., The History of the Israelite Religion, in: *Anderson, G.W.* (Hg.), Tradition and Interpretation. Essays by Members of the Society for Old Testament Study, Oxford 1979, 351-384.
- Zwickel, W., Räucher kult und Räuchergeräte. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament (OBO 97), Fribourg/Göttingen 1990.
- Der Tempelkult in Kanaan und Israel. Studien zur Kultgeschichte Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zum Untergang Judas (FAT 10), Tübingen 1994.