

Biblische oder Nicht-Biblische Religionsgeschichte Israels?

Ein Gespräch mit Oswald Loretz

Rainer Albertz, Münster

Der Jubilar war so freundlich, meiner "Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit" in UF 24, 1992, 249-258 eine ausführliche Besprechung zu widmen. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß ich nicht wirklich eine israelitisch-jüdische Religionsgeschichte geschrieben hätte, sondern höchstens eine "Biblische Religionsgeschichte", da ich "in wesentlichen Punkten weiterhin der alttestamentlichen Darstellung der Vergangenheit, die vornehmlich der theologischen Deutung der Geschichte vom Standpunkt des exilisch-nachexilischen Judentums aus verpflichtet ist", folgte (1992, 257). Dieser Einwand, mit dem noch weitere Kritikpunkte zusammenhängen, scheint mir von so grundsätzlicher Bedeutung für die Methodik der alttestamentlichen Wissenschaft und ihres Verhältnisses zur Altorientalistik zu sein, daß ich mir die Freiheit nehme, auf die Besprechung von Oswald Loretz zu antworten, obgleich ein Autor die Kritik seines Buches eigentlich schweigend hinnehmen sollte, "wie ein Schaf, das zur Schlachtbank geführt wird"¹.

1. Religionsgeschichte "Israels"

Loretz sieht die Weichen schon durch meine "terminologische Vorentscheidung" falsch gestellt, mein Buch "Religionsgeschichte *Israels*" zu nennen. Schon dadurch würde ich dieser Geschichte einen "sozusagen zeitlosen Begriff" (1992, 250) überstülpen, würde "historische Anschauungen biblischer Autoren, die um ein ideales Israel kreisen", mit der "Gattung moderner Geschichtsschreibung" verwechseln und — unter Anwendung "der alten Reduktionsmethode" — die — nach Loretz — unhistorischen "Vorstellungen der nachexilischen jüdischen Gemeinde über die Vergangenheit ihres Volkes als Leitfaden" (251) für meine Religionsgeschichte übernehmen. Für die Zeit der geteilten Reiche hätte ich von "israelitisch-judäischer Religionsgeschichte" sprechen sollen, sonst aber auf Attribut "Israel" konsequent verzichten müssen (250f.). Eigentlich, so läßt Loretz keinen Zweifel, wäre seiner Meinung nach die Bezeichnung "Religion des frühen Judentums o.ä." die einzig angemessene.

¹ Da der Jubilar das wissenschaftliche Streitgespräch liebt — vgl. nur seine erfrischend kritische Auseinandersetzung mit seinem Lehrer M. Dahood (1979, 4ff.) — hoffe ich, daß ihm auch meine Replik Spaß macht.

Abgesehen von der Frage der historischen Auswertbarkeit der Bibeltexte, von der noch die Rede sein muß, stehen hinter den Vorwürfen zwei Probleme, eines der Terminologie und eines des sachlichen Verhältnisses zwischen den vorexilischen und den nachexilischen Trägern der zu beschreibenden Religion.

Ich dachte eigentlich, ich hätte hinreichend begründet, warum ich die fröhliche gängige Bezeichnung "israelitisch-jüdische Religionsgeschichte" aufgegeben habe: Sie war in der Vergangenheit nur zu häufig das Vehikel, antijudaistische christliche Vorurteile in die religionsgeschichtliche Beurteilung, vor allem der nachexilischen Zeit, einzuschleusen (1992, 20-30). Dieses Argument scheint aber für Loretz nicht zu zählen, da er mir vorhält, ich bliebe dem Leser eine überzeugende Begründung schuldig (1992, 250).

Nun kann man den "Israel"-Begriff natürlich problematisieren, wie es vor allem P.R. Davies getan hat², dem Loretz sich anschließen scheint. Ich möchte darum meine davon abweichende Sicht zumindest andeuten³: Es ist völlig unbestritten, daß der Begriff "Israel" in der Bezeichnung des Nordreiches seine klarste politische und territoriale Bedeutung gefunden hat⁴. Doch ist er keineswegs darauf zu beschränken, wie schon die Merneptah-Steile belegt. Es gab — in welcher Abgrenzung auch immer — schon in vorstaatlicher Zeit eine ethnische bzw. territoriale Größe, die Israel genannt wurde. Dem entsprechen zahlreiche, auch völlig unverdächtige Belege, in denen "Israel" nicht nur die mittel- und nordpalästinischen Stämme, sondern das Ganze einschließlich Juda bezeichnet, so z.B. in der offenbar geprägten Wendung: "So etwas tut man nicht in Israel!" (2.Sam 13,12.[13]; Gen 34,7; Ri 20,6.10.13; Jos 7,15; Dtn 17,4; 22,21)⁵, die auch in Juda gebraucht wird. Im religiösen Kontext herrscht dieser umfassende Gebrauch von "Israel" sogar vor: Jesaja etwa nennt die zwei

² 1992. Davies unterscheidet schroff zwischen dem "Biblical Israel", wie es die biblischen Texte konstruieren, dem "Historical Israel", das aus außerbiblischen Quellen rekonstruiert werden muß, und dem "Ancient Israel", das die alttestamentliche Wissenschaft aus den Bibeltexten meinte historisch beschreiben zu können, das aber ein Phantom darstellt. Daß eine solche radikale Sicht selbst von einem Forscher nicht mehr geteilt wird, der sich maßgeblich für eine Revision der Geschichte Israels auf der Grundlage archäologischer Quellen eingesetzt hat, zeigt die scharfe Kritik von W.G. Dever 1995, 67-69, den O. Loretz 1992, 254 Anm. 11, zu seinen Gewährsmännern zählt.

³ Vgl. ausführlicher, R. Albertz 1987, 370-373.

⁴ Vgl. die außerisraelitischen Belege in der Monolith-Inschrift Salmanassars III. (TGI 50), in der Mescha-Steile (TUAT 646, Z.5.7.10f.14.18.26) und in der neu gefundenen Steile aus Dan. Durch den Fund eines dazugehörigen Fragmentes ist jetzt auch eindeutig der Ausdruck *bjt dwd* als Bezeichnung des Südreiches ("Haus Davids") erwiesen, so wie das Nordreich in den Inschriften Adadniraris III., Tiglat-Pileasers III. und Sargons II. *Bit-Ḥumri* (Haus Omris) bzw. *Ḥumri* (Omri) genannt werden konnte.

⁵ Vgl. zu diesem inklusiven Gebrauch 2.Sam 5,12; 6,20f.; 19,23; 1.Kön 1,34. Daß sich auf dem Territorium Israels und Judas vom 10. Jh. bis zum Untergang des Nordreiches Ende des 8. Jhs. eine bemerkenswert homogene materielle Kultur nachweisen läßt, worauf W.G. Dever 1995, 68, hinweist, belegt auch archäologisch die grundsätzliche kulturelle Einheit beider Teilstaaten trotz aller politischer und einiger religiöser Differenzen.

Teilreiche “die beiden Häuser Israels” (Jes 8,14); JHWH wird vom Debora-Lied bis zur Chronik stets “Gott Israels”, nie “Gott Judas” genannt, usw. Wer behauptet, diese weit gestreuten Belege seien insgesamt ein Konstrukt der “jüdischen Schriftgelehrten der exilischen-nachexilischen Zeit” (1992, 251), trägt dafür die Beweislast, zumal von einer “*Idealgeschichte* ‘Israels’”, die sie nach Loretz mit diesem Begriff konstruiert haben sollen, angesichts der vielen Streitereien, Morden und Kriegen zwischen den unterschiedlichen Gruppen, von denen wir hören, nun wirklich nicht die Rede sein kann. Für mich ist der beschriebene sprachliche Befund eine ausreichende Basis, um “Israel” als sachgemäße Bezeichnung des Subjekts dieser Religionsgeschichte zu verwenden. Daß dieses “Israel” sich hinsichtlich seines Umfangs, seiner sozialen und politischen Organisationsform und seines religiösen Selbstverständnisses über die Jahrhunderte gewandelt hat, meine ich, detaillierter herausgearbeitet zu haben als viele vor mir. Von einem “zeitlosen Begriff”, den ich nach Loretz suggerieren wolle (250), kann darum keine Rede sein. Auch die z. T. tiefgreifenden lokalen Differenzen zwischen Nord- und Südreich meine ich — soweit quellenmäßig erfassbar — berücksichtigt zu haben. Allerdings hielte ich es angesichts der Tatsache, daß in beiden immerhin der gleiche Gott verehrt wurde, für übertrieben, von zwei verschiedenen Religionen zu sprechen ⁶.

Nun bemängelt Loretz besonders, daß ich den “Israel”-Begriff auch für die nachexilische Zeit gebrauche. Für ihn ist hier offenbar nur der Begriff “Judentum” sachgerecht. Dabei könnte er sich darauf berufen, daß *jhw**dj(m)* ab dem 8. Jh. als Fremdbezeichnung für Angehörige der Bevölkerung Judas aufkommt ⁷ und, nachdem *jhw**d* in persischer Zeit zur offiziellen Provinzbezeichnung geworden war, auch als Selbstbezeichnung üblich wird und damit anstelle Israels die Rolle der politischen Bezeichnung übernimmt. Doch bleibt festzuhalten, daß damit die Bezeichnung “Israel” keineswegs fallengelassen wurde, sie wird weiter als religiöser Würdetitel verwendet (Neh 1,6; Esr 5,1; 6,14 u.ö.), insbesondere da, wo sich das nachexilische jüdische Gemeinwesen in Kontinuität mit der vorexilischen Bevölkerung Judas und Benjamins sah (Esr 2,2.59; Neh 13,18). Mein Gebrauch des “Israel”-Begriffs hat somit auch für die nachexilische Epoche durchaus einen textlichen Anhalt.

Abgesehen von diesen begriffsgeschichtlichen Beobachtungen ist nun aber die entscheidende Frage, wie man den Umbruch, der sich im Untergang der Kleinstaaten Israel und Juda, den damit verbundenen Deportationen und der Auflösung der territorialen Einheit 732/722 und 597/587 etappenweise vollzog, in seiner Bedeutung für die Religionsgeschichte einschätzt. Für Loretz scheint

⁶ So tentativ O. Keel/ C. Uehlinger 1992, XI, worauf Loretz 1992, 251 Anm. 7, offenbar zustimmend, hinweist.

⁷ Erstmals in der Bibel belegt in 2.Kön 16,6 für die Zeit Rezins von Damaskus, dann häufig für das 6. Jh. (2.Kön 25,25; Jer 38,19; 41,3; 40,11; 44,1; 52,28.30). Die Schreibung des Begriffs in einer neubabylonischen Proviantierungsliste als *Ja-a-ḥu-da-a-a* (TGI 79) macht es wahrscheinlich, daß der Begriff zuerst im aramäischen Sprachraum gebildet wurde und nachträglich von dort ins Hebräische übernommen wurde.

er so tief gewesen zu sein, daß aus der Krise des Exils etwas ganz Neues, eben das Judentum, geboren wurde, das für ihn offenbar in keinerlei realer Kontinuität zu den untergegangenen vorexilischen Staaten steht.

Ich weiß nicht, auf welche Beobachtungen er diese seine Einschätzung stützt. Aber sie entspricht sicher nicht dem Selbstverständnis des nachexilischen Gemeinwesens, das sich in persischer Zeit in Juda organisierte. Dessen Selbstorganisation in Sippenverbänden (*bēt 'ābōt*), denen nur Familien angehören konnten, die den Nachweis erbrachten, "aus Israel" zu stammen (Esr 2,59), legt gerade alles Gewicht auf die reale ethnische Kontinuität. Wohl kann man Zweifel hegen, ob dieser Nachweis in jedem Fall den Tatsachen entsprach — ich halte die *bēt 'ābōt* für künstlich geschaffene Einheiten der exilischen und frühnachexilischen Zeit —, aber gerade für die führenden Familien steht die genealogische Kontinuität über jedem Zweifel: Serubabel, der die Heimkehrergruppe von 520 anführte, war ein Enkel des nach Babylon deportierten Königs Jojachin (1. Chr 3,17-19), Josua ben Jozadak, der führende Priester beim Wiederaufbau des Tempels, war Enkel des letzten vorexilischen Oberpriesters Seraja, den die Babylonier hingerichtet (2. Kön 25,18.21) und dessen Sohn sie deportiert hatten (1. Chr 5,41). Wenn die beiden prominentesten Familien durch das Exil hindurch nicht nur ihre ungebrochene genealogische Linie, sondern sogar ihren Führungsanspruch zumindest für den Beginn der frühnachexilischen Zeit bewahren konnten, dann hat es doch offenbar durch alle politischen und religiösen Umbrüche hindurch mehr Kontinuität zwischen dem vorexilischen Israel und dem nachexilischen Judentum gegeben, als Loretz anzunehmen geneigt ist. Diese grundlegende genealogische Kontinuität meine ich, wenn ich vor- und nachexilisch von der Religionsgeschichte *Israels* spreche. Das Subjekt dieser Religion wurde nicht ausgetauscht, auch wenn sich dessen soziale Organisationsform und Religion mit dem Exil tiefgreifend wandelten. Diese Wandlungen kann man mit der Verwendung des Begriffs "Judentum" andeuten; doch sollte damit die Leugnung jeglicher ethnischen Kontinuität des Volkes Israel über die Umbrüche der Exilszeit hinweg verbunden sein, wäre dies ein antijudaistisches Vorurteil, dem ich jedenfalls nicht aufsitzen möchte.

2. Die Quellenlage für eine Religionsgeschichte Israels

Jede historische und darum auch jede religionsgeschichtliche Rekonstruktion hat im Falle Israels mit dem Tatbestand zu kämpfen, daß die Texte der Hebräischen Bibel teilweise Jahrhunderte von den Ereignissen, von denen sie berichten, getrennt sind. Daß der Großteil der Texte erst in der persischen oder gar hellenistischen Zeit ihre endgültige Gestalt gefunden haben, ist heute Konsens. Daraus ergeben sich natürlich schwierige Probleme, insbesondere für die Rekonstruktion der vorexilischen Geschichte. Loretz diagnostiziert zwei Positionen in der gegenwärtigen alttestamentlichen Forschung, mit diesem Problem umzugehen: "Auf der einen Seite wird der biblischen Darstellung der vorexilischen Geschichte grundsätzlich mißtraut, auf der anderen wird ihr weitgehend, wenn auch mit vielen kritischen Einwänden, zugestimmt" (1992, 249). In

der Tat gibt es heute eine ganze Gruppe von Forschern, die aus dem besagten Mißtrauen gegen den späten und tendenziösen Charakter der biblischen Quellen die Forderung erheben, außerbiblischen Texten, Bildern und sonstigen archäologischen Befunden den grundsätzlichen Vorzug als Primärquellen bei der Rekonstruktion der Geschichte und Religionsgeschichte Israels einzuräumen⁸. In diesem Sinne hat z.B. A. Knauf O. Keels und C. Uehlingers Pionierleistung, das ikonographische Material der Siegelamulette und anderer Kleinfunde aus Palästina religionsgeschichtlich auszuwerten (1992), als zukunftsweisend für eine echte Religionsgeschichte Israels gewürdigt, während er mein Buch nur als "Theologiegeschichte" gelten lassen kann⁹. In ähnliche Richtung scheinen auch die Vorstellungen von Loretz zu gehen, wenn er — nicht ganz so radikal — die Forderung erhebt: "Eine Geschichte der in den alttestamentlichen Texten beschriebenen Religion sollte eher durch Vergleich der biblischen Texte mit Daten der Archäologie und mit außerbiblischen Texten aus Ugarit, Emar, Mari, Nuzi und anderen Orten gewonnen werden" (258).

Grundsätzlich kann ich diesem methodischen Postulat durchaus zustimmen. Nur muß ich die Frage stellen, verfügen wir denn — nüchtern betrachtet — überhaupt über die Primärquellen, die uns — abgesehen von den biblischen Texten — eine Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels ermöglichen? Die wichtigen Textfunde aus Ugarit und anderen Orten Syriens und Mesopotamiens, die Loretz benennt, können doch nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, daß wir im Palästina des 1. Jt. v.Chr., d.h. im eigentlichen Lebensraum des antiken Israel, nur wenige und meist nur ganz knappe Inschriften gefunden haben, die religionsgeschichtlich relevant sind¹⁰. Und diese habe ich auch in meiner Religionsgeschichte gebührend gewürdigt. Aber Fakt ist: Es wurde kein einziges Archiv der Könige Israels oder Judas, kein einziges Archiv eines JHWH-Tempels gefunden, es fehlen gänzlich religiöse literarische Texte, seien es nun Hymnen, Kultkalender, Königsinschriften oder Epen, die als authentische Selbstzeugnisse

⁸ Vgl. z. B. den programmatischen Aufsatz von A. Knauf 1991, und andere Beiträge in diesem Band; zur weiteren Diskussion s. C. Uehlinger 1995, 59ff, und jetzt von archäologischer Seite W.G. Dever 1995.

⁹ A. Knauf 1994, 299; 1995, 81. W.G. Dever ist da weitherziger, vgl. seine Besprechungen meiner Religionsgeschichte 1995, 44f.; 1996, 83-92, und des Buches von O. Keel / C. Uehlinger 1995, 48f.

¹⁰ Es sind dies vor allem die Inschriften aus *Kuntillet Aḡrūd*, *Ḥirbet el-Qōm*, *Ḥirbet Bēt Layy* und die Silberamulette von Ketef Hinnom, vgl. jetzt bei J. Renz 1995, 59ff.; 207ff.; 245ff.; 447ff. Ob dagegen die Inschrift von *Deir 'Allā* (TUAT II,1, 138ff.) für die Religionsgeschichte *Israels* ausgewertet werden kann, ist unsicher. Die reichste Quelle sind bis jetzt immer noch die theophoren Personennamen, die in den Inschriften und vielen Siegeln belegt sind. Doch ist ihre religionsgeschichtliche Auswertung umstritten. Während sie J.H. Tigay 1986 etwa ganz allgemein für die Rekonstruktion der Religion Israels verwendet und zu einem — anderen Quellen widersprechenden — "orthodoxen" Gesamtbild kommt, habe ich sie allein für die familiäre Frömmigkeit ausgewertet, vgl. 1992, 144-150; 1993, 82f.

von Israeliten namhaft gemacht und religionsgeschichtlich ausgewertet werden könnten. Und es mutet wie eine Ironie Gottes an, daß der einzige etwas längere religiöse Text, der bisher gefunden wurde, auf den Silberamuletten von Ketef Hinnom, mit einigen Variationen einen biblischen Text zitiert, den aaronitischen Segen von Num 6,24-26, und nur, soweit er ihn zitiert, einigermaßen sicher interpretierbar ist¹¹. Ähnlich kärglich sieht es mit den archäologisch nachgewiesenen israelitischen Kultbauten aus. Der einzige JHWH-Tempel, das bisher ausgegraben wurde, ist die kleine Anlage in der Festung Arad. Besser steht es mit den Kleinfunden und dem ikonographischen Material, die sichere oder mögliche religiös-kultische Konnotationen haben. Aber diese bedürfen schon wieder eines hohen Grades der Interpretation, um sie sachgerecht religionsgeschichtlich auswerten zu können¹². Der Umstand, daß sich auf den hundert von Siegelamuletten, die Keel und Uehlinger ausgewertet haben, kein einziges Bildmotiv als eindeutiges Symbol der JHWH-Religion identifizieren läßt, sollte doch bezüglich ihres religionsgeschichtlichen Aussagewertes nachdenklich stimmen¹³. Würde man sie als Primärquelle konsequent ohne Bezug auf das, was wir aus den biblischen Texten wissen, für die Religionsgeschichte Israels auswerten, müßte man zu dem Ergebnis kommen, daß es eine irgendwie identifizierbare Religion Israels nie gegeben hat.

Nun, ganz so rigide möchte O. Loretz nicht sein; er ist zuversichtlich, auch die unvergleichlich reicheren außerpalästinischen Textfunde aus Syrien und Mesopotamien in den Rang von Primärquellen für die Religionsgeschichte Israels erheben zu können und billigt den biblischen Texten immerhin eine Vergleichsfunktion zu. Doch ob dies ohne weiteres möglich ist, ist die Frage; stammen doch die Texte aus Ugarit, um die es Loretz insbesondere geht, aus einer Region, die von Jerusalem rund 500 km entfernt liegt, und aus einer Zeit (ca. 1300), die der mittleren Königszeit (9./8. Jh.), in der in Israel die Textproduktion in größerem Ausmaß einsetzt, nicht näher liegt, als die exilische und frühpersische

¹¹ Vgl. nur die Rekonstruktionsversuche bei O. Keel/ C. Uehlinger 1992, 417ff. und bei J. Renz 1995, 447ff.

¹² Vgl. die große Unsicherheit der Interpretation bei den Frauen- und Tiererrakotten.

¹³ Keine der auf den Siegeln vorkommenden Götterdarstellungen werden von O. Keel/ C. Uehlinger mit Jahwe identifiziert. Kein einziges wichtiges Element der offiziellen Symbolwelt der JHWH-Religion findet einen Ausdruck auf den Siegeln, weder JHWHs Bindung an das Volk, noch seine Bindung an den Zion, noch seine Bindung an den davidischen König. Höchstens der Verzicht auf bildliche Darstellung der Siegel aus der Eisen II C-Zeit könnte mit der Durchsetzung der an-ikonischen JHWH-Verehrung seit der Zeit Hiskias in Verbindung gebracht werden (1992, 406ff.). Die Frage, ob die Siegel für die Religiosität ihrer Träger (Familienreligion), ihrer gesellschaftlichen Gruppe (Oberschichtsreligion) oder für die Staatsreligion ausgewertet werden können, wird von den Autoren noch recht schwankend beantwortet. Die Frage, wieweit die Siegel-Symbolik einem internationalen Bildrepertoire der Werkstätten entspringt und darum eher allgemeinere religiöse Trends belegt, die mit der aktuellen Religionsgeschichte Israels dann nur indirekt etwas zu tun haben, ist noch gar nicht gestellt.

Periode (6./5. Jh.). Die örtliche Distanz meint nun Loretz verringern zu können, indem er aufgrund der ugaritischen Sprache und des ugaritischen Alphabets nachweisen zu können glaubt, daß die Ugariter von Süden eingewandert sein müssen und zuvor mit den Kanaanäern in Symbiose gelebt hätten. Daraus folgert er: "Wenn es somit einerseits kaum zulässig ist, die Ugariter ohne Einschränkung zu den Kanaanäern zu zählen, so steht andererseits fest, daß wir durch ihre Literatur und Religion eine Tradition kennenlernen, die in ganz Kanaan verbreitet war und in einem / gewissen Sinne zugleich auch als Vorläuferin der biblischen Literatur anzusehen haben. Sowohl Ugariter als auch Israeliten bezeugen ein gemeinsames literarisches Erbe trotz verschiedener Sprachen und unterschiedlicher Herkunft" (1990, 15f.). Selbst wenn man der Ausweitung sprachlicher Beobachtungen auf die literarisch-religiöse Tradition folgt, wenn man weiterhin zustimmt, daß es ein gewisses Kontinuum religiöser Traditionen über die politischen und kulturellen Umbrüche, die mit dem Zusammenbruch der spätbronzezeitlichen Kultur verbunden waren, gegeben hat und selbst wenn man so etwas wie einen einigermaßen einheitlichen kanaaniäsischen Kulturraum auch im 1. Jt. noch annehmen will¹⁴, bleibt das Problem, in welchem "gewissen Sinn" die in den ugaritischen Texten bezeugte Religion als "literarisches Erbe" Israels zu gelten hat. Es müssen Texte her, an denen sich das Ausmaß der Übereinstimmung und Abweichung überprüfen läßt. Und dies sind wegen des Mangels an außerbiblischen literarischen Texten aus "Kanaan" wieder nur die Bibeltexte. Diese weisen bekanntlich neben vielen Motivparallelen, an deren Herausarbeitung Loretz maßgeblich mitbeteiligt war, eben doch so viele Differenzen auf, daß eine Gleichsetzung einfach nicht möglich ist. Die Thronbesteigung JHWHs in Ps 47 etwa wird nun einmal auf andere, auf sehr viel politischere Weise, nämlich als Sieg über die Völkerwelt, dargestellt als die Thronbesteigung Baals in KTU 1.10 III 11-14; 1.2 IV 32 u.ö., auch wenn die Motivfolge von 'lh, jtb und mlk gleich ist¹⁵. Und hier kommt nun das methodisch entscheidende

¹⁴ Loretz' selbstverständliches Operieren mit dem Begriff "Kanaanäer" überrascht. Immerhin hat N.P. Lemche 1990, 53-62, zeigen können, daß die außerbiblischen Quellen für das 1. Jt. v.Chr. über die Kanaanäer schweigen. Dem kann man hinzufügen, daß selbst im DtrG von den Kanaanäern das letzte Mal zur Zeit Salomos die Rede ist (1.Kön 9,15f.) und es sonst mit einer langen Liste von Völkern rechnet, die im Westjordanland wohnten. Die Kritik Lemches mag Grund dafür sein, daß Loretz den Begriff in der Besprechung meines Buches häufig, aber keineswegs konsequent, in Anführungszeichen setzt. Doch wenn der Begriff die "israelitisch-jüdische Perspektive über die Gegner" bezeichnet (so 1992, 249 Anm. 2), dann wird er eigentlich zur Beschreibung religionsgeschichtlicher Tatbestände unbrauchbar, auch deswegen, weil er eine Einheitlichkeit der palästinensischen Umwelt Israels suggeriert, die es so nicht gegeben hat. Schon das, was I. Kottsieper 1997a und 1997b an Elementen einer (proto-) aramäischen Religion herausgearbeitet hat, spricht für eine sehr viel größere Komplexität.

¹⁵ Vgl. zu dieser Parallelität der Motivfolge erhellend O. Loretz 1988, 6-18.

Problem: Während ich mit anderen¹⁶ aus guten Gründen den Psalm für vorexilisch halte und die Abweichungen aus den besonderen Bedingungen der Geschichte Israels zu erklären suche, ist für Loretz der Psalm eine "Leistung der nachexilischen jüdischen Theologie, die uns nur noch wenige Brosamen aus der vorexilischen königlichen Liturgie des Jerusalemer Tempels und des reichen Hymnenrepertoires in stark modernisierter Form überliefert hat" (1992, 256). Die Abweichungen gehen seiner Meinung nach auf das Konto "nachexilischer Schriftgelehrter", die weitaus stärker in die Gestaltung der Texte eingegriffen hätten, als mir dies bewußt sein würde.

Wie sich für Loretz die Sache im einzelnen darstellt, wird aus seiner eingehenden Untersuchung von Ps 47 ersichtlich, die er wenige Jahre zuvor vorgelegt hat (1988, 41-76): Hier findet er unter Anwendung der kolometrischen Methode nur noch in den Versen 2.6.9 "Überreste eines alten kultischen Liedes" (1988, 64f.). Dies sind nun auffälligerweise die Verse, deren Formulierungen am deutlichsten Entsprechungen in den ugaritischen Texten haben. Der gesamte übrige Text wird dagegen pauschal nachexilischen Bearbeitungen zugewiesen; historische Zwischenschritte werden gar nicht erwogen, so als gäbe es für die chronologische Einordnung der kolometrisch erwiesenen Textstufen nur die einfache Alternative "alt" — oder "nachexilisch". Wenn nun Loretz dazu noch den ganzen Abschnitt V.3-5, der JHWHs Königtum an seinem geschichtlichen Handeln exemplifiziert, obgleich dieser kolometrisch keineswegs signifikant aus dem Rahmen fällt, mit der Bemerkung aussondert: "Dieser Abschnitt setzt somit geschichtstheologische Reflexionen voraus, die für den frühen israelitischen Kult wohl kaum von Bedeutung waren"(55), so argumentiert er dabei schon wieder von einer bestimmten Sicht der Religion Israels aus, nach der es in vorexilischer Zeit eine geschichtliche Dimension des Königtums JHWHs nicht gegeben haben könne. Warum das so ist, wird von Loretz nicht eigens begründet, die Formulierung "wohl kaum" spricht dafür, daß es sich eher um eine tentative Einschätzung handelt, die unausgesprochen voraussetzt, daß so wie in Ugarit auch in Israel das göttliche Königtum ursprünglich auf den Vegetationszyklus bezogen gewesen sein müsse. Damit droht sich Loretz aber, in einem *circulus vitiosus* zu verfangen. Was zu beweisen wäre, wird mit zu einem Kriterium für die Textrekonstruktion: Vorexilisch kann seiner Meinung nach nur sein, was mit dem "kanaanäischen Mythos" übereinstimmt, alles andere geht auf das Konto des nachexilischen Judentums. Also bleibt an alten Texten aus dem Alten Testament nur das übrig, was eine Parallele in der Umwelt, vor allem in den ugaritischen Texten hat. Diese "beweisen" wiederum, daß die Religion Israels vorexilisch nur eine Spielart der "kanaanäischen Religion" war, und dieses "Ergebnis" berechtigt wieder die methodische Forderung, daß sie nicht primär von der biblischen Tradition, sondern den ugaritischen Texten her zu beschreiben ist. So geschlossen diese Argumentation auf den ersten Blick erscheint, so sehr droht sie

¹⁶ Vgl. J. Jeremias 1987, 50ff und "die lange Reihe von Zeugen", die Loretz 1988, 68 Anm. 73, aufführt.

sich der wissenschaftlichen Widerlegbarkeit zu entziehen und macht die vorexilische Religion Israels zu einer *black box*, die beliebig von außen her gefüllt werden kann.

3. Die exilisch-nachexilischen jüdischen Schriftgelehrten als Joker

Loretz schreibt in seinem Buch "Ugarit und die Bibel": "Wenn die biblische Literatur auf vielfältige Weise mit der kanaanäischen verbunden ist, liegt es nahe, an eine Weiterentwicklung, Kommentierung und Umdeutung dieses Erbes durch die israelitischen Schreiber und Gelehrten zu denken" (1990, 244). Und in der Besprechung meiner Religionsgeschichte rekurriert er immer wieder auf die "jüdischen Schreiber" (1992, 256), die "nachexilischen Schriftgelehrten" (256; 257) oder die "jüdischen Schriftgelehrten der exilisch-nachexilischen Zeit" (251), die eine Idealgeschichte "Israels" konstruiert, die kanaanäische Königstheologie rezensiert und den Ahnenkult zensiert hätten. Da Loretz meiner religionsgeschichtlichen Rekonstruktion gegenüber meint, den "Standpunkt der modernen Geschichtswissenschaft" (256) geltend machen zu müssen, verwundert mich der Verzicht auf jegliche Präzision an dieser Stelle. Wer sollen denn diese nach seiner Sicht so einflußreichen Leute gewesen sein? Wann haben sie gelebt? Hatten sie alle dasselbe Interesse? Für welche Gruppen schrieben sie? Auf welche Bedürfnisse reagierten sie? In welchem Auftrag waren sie tätig und welche Autorität konnten sie für sich in Anspruch nehmen?

Dabei irritiert mich besonders die Formulierung "jüdische Schriftgelehrte der exilisch-nachexilischen Zeit". Immerhin umfaßt die exilisch-nachexilische Epoche den Zeitraum von einem halben Jahrtausend. Und von Schriftgelehrten im präzisen Sinn des Wortes kann man doch erst reden, seitdem es eine Gruppe autoritativ anerkannter Schriften gab, d.h. frühestens seit der spätpersischen Zeit. Ihre Texte zeichnen sich durch einen von Anspielungen und Zitaten reichen Stil aus ("Musiv-Stil"), wie er uns etwa im Chronikwerk, in Ps 119, JesSir und einem Großteil der sog. zwischentestamentlichen Literatur entgegentritt¹⁷ und der sich deutlich vom Stil früherer Epochen unterscheidet. In diesem präzisierten Sinn kann es in der exilischen Zeit noch keine Schriftgelehrten gegeben haben. Schreiber dagegen, die auch religiöse Texte schrieben, gab es dagegen auch schon in vorexilischer Zeit, so z. B. Baruch und Schafan.

Weiter wäre zu fragen, warum es sich nahelegt, nur an Schreiber und Schriftgelehrte zu denken. Warum können nicht auch Propheten, Tempelsänger, Priester oder politische Funktionsträger die Jahwereligion verändert und weiterentwickelt haben? Loretz mag recht damit haben, daß ich einen problematischen Erfahrungsbegriff verwende (255), um bestimmte Eigentümlichkeiten oder Umbrüche in der Religionsgeschichte Israels aus dem Verlauf der erlebten Geschichte zu erklären. Doch ich möchte ihn zurückfragen: War denn die Entstehung und Entwicklung der jüdischen Religion, wie er sie versteht, reine Schreibtischarbeit?

Meine eigentliche Anfrage aber ist noch grundsätzlicherer Natur: Warum

¹⁷ Vgl. dazu R. Albertz 1992, 569f.; 619f.; 630; 636f.

sahen sich Schreiber oder Schriftgelehrte überhaupt veranlaßt, das “kanaanäische Erbe”, an dem Israel Anteil gehabt hat, so stark weiterzuentwickeln, zu kommentieren und umzudeuten, daß von ihm nur noch “Brosamen” übrig blieben? Loretz läßt an einigen Stellen erkennen, daß für ihn der Monotheismus ein wesentlicher Beweggrund gewesen ist (1990, 28). Abgesehen davon, ob diese Erklärung ausreicht, bleibt dann aber das entscheidende Problem zu lösen, warum sich denn innerhalb der Religion Israels bzw. des Judentums, wenn sie denn nur eine Spielart der “kanaanäischen Religion” darstellt, überhaupt die Idee des Monotheismus — und in dieser Form nur hier im gesamten Vorderen Orient — entwickeln konnte. War sie nur der verrückte Einfall von ein paar Schreibern? Und selbst wenn sie das war, wie waren diese imstande, sie nicht nur gegenüber dem eigenen “kanaanäischen Erbe”, sondern gegen den gesamten Konsens der antiken Welt ausgerechnet in ihrer jüdischen Klientel durchzusetzen? Immerhin sind viel mächtigere Leute wie Echnaton oder Nabonid bei sehr viel zaghafteren Vorstößen in diese Richtung gescheitert.

Eine Religionsgeschichte Israels oder des frühen Judentums kann sich der Aufgabe nicht entziehen, diese und andere Sonderentwicklungen aus der Geschichte dieser Religion plausibel zu machen. Es reicht meiner Meinung nach nicht aus, zu ihrer Erklärung irgendwelche, nicht genauer bezeichnete “jüdische Schriftgelehrte der exilisch-nachexilischen Zeit” wie Joker aus dem Ärmel zu zaubern.

4. Die Probe aufs Exempel: Die Exodustradition

Wenn ich dem Exodus in meiner religionsgeschichtlichen Rekonstruktion einen wichtigen Platz eingeräumt habe, dann geschah das nicht aus einem “romantischen Interesse am Dunkel der Frühzeit”, das Loretz mir unterstellt (1992, 252), sondern aus dem Bemühen, aus den besonderen geschichtlichen Ausgangsbedingungen einer Gruppe, die zum späteren Israel zählte, Ursachen für die Sonderentwicklungen der Religion Israels zu benennen. Daß es sich dabei angesichts der Quellenlage für die Frühzeit Israels um ein “gewagtes Unternehmen” handelt, war mir sehr wohl bewußt. Wenn ich dieses Wagnis dennoch auf mich genommen habe, dann geschah dies aus dem einfachen Grund, daß sich meiner Meinung nach aus dem revolutionären Akt einer sich aus sozialer Unterdrückung befreienden Gruppe von Fronarbeitern am plausibelsten eine wesentliche Besonderheit der Religion Israels erklären läßt, die sie von den anderen Religionen des antiken Vorderen Orient unterscheidet: nämlich ihre primär personal strukturierte Gottesbeziehung auf der Großgruppenebene¹⁸. Normalerweise sind im Vorderen Orient die Götter auf Städte oder Länder

¹⁸ Vgl. R. Albertz 1992, 98-100; 1993, 88f.

bezogen¹⁹, die personale Gottesbeziehung beschränkt sich hier auf die Kleingruppen, den Einzelnen in seiner Familie, bzw. — im politischen Bereich — auf das Königshaus. JHWH wird dagegen in dem häufigsten Epitheton des Alten Testaments, das immerhin schon im Deboralied vorkommt (Ri 5,3.5), "Gott Israels" genannt, d.h. als Gott einer Volksgruppe charakterisiert. Diese Eigentümlichkeit findet nun aber eine hinreichende Erklärung, wenn man annimmt, daß eine wichtige Gruppe des späteren Israel ihre politische Existenz wesentlich auf einen Befreiungsakt dieses Gottes zurückführte. Dies ist der Kern, um den es mir bei meiner Rekonstruktion der Exodus-Ereignisse ging; um die weiteren Details mag man streiten²⁰. Da personalen Gottesbeziehungen von Gruppen strukturell eine Tendenz zur Solidarisierung nach innen und der Abgrenzung nach außen innewohnt, ist damit die Möglichkeit für die spätere Sonderentwicklung der israelitischen Religion in Richtung Monotheismus mitgegeben.

Allerdings handelte es sich nach meiner Sicht dabei keineswegs um eine zwangsläufige Entwicklung. Die Bedürfnisse einer sich ausdifferenzierenden israelitischen Gesellschaft und das Erfordernis einer politischen Einbettung des

¹⁹ Vgl. meine Untersuchung der altbabylonischen Königsinschriften, R. Albertz 1978, 141-164. Dieser primäre Bezug auf das Land läßt sich aber auch noch für die sog. "Nationalgötter" des 1. JTs. nachweisen, so heißt es in der Mescha-Stele Z. 5f. bezeichnender Weise, daß der Gott Kamosch "seinem Land" — nicht etwa seinem Volk — gezürnt habe, vgl. TUAT I,6, 647.

²⁰ Dies gilt besonders für die noch nicht ausreichend geklärte Frage, welchen Einfluß man der frühen El-Religion für den weiteren Gang der Religionsgeschichte Israels zubilligen muß, die nach Ausweis des Israel-Namens, des Epitheton "El, der Gott Israels" (Gen 33,20), der Vorstellung von Dtn 32,8 und verschiedenen anderen Reminiszenzen in Gen 12-50 wahrscheinlich einmal bei einem Teil der späteren Stämme erhebliche Bedeutung gehabt haben muß, noch bevor die Mosegruppe ihren Gott Jahwe mitbrachte (vgl. R. Albertz 1992, 117-120). Diese verstreuten biblischen Belege gewinnen nämlich durch die Beobachtung von I. Kottsieper an Gewicht, daß der Gott El eine wichtige Rolle auch bei den (Proto-)Aramäern spielte, er hier — außerhalb des Staatskultes — die Funktion eines nahen Gottes für den Einzelnen und zugleich die Position eines Himmelsherrn wahrnahm und diese hier — entgegen verbreiteter Annahme — auch im 1. JT. behielt (1997a, 26-34. 37-50; 1997b, xxx). Denn bekanntlich hat sich Israel, wie das genealogische Gerüst der Vätergeschichte und Dtn 26,5 zeigen, mit den Aramäern besonders eng verwandt gefühlt. So ist ein gemeinsames Herkommen der Aramäer und von Teilen des späteren Israel aus einer El-Religion wahrscheinlich. Wenn I. Kottsieper darüber hinaus mit seiner aramaistischen Interpretation von Pap. Amherst 63, XIII,16f. recht hat und hier zu lesen ist "Auf, El, komm heran, stell dich auf, schütze doch, halte zurück die Bedrängnis *deines Volkes*" (1997a, 61f.), dann hat es möglicherweise auch schon für El in alter Zeit die sonst für Jahwe typische personale Großgruppenbeziehung gegeben, so daß auch das in Gen 33,20 belegte Epitheton genuin sein könnte. Von hier aus ist vielleicht eine andere Rekonstruktion möglich, als ich sie vorgelegt habe. Aber ob eine solche ganz auf die Annahme besonderer sozialer Entstehungsbedingungen verzichten kann — zu denken wäre neben dem Exodus etwa an Emanzipationsbewegungen der Landbevölkerung Syrien-Palästinas am Ende der Spätbronzezeit —, bleibt die Frage.

entstehenden Staates machten einen in Richtung Polytheismus laufenden, breiten Ausbau der JHWH-Religion notwendig, der nur durch massive Aufnahme religiöser Vorstellungen aus der Umwelt Israels zu bewerkstelligen war. Der Großteil dieser synkretistischen Anleihen gelang, d.h. die die älteren Strukturen überlagernden Vorstellungen aus der Umwelt wurden bald als integraler Bestandteil der JHWH-Religion angesehen. Insofern sind die "Ugariter" auch in meinem Entwurf nicht nur "Zaungäste" (1992, 251), sondern haben wesentlich zur Entwicklung der Religion Israels beigetragen. Dennoch konnten nach meiner Sicht ab dem 8. Jh. Oppositions- und Reformgruppen an die alten, halbverdeckten religiösen Strukturen der vorstaatlichen JHWH-Religion anknüpfen, um in der Situation der krisenhaften Auflösung der Teilstaaten die Identität Israels über seine, nun exklusiv interpretierte, persönliche Beziehung zu JHWH zu sichern.

Dies ist, knapp skizziert, mein Erklärungsmodell, für das ich mich u.a. auf die Sicht des Propheten Hosea (13,4f.) berufe. Zugegeben, dieser ist etwa 500 Jahre von den Ereignissen des Exodus getrennt; hier hat Loretz scharfsichtig die Achillesferse meiner Rekonstruktion aufgedeckt. Doch kann ich immerhin für meine Position geltend machen, daß der Exodus-Tradition sehr wahrscheinlich schon in der Aufstandsbewegung gegen die salomonische Fronarbeit, die schließlich zur Abspaltung des Nordreiches führte, eine wesentliche politische Legitimationsfunktion zukam, d.h. sie schon in der frühen Königszeit zumindest im Norden allgemein bekannt gewesen sein muß (1992, 212-226). Das verkürzt den zeitlichen Abstand auf 200-300 Jahre und macht immerhin möglich, daß sie im Kern auf eine geschichtliche Erinnerung zurückgeht.

Loretz hält dagegen die Exodustradition für eine "späte Erfindung" und sucht im einzelnen zu erweisen, daß die Exodus-Belege des Hoseabuches, auf die ich mich stütze (Hos 13,4f.; 12,10), — so wie seiner Meinung nach das ganze Buch — nachexilischer Herkunft sind und speziell die monolatrische Aussage von Hos 13,4b noch einmal einen späteren Einschub darstellt (1992, 252-254)²¹.

So sehr es mich gefreut hat, daß Loretz sich auf eine — für eine Besprechung — ungewöhnliche exegetische Detaildiskussion eingelassen hat, so halte ich seinen Nachweis für wenig überzeugend. Das einzige sachliche Argument, das Loretz für eine späte Entstehung anführt, ist eine angeblich "midraschartige Argumentation" von Hos 13, was insofern verwundert, als normalerweise die jüdischen Midraschim keine poetischen sondern prosaische Texte darstellen. Und wenn er vermutet, der Text habe aus einem Reservoir von "Lieder(n) über das Exoduscredo im Qinah-Metrum" geschöpft, was allerdings nicht recht zur Stilisierung als Gottesrede passen will, dann wären solche Lieder dem Hoseabuch vorgegeben und könnten damit auch aus einer früheren Zeit stammen. Auch ich

²¹ Mir wird nicht erkennbar, was der Erkenntnisgewinn dieser literarkritischen Operation sein soll. Wenn schon das ganze Hoseabuch pauschal in die nachexilisch Zeit datiert wird, dann ist die Feststellung, daß darin ein Versteil nochmals sekundär ist, letztlich egal.

habe nie behauptet, daß das Hoseabuch, so wie es dasteht, vom Propheten Hosea stammt, aber es gibt gute Gründe für die von mir vertretene Ansicht, daß zumindest Hos 4-14 relativ bald nach 722 im Schülerkreis Hoseas seine Gestalt gewann und danach nur noch wenig überarbeitet wurde²². Erstaunlich ist wiederum, daß Loretz sich nicht zu erklären bemüht, in welchem genaueren Zeitraum der langen nachexilischen Epoche das Hoseabuch und speziell seine Exodustexte seiner Meinung nach anzusiedeln sind. Auch gibt er keinerlei Auskunft darüber, was denn der Anlaß gewesen sein kann, das Exoduscredo in der exilischen oder nachexilischen Zeit zu erfinden. Das Abschieben der Texte in eine nicht näher spezifizierte möglichst späte Epoche scheint ihm auszureichen. Doch ist eine solche Argumentation insofern nicht zwingend, als ein spätes Datum eines Textes ja keineswegs notwendig die historische Glaubwürdigkeit seines Inhalts ausschließt. Auch Loretz' Annahme, die ganze Exodusthematik sei eine reine Erfindung aus nachexilischer Zeit, ist nicht selbstevident, sondern bedürfte des historischen Nachweises.

Das heißt: Ich habe — angesichts der dürftigen Quellenlage — viel Verständnis dafür, wenn Loretz und andere meine Entscheidung, den Exodus zum Ausgangspunkt der religionsgeschichtlichen Rekonstruktion zu machen, für zu gewagt halten und deswegen ablehnen, aber ich würde gern erfahren, wie man ohne diesen zu einer plausibleren Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels kommt als ich.

5. **Schlußbemerkung**

Natürlich kann Oswald Loretz für sich geltend machen, daß eine Buchbesprechung, selbst eine so ausführliche wie die vorliegende, nicht der Ort sei, um die Position des Rezensenten im einzelnen zu begründen. Und falls ich unter seinen vielen Veröffentlichungen weiterführende Ausführungen zum Thema übersehen haben sollte, bitte ich ihn schon jetzt um Nachsicht. Aber vielleicht reizt ihn meine Replik, seine Position einmal ausführlicher zu entfalten. Ich behaupte: Eine "nicht-biblische" Religionsgeschichte Israels bzw. des frühen Judentums läßt sich gegenwärtig nicht schreiben. Es wäre für mich eine Freude und für die Forschung ein großer Gewinn, wenn mich der Jubilar, der einen so ausgezeichneten Kenner der Texte aus der Umwelt des alten Israel darstellt, mich eines besseren belehrt.

²² Vgl. T. Naumann 1991, 155ff. Immerhin wird Hos 14,5, ein Vers, der zu dem jüngeren Abschlußkapitel des Buches gehört, schon in Jer 3,22, einem Text, der sich immer noch am besten der Frühzeit Jeremias vor dem Jahr 609 zuweisen läßt, zitiert, vgl. R. Albertz 1982; D. Böhler 1995.

Literatur

- Albertz, R.,
1978 Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon. Stuttgart 1987. Calwer Theologische Monographien A 9.
- 1982 Jer 2-6 und die Frühzeitverkündigung Jeremias. In: Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 94 (1982) 20-47.
- 1987 Israel, In: Theologische Realenzyklopädie XVI (1987) 368-279.
- 1992 Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Göttingen, Bd. I: ²1996, Bd. II: ²1997. Grundrisse zum Alten Testament. Das Alte Testament Deutsch. Ergänzungsreihe 8,1-2.
- 1993 Der Ort des Monotheismus in der israelitischen Religionsgeschichte. In: Dietrich, W./ Klopfenstein, M.A. (Hrsg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, Fribourg/ Göttingen 1993. Orbis Biblicus et Orientalis 139, 77-96.
- Böhler, D.,
1995 Geschlechterdifferenz und Landbesitz. Strukturuntersuchungen zu Jer 2,2-4,2, In: Groß, W. (Hrsg.), Jeremia und die "deuteronomistische Bewegung". Weinheim 1995. Bonner Biblische Beiträge 98, 91-127.
- Davies, Ph.D.,
1992 In Search of 'Ancient Israel'. Sheffield 1992. Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 148.
- Dever, W.G.,
1995 "Will the Real Israel Please Stand Up?" Archaeology and Israelite Historiography. Part I. In: Bulletin of the American Schools of Oriental Research 297 (1995) 61-80. Part II. In: ebd. 298 (1995) 37-58.
- 1996 Archaeology and the Religions of Israel. In: Bulletin fo the American Schools of Oriental Research 301 (1996) 83-90.
- Jeremias, J.,
1987 Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen. Göttingen 1987. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 141.
- Keel, O./ Uehlinger, C.,
1992 Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen. Freiburg/ Basel/ Wien 1992. Quaestiones Disputatae 134.
- Knauf, A.,
1991 From History to Interpretation. In: Edelmann, D.V. (ed.), The Fabric of History. Text, Artefact and Israel's Past, Sheffield 1991. Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 127, 26-64.
- 1994 Rez. Keel, O./ Uehlinger, C., Göttinnen, Götter und Gottessymbole. In: Biblica 75 (1994) 298-302.
- 1995 Die Mitte des Alten Testaments. In: Weippert, M./ Timm, S. (Hrsg.), Meilenstein. FS Herbert Donner. Wiesbaden 1995. Ägypten und Altes Testament 30, 79-86.

- Kottsieper, I.,
1977a El — ein ferner oder naher Gott? Zur Bedeutung einer semitischen Gottheit in verschiedenen sozialen Kontexten im 1. Jtsd. v.Chr. In: Albertz, R. (Hrsg.), Religion und Gesellschaft. Studien zu ihrer Wechselbeziehung in den Kulturen des Vorderen Orients. Neukirchen-Vluyn 1997, 25-74. Veröffentlichungen des Arbeitskreises zur Erforschung der Religions- und Kulturgeschichte des Antiken Vorderen Orients (AZERKAVO) 1. Alter Orient und Altes Testament 248.
- 1977b "Ein Aramäer war mein Vater..."xxxxx. In: UF xxx, 1997, xxxx.
- Lemche, N.P.,
1991 The Canaanites and Their Land. The Tradition of the Canaanites, Sheffield 1991. Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 110.
- Loretz, O.,
1979 Die Psalmen. Teil II. Beitrag der Ugarit-Texte zum Verständnis von Kolometrie und Textologie der Psalmen. Psalm 90-150. Neukirchen-Vluyn 1979. Alter Orient und Altes Testament 207/2.
- 1988 Ugarit-Texte und Thronbesteigungspsalmen. Die Metamorphose des Regenspenders Baal-Jahwe. Münster 1988. Ugaritisch-Biblische Literatur 7.
- 1990 Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament. Darmstadt 1990.
- 1992 Ugariter, "Kanaanäer" und "Israeliten", In: Ugarit-Forschungen 24 (1992) 249-258.
- Naumann, T.,
1991 Hoseas Erben. Strukturen der Nachinterpretation im Buch Hosea. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1991. Beihefte zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 131.
- Renz, J.,
1995 Die Althebräischen Inschriften, In: Handbuch der althebräischen Epigraphik. Teil I. Darmstadt 1995.
- TGI
1968 Gallig, K., Textbuch zur Geschichte Israels. Tübingen ²1968.
- Tigay, J.H.,
1986 You Shall Have No Other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions, Atlanta 1986. Harvard Semitic Studies 31.
- TUAT
1985 Kaiser, O. (Hrsg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Bd. I, Lieferung 6; Bd. II, Lieferung 1, Gütersloh 1985; 1986.
- Uehlinger, C.,
1995 Gab es eine joschianische Kultreform. Plädoyer für ein begründetes Minimum. In: Groß, H. (Hrsg.), Jeremia und die "deuteronomistische Bewegung". Weinheim 1995. Bonner Biblische Beiträge 98, 57-89.