Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet
(WiBiLex)

Religionsgeschichtliche Methode

Michaela Bauks

erstellt: Mai 2012

Permanenter Link zum Artikel:
http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33146/

DEUTSCHE BIBEL GESELLSCHAFT

Religionsgeschichtliche Methode

Michaela Bauks

Die traditionsgeschichtliche Methode untersucht im Rahmen der Bibelauslegung religiöse Motive, Vorstellungen und Konzepte. In diesem Kontext zieht die religionsgeschichtliche Methode für das Verstehen des Alten Testaments vor allem ägyptische und altorientalische sowie für das Verstehen des Neuen Testaments hellenistische und römische Quellen – Bilder und Texte – zum Vergleich heran. Dabei zielt der Vergleich heute anders als früher nicht mehr darauf, die Besonderheit oder sogar den höheren Wert des Alten und Neuen Testaments herauszustellen. Vielmehr sollen die Übereinstimmungen und Besonderheiten aller Quellen vergleichend untersucht werden, um festzustellen, in welchem Maße und mit welcher Intention religiöse Motive und Vorstellungen im Austausch der Kulturen aufgenommen und verändert worden sind. Damit bietet die religionsgeschichtliche Methode auch für die Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels eine Grundlage.

→ Hugo Greßmann; → Hermann Gunkel

1. Begriffsbestimmung

Die religionsgeschichtliche Methode zählt zum Methodenkanon der → historisch-kritischen Bibelauslegung und beinhaltet den religionsgeschichtlichen Vergleich. Sie zielt darauf ab, „Traditionsströmungen“ (Steck, 1978) zu rekonstruieren, indem Texte und Traditionen „miteinander ins Gespräch gebracht werden, um ihre Komplexität wieder zu rekonstruieren und dadurch besser verstehen zu lernen“ (Krüger, 2006, 241).

Sie unterscheidet sich vom religionsphänomenologischen Vergleich, dem es „um den Aufweis struktureller Gemeinsamkeiten formaler oder sachlich-inhaltlicher Natur [geht], die dazu berechtigen, historisch einzigartige Phänomene aus verschiedenen Religionen zu Gruppen zusammenzufassen und somit um das Auffinden bzw. die Entwicklung einer Systematik, nach der sich die Einzelphänomene ordnen lassen“ (Seelig, 2001, 276). Eng verwandt sind hingegen die Bezeichnungen religionsgeschichtliche oder traditionsgeschichtliche Methode. Es geht also im Zuge dieser Methode um die

diachron ausgerichtete Rekonstruktion von antiken Vorstellungen, Denkmodellen oder „Theologien“ (s.u. 3), die in ihrem jeweiligen kulturellen Umfeld ausgebildet wurden und wirksam waren, für die heutige Wahrnehmung aber jeweils neu zu erschließen sind. Durch die breite Sammlung von Vergleichsmaterial aus unterschiedlichen kulturellen und literarischen Kontexten wird versucht, die Traditionsgeschichte eines Motivs oder Erzählkomplexes (= Text) historisch zu rekonstruieren und den Prozess der Differenzierung oder auch Verschmelzung mit anderen Motiven zu analysieren.

Der Neutestamentler Henning Paulsen hat auf ein grundsätzliches Problem in der Begriffsbildung hingewiesen: Seit der bahnbrechenden Schrift → Hermann Gunkels mit dem Titel „Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit“ (1895) und nochmals verstärkt in dem Kommentar Wilhelm Boussets zur Offenbarung des Johannes (5. Aufl. 1896) besteht eine Unschärfe in der Unterscheidung von Religions- und Traditionsgeschichte, wenn sich auch die Rede von der religionsgeschichtlichen Analyse nominell anfangs durchgesetzt hat (Paulsen, 1997, 443). Beide Analyseformen dienen gleichermaßen der Erhellung des kulturgeschichtlichen Hintergrunds biblischer Texte. In der alttestamentlichen Wissenschaft ist der Begriff Traditionsgeschichte bevorzugt auf den Vergleich innerhalb der alttestamentlichen Literatur unter Berücksichtigung deuterokanonischer und neutestamentlicher Schriften angewendet worden (→ Historisch-kritische Bibelauslegung, § 7 Traditionskritik / Traditionsgeschichte; anders aber z.B. Krüger, 2006, 238). Folgerichtig bezieht sich dann die religionsgeschichtliche Methode auf den Vergleich mit Traditionen, die nicht aus dem engeren sprachlichen, literarischen und religionspolitischen Umfeld Israels stammen. Diese auf den ersten Blick hilfreich erscheinende Differenzierung ignoriert allerdings das zugrunde liegende Problem der Genese und daraus resultierend der notwendigen Verhältnisbestimmung von biblischen Traditionen innerhalb der altorientalischen bzw. griechisch-römischen Welt (s. auch unten 3.). In den letzten Jahrzehnten wurde das Ziel der religionsgeschichtlichen Methode dahingehend erweitert, dass nicht nur die Erhellung von biblischen Einzeltexten, sondern die Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels insgesamt in den Blick rückte.

2. Etappen der Forschung

2.1. Die Anfänge religionsgeschichtlicher Forschung

In Absetzung der These → Julius Wellhausens, der in dem ersten Schöpfungsbericht in Gen 1 das Werk eines priesterlichen Verfassers sah, „der

eine kosmogonische Theorie geben“ wollte (1905; 296), geht → Hermann Gunkel in seinen Untersuchungen (1895 und 1917) davon aus, dass dieser erste Schöpfungsbericht nicht das Werk eines Autors sei, sondern in abgewandelter Form eine Reihe außerisraelitischer Traditionen zusammenführe, die in mündlichen Überlieferungen bzw. „Ursagen“ in Umlauf gewesen seien:

> „Babylonischen Einfluß dürfen wir im allgemeinen für die Ursagen annehmen …; die Schöpfungsgeschichte stimmt mit der babylonischen in einem, aber einem sehr bedeutsamen Zuge, der Zerteilung des Urmeeres in zwei Teile, die Wasser oben und unten, überein“ (1917, LVIII) … „Über die Zeit und Art des Eindringens dieser Sagen in Israel sind die Meinungen der Forscher geteilt: uns erscheint es aus inneren Gründen als wahrscheinlich, daß sie bereits im zweiten Jahrtausend, von Volk zu Volk ziehend, auch nach Kanaan gekommen waren und von Israel übernommen wurden, als es in die kanaanäische Kultur hineinwuchs; auch zeigt sich im Stoff von Gen 1 neben babylonischem auch kanaanäischer Einfluß“ (1917, LIX).

Angeregt durch die fortschreitende Entzifferung der Keilschriftliteratur im 19. Jh. markierte Gunkel den Ausgangspunkt der in Gen 1 und anderen Texten verwendeten Traditionen mit dem Verweis auf das motivlich verwandte babylonische Weltschöpfungsepos → Enuma elisch, dessen Wirkungsgeschichte er dann bis in die Johannesapokalypse weiter verfolgte (1895).

Einerseits wehrte Gunkel sich wie auch die anderen Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule gegen den Historismus, der in der Literarkritik der Wellhausen-Schule seine elaborierteste Form erhielt, andererseits geriet „gerade die Traditionsgeschichte der religionsgeschichtlichen Schule häufig zu einer losgelösten Bewegung im Reich der Ideen“ (Paulsen 451), die aber auf eine konsequente Historisierung der kirchlichen Überlieferung zielte. Es ging den Vertretern nämlich darum, den Ursprung einer Idee bzw. Tradition auszumachen und darauf basierend die Entwicklungsgeschichte zu rekonstruieren. Die Methode diente zugleich dazu, in negativer Weise das spezifisch Israelitische bzw. Christliche einer Tradition in Abgrenzung der zeitlich vorgelagerten Traditionen zu erheben (→ Babel-Bibel-Streit). Theologisch bedeutend wurden die Mythenreste nach Gunkels Meinung nämlich erst, als Israels religiöse Identität „so stabil geworden [war], dass von einer wesentlichen Beeinflussung durch das Babylonische nicht die Rede sein konnte“ (1895, 170; vgl. ders., 1903). Zu dieser Prämisse, die sich im Laufe der religionsgeschichtlichen Forschung als problematisch erwies, kam die richtige, aber methodisch schwer zu verifizierende Annahme einer Vorgeschichte

religiöser Vorstellungen in der mündlichen Überlieferung:

> „Wir haben bei der Erforschung der Mythen und Sagen nicht nur mit Schriften und Schriftstellern, sondern bei weitem mehr mit mündlicher Tradition zu rechnen. Und aufs sorgsamste ist überall zwischen der Zeit des ältesten, uns erreichbaren Beleges für einen Gedanken und dem Alter der Idee selbst zu unterscheiden“ (1895, 135).

So plausibel der Gedanke auch scheint, so wenig ist mündliche Überlieferungsgeschichte rekonstruierbar oder gar an ihren Eckpunkten fixierbar (Carr, 2011; Bauks, 2012). Die in Gunkels Genesiskommentar vorgelegte literargeschichtliche Methode berücksichtigt als neues „hartes“ Kriterium form- und gattungsgeschichtliche Beobachtungen, mit deren Hilfe er die Literatur Israels gliedert. Andeutungsweise bereits im Genesiskommentar vorhanden (1917, 119.124.305) wird in den späteren Schriften zu Prophetie und Psalmen das methodische Vorgehen um die Bestimmung des „Sitzes im Leben“ von Gattungen erweitert, d.h. die typische Kommunikationssituation einer Gattung wird erhoben und auf die mündliche Überlieferung angewendet (→ Historisch-kritische Bibelauslegung § 6). Allzu oft ist „Sitz im Leben“ aber missdeutet worden in Anwendung auf einen literarischen Einzeltext (Blum, 2006, 87), sei es in Verwechslung mit der Frage nach dem „historischen Ort“ eines Textes oder als Chiffre für den ältesten auszumachenden Textbeleg einer Tradition.

2.2. Die religionsgeschichtliche Methode im Schatten der dialektischen Theologie

Spätestens mit dem Zweiten Weltkrieg erlitt die religionsgeschichtliche Methode in Deutschland einen tiefen Einbruch (s. bereits den früheren → Babel-Bibel-Streit; anders in Skandinavien: → Uppsala Schule). So rückten z.B. die Angriffe der dialektischen Theologie K. Barths, die die Anwendung des Religionsbegriffs auf die christliche Theologie und ihre Grundlagen schärfstens kritisierte, auch den methodischen Ansatz des religionsgeschichtlichen Vergleichs in ein schwieriges Licht, bis hin zum beinahe gänzlichen Fehlen religionsgeschichtlicher Überlegungen in grundlegenden wie einflussreichen Arbeiten z.B. Gerhard von Rads. Zwar war z.B. für den Alttestamentler Johannes Hempel auch nach dem Zweiten Weltkrieg religionsgeschichtliche Forschung noch Programm: „Die Grundstruktur der alttestamentlichen Religion erschließt sich uns nur im Vergleich mit den trotz weithin bestehender Gleichheiten in ihrem Kern anders strukturierten Umweltreligionen“ (Hempel, 1956, 278; vgl. dazu Weber, 2000, 214). Doch bildete der wegen seiner Nazi-Vergangenheit

umstrittene Hempel im Kreise seiner Kollegen eine Ausnahme. Mit seinen der dialektischen Theologie und der ihr eigenen Kritik am Religionsbegriff verhafteten Kollegen teilte Hempel zudem klar und deutlich das Anliegen, die Genese des Ausschließlichkeitsanspruchs Israels und seiner Literatur nachzuzeichnen. Hempel bemühte also außerisraelitische Traditionen als Negativfolie.

Ähnliche Prämissen prägten auch die Arbeiten einiger Biblischer Archäologen, indem versucht wurde, die Befunde unter Berücksichtigung der biblischen Überlieferungen als einer vermeintlichen historischen Quelle auszuwerten (→ Archäologie Palästinas § 1.3).

Ein etwas anderes Profil verfolgten → A. Alt und sein Schüler → M. Noth mit der Territorialgeschichte, die sich in Analogie zur antiken Geschichtswissenschaft entwickelte. Methodisch wichtig wurde Noths Diktum, dass historisch-archäologische Beobachtungen und biblische Überlieferung nur sehr vorsichtig zueinander in Beziehung gesetzt werden können (1967, 127-132). Das bedeutet auch für die religionsgeschichtliche Methode, dass die Unterscheidung in Primär- und Sekundärquellen anzuwenden ist und diese getrennt voneinander zu prüfen und auszuwerten sind, bevor motivliche Übereinstimmungen angenommen werden können.

2.3. Die Entdeckung der Religionsgeschichte Israels als Teildisziplin der Altorientalistik und der Antikenwissenschaft

Lange hatten auch die Verfechter der religionsgeschichtlichen Methode dem theologischen Anspruch gehorcht, dass jeglicher Vergleich letztlich dazu dienen müsse, die Eigenart sowie den Exklusivitätsanspruch biblischer Traditionen vor den altorientalischen Parallelen herauszuarbeiten. Doch widerrät in vielen Fällen schon die Chronologie einer solchen Anschauung, da die israelitischen Belege in der Regel weitaus jünger sind als die ältesten altorientalischen (→ Babel-Bibel-Streit) oder mitunter älter als die griechisch-römischen Belege. Außerdem wurde der Vergleich mit den semitischen Hochkulturen Mesopotamiens in systematischer Form um ägyptische, hethitische, kanaanäische (besonders → Ugarit) wie auch persische Parallelen erweitert.

Geschlossener gestaltet sich der Vergleich mit der neutestamentlichen Literatur, in der Parallelen zum hellenistisch-römischen Kulturkreis chronologisch und vor allem sprachlich erst einmal viel näher zu liegen scheinen (vgl. bereits das Kommentarwerk J.J. Wettsteins zum Novum Testamentum Graecum, 18. Jh., oder G. Heinricis Corpus Hellenisticum, 19. Jh.; zum Ganzen Seelig, 2001).

Es setzte sich nachhaltig das Verständnis durch, dass die Religionsgeschichte Palästinas als Teildisziplin der Altorientalistik und der Antikenwissenschaft zu sehen ist, weil sich die Religion Israels / Judas erst im Laufe der jüdisch-christlichen Rezeption von den derweil längst vergangenen Nachbarkulturen gelöst und einen eigenständigen Weg beschritten hat. Anhand von zwei Entwürfen sei der erfolgte Paradigmenwechsel beispielhaft dargelegt.

2.3.1. Ikonographische Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels

Einige Titel von Studien der sogenannten Freiburger Schule wie „Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener Quellen“ (1. Aufl. 1992) und „Die Ikonographie Palästinas / Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern“ (2005ff) lassen erkennen, wie sehr sich im Laufe des religionsgeschichtlichen Forschens die Einstellung zur Religionsgeschichte verändert hat und wie sehr die religionsgeschichtliche Methode – wenn auch in veränderter Form – auf die heutige Exegese Einfluss nimmt. Auf der anderen Seite lassen die ikonographischen Befunde vermuten, dass auch die Literatur- und Kulturgeschichte des alten Israel / Juda nicht mehr unabhängig von den Einflüssen der benachbarten Kulturen rekonstruiert und beschrieben werden kann. Der biblische Exklusivitätsanspruch bezieht sich auf den theologischen Anspruch der Einzigkeit des Gottes Israels, der aber seinerseits ein historisches Produkt ist und ein sehr spätes Ergebnis der religiösen Entwicklung darstellt (→ Monotheismus). Der Rekurs auf ikonographisches Material (→ Ikonographie; → Ikonographische Exegese) neben literarischen Texten lässt die Vergleichbarkeit der Kulturen und die Abhängigkeit israelitisch-judäischer Traditionen am Beispiel von Realien besonders deutlich werden. Die zahlreichen Kleinobjekte, die man in Palästina gefunden hat, sind Primärquellen, die zwar ebenfalls einer Ausdeutung bedürfen, aber durch oft recht genau zu datierende Fundumstände und wegen des quantitativ höheren Vorkommens von offensichtlichen Vergleichsobjekten relativ präzise zeitliche und konzeptionelle Zuweisungen zulassen. Die offensichtlichen ikonographischen Parallelen des palästinischen Materials mit den umliegenden Religionen beweist die Abhängigkeit dieser Kulturgeschichte von der ägyptisch-altorientalischen Bild- und Motivwelt. Der Vergleich der Objekte hilft in einem zweiten Schritt, auch literarisch belegte Mythen und religiöse Vorstellungen kritisch zu beleuchten und in ihrem Aussagegehalt zum Teil neu zu bestimmen (vgl. Hartenstein, 2007).

2.3.2. Literarische Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels

Um der Gefahr eines methodisch unzulänglichen Vergleichs und einer allzu

vagen ideengeschichtlichen Rekonstruktion zu entgehen, sind zum einen die Texte zunächst je für sich auszulegen und zum anderen die Kontexte der jeweilige Texte im anschließenden religionsgeschichtliche Vergleich sorgfältig zu berücksichtigen. So ist z.B. ist zu beachten, in welchem formgeschichtlichen Kontext eine Aussage gemacht wird (vgl. z.B. Berger, 1976, 151f. in Reaktion auf die ersten Vergleichsstudien der Religionsgeschichtlichen Schule).

> Gunkels Rückführung von gattungsmäßig sehr unterschiedlichen Texten wie Gen 1 und Apok 12 auf einen gemeinsamen „Marduk-Mythos" ist nicht nur deshalb problematisch, weil ein gemeinsamer, textlich nicht fassbarer Urmythus postuliert wird, auf den die verschiedenen Überlieferungen zurückgeführt werden, sondern auch weil die Transformationen, die das rekonstruierte Grundmotiv in den verschiedenen Kontexten erfahren hatte (und hier ist die Gattungsfrage wichtig!), zu wenig und zu unpräzise anhand der vorliegenden Einzeltexte untersucht wurden.

2.3.2.1. Beispiel: Heilsorakel. Manfred Weippert hat eine Detailanalyse der Heilsorakel → Deuterojesajas im Vergleich mit neuassyrischen Königsorakeln vorgelegt (1981; 2001; → Prophetische Redeformen), in der er nachweisen konnte, dass die von Joachim Begrich aufgrund von Psalmen rekonstruierte Gattung des „priesterlichen Heilsorakels" (Begrich, 219; vgl. Gunkel / Begrich, 1933, 257f., 374f.) ursprünglich nicht dem priesterlichen Bereich entstammt, sondern dem höfisch-prophetischen Kontext. Der Vergleich mit neuassyrischen Prophetentexten lässt erkennen, dass bis in einzelne Redewendungen hinein (z.B. hebräisch אַל־תִּירָא *'al tîrā'*; akk. *la tapallach* „fürchte dich nicht"; zum Verwendungskontext vgl. auch Nissinen, 2003, 148ff.; → Prophetie, Alter Orient) der „Sitz im Leben" der Gattung nicht im Tempel, sondern im königlichen Umfeld zu suchen ist (Weippert, 1981, 110; 1988, 313f.; Nissinen, 2003, 158-160). Rudimente königlicher Heilsorakel sind in einigen biblischen Prophetentexten noch auffindbar – wenn auch in demokratisierter, d.h. auf Jakob / Israel übertragener Form (so z.B. Jes 41,8-13.14-16; Jes 43,1-7 und Jes 44,1-5) oder sie sind auf den → Gottesknecht (Jes 42,6f) oder den Perserkönig → Kyros (Jes 45,1-7) bezogen. Daraus kann gefolgert werden, dass der Sitz im Leben des israelitischen Formulars dem aus neuassyrischen Archiven bekannten prophetischen Königsorakel entspricht. Allerdings dürfte es sich hier und besonders deutlich in Jes 45,1-7 um eine „Kontrafaktur..., d.h. ein Heilsorakel für Israel im Gewand eines Königsorakels für einen auswärtigen Fürsten" handeln, die mit der ursprünglichen Institution des Orakels an einen bestimmten König nichts mehr zu tun hat (Weippert, 2001, 50f.). Die Ausgangsthese Begrichs vom

„Priesterlichen Heilsorakels“, welche dem exegetischen Anliegen diente, den unerklärten „Stimmungsumschwung“ in einer Reihe von Klagepsalmen mittels der Rekonstruktion einer Kultinstitution zu erklären, die sich allerdings vor allem in Deuterojesaja-Texten finden sollte, wurde durch die Erweiterung des Vergleichskorpus widerlegt.

Doch auch in diesem Fall tritt eine Frage deutlich zu Tage, die die religionsgeschichtliche Methode stets begleitet hat: Wie konnte der anonyme Exilsprophet [bzw. die Prophetenschule], dem [/der] diese Orakel zugeschrieben werden, Kontakt mit neuassyrischen Archivtexten haben, die nach der Zerstörung → Ninives (612 v. Chr.) verschüttet und zudem für die nachfolgenden babylonischen Herrscher von geringem Interesse waren. Weippert rechnet in dem hier zitierten Beispiel mit der Übermittlung durch babylonische Prophetien, die in einer ähnlichen Tradition standen, wenn auch von ihnen bislang keine Primärquellen überliefert sind (2001, 58; mit Hinweis auf die syrische Inschrift des Königs → Zakur von Hamat; 8. Jh.). Er bleibt also methodisch darauf angewiesen, im Analogieverfahren zu argumentieren.

2.3.2.2. Beispiel: Apodiktisches Recht. Ein zweites gattungsgeschichtlich gut rekonstruiertes Beispiel entstammt der Rechtsliteratur. Bereits → Albrecht Alt hat formgeschichtlich zwischen kasuistischen und apodiktischen Rechtssätzen unterschieden (→ Recht). Sein Anliegen war die „Anwendung dieses Form und Inhalt zugleich untersuchenden und zu den Wurzeln im Leben vordringenden Verfahrens auf die verschiedenen Formulierungen des israelitischen Rechts“ (1934, 285). Für sehr ursprünglich und im Alten Orient verwurzelt hielt Alt die besonders im → Bundesbuch vorliegenden kasuistischen Rechtssätze, die sich in Protasis (Wenn …) und Apodosis (dann …) gliedern, in der 3. Person formuliert sind (z.B. Ex 21,18-19) und ihren Sitz im Leben in der „normalen israelitischen Gerichtsbarkeit“ gehabt haben sollen (289). Parallelen zu anderen altorientalischen Rechtsbüchern erklärte er nicht durch direkte literarische Abhängigkeit, sondern allgemeiner durch eine allen benachbarten Völkern gemeinsame Rechtskultur. Vom kasuistischen Recht unterscheiden sich die knapper formulierten, aber in vielgestaltiger Form begegnenden apodiktischen Rechtssätze (z.B. Ex 21,12; Dtn 27,15-26; → Recht 2.1.), die Alt in den Kontext des Gottesrechts stellt und – da ihm noch keine altorientalischen Parallelen bekannt waren – für genuin israelitisch hält. Das apodiktische Recht gehört s.E. nicht in die Gerichtsbarkeit, sondern ist „das Kernstück eines sakralen Akts von nationalem Ausmaß“ (324), wofür die Fluchreihe Dtn 27 selbsterklärend steht. Die apodiktischen Rechtstexte gehören in den weiteren Kontext des Bundesschlusses zwischen Gott und Israel.

Inzwischen ist sowohl die Aufteilung in apodiktische und kasuistische Rechtstexte also auch die Einschätzung von genuin israelitisch bzw. von der Umwelt geerbt revidiert worden. Zum einen ist deutlich geworden, dass die traditionellen altorientalischen Rechtssammlungen keine präskriptiven Rechtsbestimmungen enthalten, anhand derer Jurisdiktion durchgeführt wurde, sondern deskriptiv in Musterfälle einführen, die der (mündlichen) Rechtspraxis dienlich sind (vgl. Schmid, 2008, 102f. mit weiterer Literatur). Zum anderen ergibt der Vergleich mit den jüngst erschlossenen altorientalischen Rechtstexten das Bild, dass die in Dtn 13* und Dtn 28* bezeugten Rechtstexte ganz im Stil von assyrischen Treueeiden (*adê*) gestaltet sind, wie sie der assyrische Großkönig → Asarhaddon seinen Vasallen, darunter vielleicht auch dem judäischen König → Manasse, auferlegt hatte (vgl. Steymans, 1995; Otto, 1999; Otto, 2007, 129-132; → Deuteronomium § 4). Somit hat sich der Eindruck des Sakralrechts bestätigt, aber die Einschätzung einer israelitischen Einzeltradition wurde korrigiert. So trägt auch im Rahmen des zweiten Beispiels der religionsgeschichtliche Vergleich dazu bei, form- und literargeschichtliche Überlegungen in ein neues Licht zu stellen.

2.4. Aufgaben für die religionsgeschichtliche Methode der Zukunft

Die veränderte Perspektive auf das religionsgeschichtliche Arbeiten, welche die Religionsgeschichte Israels als Teil einer syrisch-palästinischen Religionsgeschichte versteht (Koch, 1999), verdankt sich zum einen der Selbstverständlichkeit, mit der historisch-kritische Forschung etabliert ist und biblische Literatur unabhängig von ihrem theologischen Wert für die heutige Rezeption betrachtet werden kann. In praktischer Hinsicht verdankt sie sich aber auch der ständig anwachsenden Publikation altorientalischen Bild- und Textmaterials, das auch der Exegese zugänglich wird und in verschiedenartigen Bildbänden, Datenbanken (z.B. BODO) sowie Textanthologien erschlossen ist (vgl. Literaturverzeichnis 2). Dennoch ist die Herangehensweise auch heute noch nicht frei von methodischen Problemen.

2.4.1. Lückenhafte Quellenlage. Ein dringliches Problem ist das der höchstens bruchstückhaft rekonstruierbaren Überlieferungswege (*missing link*) von mündlichen wie schriftlichen Traditionen. Für weite Teile des 1. Jahrtausends fehlen Spuren eines Archivs in Palästina, wie es für syrische (→ Ebla; → Ugarit) und mesopotamische Städte (→ Ninive) sowie in griechisch-römischer Zeit auch in Palästina in → Qumran oder im oberägyptischen → Nag Hammadi belegt ist. Somit fehlen Primärquellen (wie z.B. literarische Funde oder Textkataloge, wie sie besonders für Mesopotamien und in griechisch-römischer Zeit belegt sind), die Aufschluss geben könnten, welche Literatur in Palästina als bekannt

vorauszusetzen ist („Curricula“).

2.4.2. Das Gewicht mündlicher Überlieferung. Einzelne Epochen (→ Exilszeit; → Hellenismus) legen kulturgeschichtlichen Austausch näher als andere. Letzte Studien (Carr, 2005; van der Toorn, 2007) haben jedoch gezeigt, dass unsere Orientierung an Überlieferungswegen innerhalb von Schriftkulturen an der Realität der überwiegend schriftlos funktionierenden altorientalischen Gesellschaften vorbeigeht. Wenigstens bis zum Beginn der hellenistischen Zeit ist davon auszugehen, dass es zwar Schriftwerke gab, diese aber lediglich der Ausbildung sehr weniger Personen dienten, während die Allgemeinheit Überliefertes nur durch Hören z.B. des auswendig Gelernten und Rezitierten wahrnahm. Dies hat aber zur Folge, dass eine materiell gestützte Rekonstruktion von Überlieferungswegen nicht nur wegen der oft ungleichen Fundlage von Texten, sondern auch mangels schriftlicher Fixierung nur im Ausnahmefall möglich ist (eine oft zitierte Ausnahme stellt das über drei Jahrtausende in zahlreichen Versionen überlieferte → Gilgamesch-Epos dar; Tigay, 1982). Selbst für die neutestamentliche Literatur, die anderen literarischen Produktionsbedingungen unterliegt und somit weniger hypothetische literarische Rekonstruktionen erwarten lassen könnte, sind deutliche Nachweise auf Zitate oder andere Textverweise aus paganer Literatur sehr selten (Seelig, 2001, 316-322).

2.4.3. Notwendigkeit von Analogieschlüssen. Sofern der religionsgeschichtliche Vergleich die Rekonstruktion literarischer Zusammenhänge oder Abhängigkeiten nicht zulässt, ist die religionsgeschichtliche Methode wieder auf ihre ersten Anfänge rückverwiesen: Mangels präzise rekonstruierbarer Überlieferungswege („Genealogie“) ist sie auf „Analogie“ angewiesen (Seelig, 2001, 318 mit Verweis auf A. Deißmann). Dabei muss die Analyse von Motiven unter besonderer Berücksichtigung form- bzw. gattungsgeschichtlicher Merkmale methodisch abgesichert werden.

Dem methodisch schwierigen Unterfangen stellten sich zuletzt die Herausgeber sehr umfangreicher Textsammlungen wie J.P. Pritchard, O. Kaiser und W.W. Hallo mit ihren jeweiligen Mitherausgebern (s. Literaturverzeichnis 2). W.W. Hallo hat seine Vorgehensweise recht ausführlich dargelegt (2003, 1-27) und eine horizontale – d.h. an geographischen, historischen, religiösen, politischen und literarischen Settings gemessene – Gliederungsebene und eine vertikale, an der diachronen Zeitachse orientierte zum Maßstab genommen. Diese, den drei Anthologien gemeinsame Struktur gehorcht folgenden, für den Vergleich wichtigen Grundsätzen (Longman, 2003, 194; vgl. auch Seelig 2011, 312f.328f.):

- Die Gattung eines jeden Texts ist in dem ursprünglichen kulturellen und literarischen Kontext zu betrachten, bevor es zum Textvergleich kommen kann.
- Im religionsgeschichtlichen Vergleich sind Parallelen und Unterschiede zwischen allen Texten gleichermaßen zu berücksichtigen.
- Je größer die zeitliche Nähe von zwei Texten ist, desto bedeutsamer ist der Vergleich.
- Je größer die geographische Nähe von zwei Kulturen ist, desto bedeutsamer ist der Vergleich.
- Je näher die den Texten zugrunde liegenden Sprachen verwandt sind, desto bedeutsamer ist der Vergleich.

Die Auswertung der Beobachtungen, die aus einem Vergleich resultieren, basiert auf drei Kriterien (Seelig, 2001, 331f.):

- Übernahme, d.h. Motiv / Text sind aus der anderen Kultur / Religion ohne sachliche Veränderung überführt worden.
- Adaptation, d.h. Motiv / Text sind an den neuen Vorstellungsrahmen angepasst worden ohne gravierende Veränderungen.
- Umbildung, d.h. Motiv / Text wurden in den neuen Vorstellungsrahmen unter gravierenden Veränderungen eingefügt.

3. Religionsgeschichte Israels versus Theologie des Alten Testaments

Die religionsgeschichtliche Methode widmet sich erstens der hermeneutischen Frage, wie biblische Einzeltexte in ihrem besonderen kulturellen Rahmen im Vergleich mit außerbiblischen Texten kontextualisiert und für den modernen Betrachter in ihrer historischen Intention erhellt werden können. Zweitens bemüht sie sich, aus den Ergebnissen dieses Vergleichs Schlüsse für die Rekonstruktion der Religionsgeschichte Palästinas zu ziehen. Drittens zeigt sie aber auch ein systematisches Anliegen, wenn sie sich die notwendige Verhältnisbestimmung von biblischen Traditionen innerhalb der ägyptisch-altorientalischen bzw. griechisch-römischen Welt zur Aufgabe macht, ohne den theologischen Anspruch der Texte aufzugeben. In den Anfängen der Methode hatte der grundsätzliche theologische Anspruch den Blick auf eine Eigenwertigkeit der außerbiblischen Texte verstellt, was dazu geführt hat, dass diese im Sinne der Apologetik instrumentalisiert und mitunter sogar polemisch verzeichnet wurden (z.B. Babel-Bibel-Streit). Mit einer rein historisch ausgerichteten Komparatistik droht aber die Adressatenschaft christlicher

Theologinnen und Theologen aus dem Blick zu geraten.

R. Albertz legte 1992 eine zweibändige „Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit“ vor, die „bewußt als Lehrbuch für Studenten, Pfarrer, Religionslehrer und interessierte Laien geschrieben [ist] … [und] ihnen eine Gesamtschau der geschichtlichen Entwicklung in allen ihren Aspekten vorführen [soll], die ihnen das Verstehen erleichtert, Orientierung ermöglicht und zur eigenen Weiterarbeit anregt“ (1992, 6). Es geht ihm neben der historischen Rekonstruktion zugleich um die theologische Ausdeutung des Erzählmaterials auf der ausschließlichen Grundlage historisch-kritischer Methodik. Er fragt, ob die „Religionsgeschichte Israels“ eine mögliche und vielleicht sogar zeitgemäßere Alternative für die klassisch eingeführte Gattung der „Theologie des Alten Testaments“ darstelle (so Albertz, 1995; vgl. zu der sehr kontrovers geführten Diskussion Janowski / Lohfink, 1995). Der Alternativsetzung beider Disziplinen ist indes vehement widersprochen worden. Denn sie könnte angesichts von grundlegenden Unterschieden bezüglich Intention und methodischem Regelwerk einen gravierenden Verlust für die Theologie bedeuten. „Wer biblische Hermeneutik mit dem Ziel betreibt, die Schrift gewordene Aktualisierung der Gottesgeschichte zu verstehen, um daraus ihr theologisches Gegenwarts- und Zukunftspotential zu erschließen, wird nicht primär auf die Religionsgeschichte setzen dürfen“ (so Spieckermann, 2008, 279). Theologie will also nicht nur die Genese der Überlieferung rekonstruieren, sondern auch ihre Geltung – und dazu bedarf es anderer hermeneutischer Zugangsweisen (Janowski, 2005, 110-113).

Umgekehrt fand die Rede von „Theologie(n)“ aber auch Eingang in der Beschreibung nicht-christlicher Symbolsysteme. So hat z.B. B. Meissner in seiner Studie „Babylonien und Assyrien“, (Bd. 2, 1924) das 15. Kapitel „Kosmologie und Theologie“ überschrieben. Seit der Entzifferung durch K. Sethe trägt der Schabaka-Stein den Titel „Denkmal memphitischer Theologie“. Und Jan Assmann führt in seiner Religionsgeschichte (1984) die Unterscheidung in explizite und implizite Theologie ein, von denen beide Formen in ägyptischen Texten durchaus vertreten sind.

Theologiebildung ist ein typisches Merkmal sekundärer Religionserfahrung (Wagner, 2006), in der es um die Differenzierung in Wahrheit und Lüge, richtige und falsche Religion geht. Nach Assmann ist es ein Merkmal aller sekundären Religionen, „im Widerspruch und in der produktiven Spannung zwischen einer synkretistischen Religion bzw. Praxis und einer mehr oder weniger orthodoxen Theologie bzw. Theorie“ zu stehen, wenn auch die ägyptische Religion z.B. keine eigene Apologetik ausgebildet hat (Assmann, 2005, 66f.).

Bei der Bezeichnung Theologie sind nach Janowski drei Ebenen zu unterscheiden: 1) die *Deutungsebene*: hier geht es um das Verhältnis von Weltbild und religiöser Praxis; 2) die *Reflexionsebene*: im Falle komplizierter organisierter „sekundärer" Religionen geht es um religiöse Systematik bis hin zu „Dogmenbildung" sowie 3) die *Überlieferungsebene*: hier geht es um Überlieferungswege, Kodifizierung und Kanonisierung religiöser Texte. Die Beschäftigung mit antiken Theologien unterscheidet sich zwar durch den Standpunkt des unbeteiligten Beobachters, der die untersuchten religiösen Systeme als der Vergangenheit zugehörig wahrnimmt. Nichtsdestotrotz lassen sich auch aus dieser Perspektive interne theologische Strömungen erkennen und religionsgeschichtliche Prozesse rekonstruieren.

Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier

Empfohlene Zitierweise

Bauks, Michaela, Art. Religionsgeschichtliche Methode, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2012

Literaturverzeichnis

1. Lexikonartikel

- Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Tübingen 1957-1965
- Biblisch-historisches Handwörterbuch, Göttingen 1962-1979
- Theologische Realenzyklopädie, Berlin / New York 1977-2004
- Neues Bibel-Lexikon, Zürich u.a. 1991-2001
- The Anchor Bible Dictionary, New York 1992
- Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1998-2007
- Dictionary of Deities and Demons in the Bible, 2. Aufl., Leiden 1999
- British Museum Dictionary of the Ancient Near East, London 2000
- Eerdmans Dictionary of the Bible, Grand Rapids 2000

2. Bild- und Textsammlungen

- Beyerlin, W. (Hg.), 2. Aufl. 1985, Religionsgeschichtliches Textbuch Zum Alten Testament (ATD.E 1), Göttingen
- BIBEL+ORIENT Datenbank Online (BODO), Fribourg (Schweiz)www.bible-orient-museum.ch/bodo/
- Gressmann, H. (Hg.), 2 Aufl. 1926-27, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament, Berlin / Leipzig
- Hallo, W.W. (Hg.), 1997-2002, The Context of Scripture, 3 Bd.e, Leiden
- Janowski, B. / Wilhelm, G. (Hgg.), 2004ff, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge, Gütersloh (bislang 6 Bände)
- Jeremias, A., 1904, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, Leipzig
- Kaiser, O. (Hg.), 1982-2001, Texte aus der Umwelt des Alten Testament, 3 Bd.e, Gütersloh
- Keel, O., 1995, Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina / Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung (OBO.SA 10), Freiburg (Schweiz) / Göttingen
- Keel, O., 1997, Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina / Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I: Von Tell Abu Farağ bis ʻAtlit (OBO.SA 13), Freiburg (Schweiz) / Göttingen
- Keel, O., 2010, Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina / Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band II: Von Bahan bis Tel Eton (OBO.SA 29), Freiburg (Schweiz) / Göttingen
- Keel, O., 2010, Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina / Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band III: Von Tell el-Far'a Nord bis Tell el-Fir (OBO.SA 31), Freiburg (Schweiz) / Göttingen
- Keel, O. / Eggler, J., 2006, Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien. Vom Neolithikum

bis zur Perserzeit (OBO.SA 25)
- Klauck, H.-J., 1995-1996, Die religiöse Umwelt des Urchristentums, 2 Bd.e (ST 9,1), Stuttgart u.a.
- Littératures Anciennes du Proche-Orient, Bd. I-20, Paris 1967-2002
- Pritchard, J.B. (Hg.), 1969, Ancient Near Eastern Pictures Relating to the Old Testament with Supplement, Princeton
- Pritchard, J.B. (Hg.), 3. Aufl. 1969, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament with Supplement, Princeton
- Schrader, E., 3. Aufl. 1903, Die Keilinschriften und das Alte Testament, Berlin (mit H. Winckler und H. Zimmern)
- Schroer, S. / Keel, O., 2005ff, Die Ikonographie Palästinas / Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern, Freiburg (CH)
- Uehlinger, C., Iconography of Deities and Demons in the Ancient Near East. An Iconographic Dictionary with Special Emphasis on First-Millenium BCE Palestine / Israel, Zürich (in Vorbereitung); vgl. http://www.bible-orient-museum.ch/bodo/idd
- Weippert, M. (Hg.), Historisches Textbuch zum Alten Testament (GAT.E 10), Göttingen 2010

3. Weitere Literatur

- Albertz, R., 1992, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, 2 Bd.e (GAT 8/1-2), Göttingen
- Alt., A., 4. Aufl. 1968, Die Ursprünge des israelitischen Rechts (1934), in: ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, Bd. I, München, 278-332
- Assmann, J., 1984, Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart u.a.
- Assmann, J., 2005, Theologie und Weisheit im alten Ägypten, München
- Backes, F., 2010, Religionsgeschichtliche Methode im Wandel. Einsichten am Beispiel eines Forschungsüberblicks zum Thema „Johannes und die Hermetik“, in: K. Finsterbusch / M. Tilly (Hgg.), Verstehen, was man liest. Zur Notwendigkeit historisch-kritischer Bibellektüre, Göttingen, 140-160
- Bauks, M., 2008, Analyse et histore des religions, in: dies. / C. Nihan (Hgg.), Manuel d’exégèse de l’Ancien Testament, Lausanne
- Bauks, M., 2012, Intertextuality in Ancient Literature in Light of Textlinguistics and Cultural Studies, in: dies. / W. Horowitz / A. Lange (Hgg.), Between Text and Text. Intertextuality in Ancient Near Eastern, Ancient Mediterranean and Early Medieval Literature (JAJ.S 1), Göttingen
- Begrich, J., 1964, Das priesterliche Heilsorakel, in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB 21), München, 217-231
- Berger, K., 1976, Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschickes Jesu in frühchristlichen Texten (SUNT 13), Göttingen
- Blum, E., 2006, „Formgeschichte“ - ein irreführender Begriff?, in: ders. / H. Utzschneider (Hgg.), Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments, Stuttgart, 85-96
- Gunkel, H., 1895, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und ApJoh 23. Mit Beiträgen von H. Zimmern, Göttingen (2. Aufl. 1921)
- Gunkel, H., 1903, Israel und Babylonien: der Einfluß Babyloniens auf die israelitische

Religion, Göttingen
- Gunkel, H., 4. Aufl. 1917,Genesis (HK I/1), Göttingen,
- Gunkel, H. / Begrich, J., 1933, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, Göttingen
- Hartenstein, F., 2004, Art. Religionsgeschichtliche Schule I. Begriff und Geschichte; II. Forschungsergebnisse, in: RGG 4. Aufl., Bd. 7, Tübingen, 321-322
- Hartenstein, F., 2007, Die Welt als Bild und als Erzählung. Zur Intermedialität altorientalischer und biblischer Weltkonzeptionen, in: S. Lubs / L. Jonker / A. Ruwe / U. Weise (Hgg.), Behutsames Lesen. Alttestamentliche Exegese im interdisziplinären Methodendiskurs (FS Chr. Hardmeier; ABzG 28), Leipzig, 63-88
- Hempel, J.,1956, Altes Testament und Religionsgeschichte, ThLZ 81, 259-280
- Janowski, B. / Lohfink, N., 1995 / 2. Aufl. 2002, Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments? (JBTh 10), Neukirchen-Vluyn
- Janowski, B., 2005, Theologie des Alten Testaments. Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven, in: ders. (Hg.), Theologie und Exegese des Alten Testaments / der Hebräischen Bibel. Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven (SBS 200), Stuttgart, 87-124
- Keel, O., 5. Aufl. 1996, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Göttingen
- Keel, O., 1992, Das Recht der Bilder, gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder (OBO 122), Freiburg (Schweiz) / Göttingen
- Keel, O. / Schroer, S., 2002, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen
- Keel, O. / Uehlinger, C., 6. Aufl. 2010, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, Freiburg / Breisgau
- Klatt, W., 1969, Hermann Gunkel: Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode (FRLANT 100), Göttingen
- Koch, K., 1999, Israel im Orient, in: B. Janowski / M. Köckert (Hgg.), Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte (VWGTh 15), Gütersloh, 242-271
- Kraus, H.-J., 4. Aufl. 1988, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testament, Neukirchen-Vluyn
- Lehmann, R.G., 1994, Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit (OBO 133), Freiburg (Schweiz) / Göttingen
- Lehmkühler, K., 1996, Kultus und Theologie: Dogmatik Und Exegese in der Religionsgeschichtlichen Schule, Göttingen
- Longman, T., 2003, Israelite Genres in Their Anceint Near Eastern Context, in: M.A. Sweeney / E. Ben Zvi (Hgg.), The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-First Century, Grand Rapids/Mi, 177-199
- Lüdemann, G. (Hg.), 1996, Die „Religionsgeschichtliche Schule“. Facetten eines theologischen Umbruchs. Frankfurt am Main u.a.
- Müller, K., 1985, Die religionsgeschichtliche Methode. Erwägungen zu ihrem Verständnis und zur Praxis ihrer Vollzüge an neutestamentlichen Texten, BZ NF 29, 162-192
- Nissinen, M., 2003, Fear Not: A Study on an Ancient Near Eastern Phrase, in: M.A. Sweeney / E. Ben Zvi (Hgg.), The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-First Century, Grand Rapids/Mi, 122-161
- Noth, M., 1967, Die Welt des alten Testaments, Berlin, 5. Aufl.

- Otto, E., 1999, Das Deuteronomium (BZAW 284), Berlin / New York
- Otto, E., 2007, Das Gesetz des Mose. Die Literatur- und Rechtsgeschichte der Mosebücher, Darmstadt
- Otto, E., 2008, Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte. Gesammelte Studien (BZABR 8), Wiesbaden
- Paulsen, H., 1997, Traditionsgeschichtliche Methode und religionsgeschichtliche Schule, in: ders., Zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums. Gesammelte Studien, hg. von U. Eisen (WUNT 99), Tübingen
- Reventlow, Henning Graf, 2001, Epochen der Bibelauslegung, Bd. 4: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert, München
- Schmid, K., Literaturgeschichte des Alten Testaments, Darmstadt 2008
- Seelig, G., 2001, Religionsgeschichtliche Methode in Vergangenheit und Gegenwart. Studien zur Geschichte und Methode des religionsgeschichtlichen Vergleichs in der neutestamentlichen Wissenschaft (ABG 7), Leipzig
- Spieckermann, 2008, Das neue Bild der Religionsgeschichte Israels – eine Herausforderung der Theologie?, ZThK 105, 259-280
- Steck, O.H., 1978, Zu Tradition und Theologie im Alten Testament (BThSt 2), Neukirchen-Vluyn
- Steymans, H.U., 1995, Deuteronomium 28 und die *adê* zur Thronfolgeregelung Asarhaddons (OBO 145), Freiburg (Schweiz) / Göttingen
- Wagner, A. (Hg.), 2006, Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments (BZAW364), Berlin / New York
- Weippert, M., 1981, Assyrische Prophetien der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals, in: F.M. Fales (Hg.), Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons in Literary, Ideological and Historical Analysis (Orientis Antiqui Collectio 17), Roma, 71-115
- Weippert, M., 1988, Aspekte israelitischer Prophetie im Lichte verwandter Erscheinungen des Alten Orients, in: G. Mauer / U. Magen (Hgg.), Ad bene et fideliter seminandum (FS K. Deller; AOAT 220), Neukirchen-Vluyn, 287-319
- Weippert, M., 2001, Ich bin Jahwe – Ich bin Ishtar von Arbela. Deuterojesaja im Lichte der neuassyrischen Prophetie, in: B. Huwyler u.a. (Hg.), Prophetie und Psalmen (FS K. Seybold; AOAT 280), Münster, 31-59
- Wellhausen, J., 6. Aufl. 1905, Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin

Impressum

Herausgeber:

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

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balinger Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de