

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 53 (1997)  
**Heft:** 3

**Artikel:** Die Besiedlung des zentralpalästinensischen Berglands zur Eisen-I-Zeit  
**Autor:** Kellenberger, Edgar  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-878068>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 02.02.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Theologische Zeitschrift

---

Jahrgang 53

1997

Heft 3

---

## Die Besiedlung des zentralpalästinischen Berglands zur Eisen-I-Zeit<sup>1</sup>

*A: Methodische Überlegungen zum «soziologischen Modell» der Landnahme*

### a) Zur Forschungslage

In den letzten Jahrzehnten hat sich in der Frühgeschichte Israels die Forschungslandschaft stark verändert. Standen sich vorher das Albright'sche Modell einer kriegerischen Eroberung und das Alt'sche Modell einer friedlichen und langsamen Infiltration gegenüber, so nehmen doch beide gleichermaßen an, dass die Israeliten von aussen ins palästinische Kulturland eingewandert sind. Ein drittes, erstmals 1962 von Mendenhall vertretenes «soziologisches Modell»<sup>2</sup> hingegen rechnet mit einem inner-palästinischen Vorgang, wonach einheimische Bauern aus den Städten ins Bergland zogen. Dieses dritte Modell wird zunehmend beachtet und ausgebaut. Dabei werden recht unterschiedliche Motive für eine innerpalästinische Bevölkerungs-Verschiebung genannt: Sah Mendenhall noch den Jahwe-Glauben als treibende Kraft, so sind es für Gottwald säkulare egalitäre Ideen; seit Lemche sehen viele mehr Evolution als Revolution, etwa verursacht durch den Zusammen-

<sup>1</sup> Den Teilnehmern an der Tagung der Schweiz. Theol. Gesellschaft zum Thema «Moderne Soziologie und Theologie» im Sept. 1995 in Emmetten sei für ihr kritisches Wohlwollen gegenüber meiner ersten Fassung herzlich gedankt, ebenso Felix Mathys (Wädenswil) für kritische Hinweise.

<sup>2</sup> Siehe insbesondere: G. Ahlström, *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, JSOT Suppl 146, 1993. R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Göttingen 1992. R.B. Coote & K.W. Whitelam, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective*, 1987. R.B. Coote, *Early Israel. A New Horizon*, Minneapolis 1990. Ph.R. Davies, *In Search of 'Ancient Israel'*, JSOT Suppl 148, 1992. N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh; A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.*, New York 1979. N.P. Lemche, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy*, SVT 37, 1985. G.E. Mendenhall, *The Hebrew Conquest of Palestine*, BA 25 (1962) 66-87. Th.L. Thompson, *Early History of the Israelite People from the Written and Archaeological Sources*, Leiden 1992.

bruch des Fernhandels (Coote/Whitelam) oder durch Dürrekatastrophen (Thompson). Höchstens eine zahlenmässig unbedeutende Gruppe sei samt dem Jahwe-Glauben aus dem Süden eingewandert.

Dieses «soziologische Modell» verbreitete sich zunächst vor allem im englischsprachigen (und dänischen) Raum. Im neuen grossen «Anchor Bible Dictionary» (1992) hat es über die anderen Modelle weitgehend gesiegt.<sup>3</sup> Aber auch die deutsche und israelische Forschung zeigt zunehmend Annäherungen.<sup>4</sup> Manches deutet auf einen bevorstehenden «Paradigmenwechsel», den einige als schon vollzogen bezeichnen.<sup>5</sup>

## b) Methodische Eigenheiten des «soziologischen Modells»

*1. Der Stellenwert der alttestamentlichen Texte:* Die alttestamentlichen Quellen werden als unbrauchbar für die Rekonstruktion der Frühgeschichte Israels erachtet. Dabei spielt es keine Rolle, ob die Texte in persische oder gar hellenistische Zeit (Lemche) datiert werden; ja sogar bei einer teilweisen Datierung in davidische Zeit (Coote) werden die durch die Interessen des Königshofes geprägten Texte für die Rekonstruktion vorköniglicher Zeiten als unbrauchbar erklärt. Offenbar darf einem Text nur eine Aussage über die Zeit seiner Niederschrift entnommen werden. Die Eindimensionalität dieses Textverständnisses erstaunt; fast möchte ich von einem «säkular-fundamentalistischen» Textverständnis reden.

*2. Der Stellenwert ausserbiblischer Texte:* In archäologischem Kontext gefundene Inschriften werden dank ihrer «Gleichzeitigkeit» mit dem erzählten Ereignis als zuverlässige Quelle gesehen. Die grosse Zufälligkeit solcher Funde führt zum eher grotesken Ergebnis, an Davids Historizität mangels zeitgenössischer Quellen zu zweifeln,<sup>6</sup> aber doch den Namen «Israel» als im 13. Jht. existierend ansehen zu müssen, weil er auf der «Israel-Stele» Merneptahs er-

<sup>3</sup> Siehe die grossen repräsentativen Artikel «Israel», «Palestine, Archaeology Bronze-Iron Age», «Historiography» und «Sociology» (Lemche, Dever, Thompson, Gottwald). Näher bei Alt liegt der Artikel «Settlement» (Halpern).

<sup>4</sup> H. Donner (Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Göttingen 1984, 127) und andere reden von einer teilweisen Herkunft Israels aus den Städten und integrieren so das soziologische Modell. Auch I. Finkelstein (The Archaeology of the Israelite Settlement, Jerusalem 1988, 348) teilt letztlich die Annahme eines innerpalästinischen Prozesses, wenn er in den aus dem Steppengebiet einwandernden Nomaden Nachkommen ehemaliger Sesshafter aus dem Palästina der mittleren Bronzezeit sieht. Voll aufgenommen wird die Sicht des «soziologischen Modells» z.B. durch R. Albertz, Religionsgeschichte, 110ff.

<sup>5</sup> So z.B. K.W. Whitelam in JSOT 63 (1994) 58.

<sup>6</sup> Siehe z.B. Ph. Davies (In Search, 67f) und Lemche, SJOT 7 (1993) 175ff.

scheint. Wie würden wohl die Rekonstruktionen aussehen, wenn diese Inschrift nicht gefunden worden wäre?

Im weitem erstaunt, wie ausserbiblische Texte vielfach unkritischer als die biblischen Texte betrachtet werden. Quellen über die nicht-sesshaften Shasu und die aufsässigen 'Apiru sind jedoch geprägt von den Wertungen sesshafter Städter, was zu mangelnder Differenzierung und mancherlei Ausblendung führen muss.<sup>7</sup> Dies erschwert den Gebrauch dieser Quellen für den heutigen Historiker mehr, als es die Vertreter des «soziologischen Modells» zugeben.

*3. Der Stellenwert der Archäologie:* Die Archäologie wird gleich hoch wie die epigraphischen Quellen gewertet, verspricht sie doch ebenso «gleichzeitige» Zeugnisse. Allerdings sind es stumme Zeugen, welche der Interpretation bedürfen. Und der weitere Verlauf der Diskussion zeigt, wie dieselben archäologischen Sachverhalte dafür herhalten müssen, die unterschiedlichsten Ansichten zu untermauern. Zeigen z.B. die Tongefässe in früheisenzeitlichen («israelitischen») Fundorten einen kulturellen Bruch zu den spätbronzezeitlichen («kanaanäischen») oder eine natürliche Fortsetzung? Dies ist auch unter erfahrenen Archäologen umstritten.<sup>8</sup> Zunehmend wird deutlich, wie wenig Präzises die Archäologie zum ethnischen Charakter einer Siedlung sagen kann, hingegen mehr zur Lebensweise ihrer Menschen.

Wie mangelhaft die Archäologie auch historisch unbestrittene Einwanderungen erkennen kann, hat Isserlin<sup>9</sup> anhand der Invasionen der Moslems, Normannen und Angelsachsen eindrücklich gezeigt.

*4. Der Stellenwert der Soziologie:* Soziologische Überlegungen prägten z.B. bereits Albrecht Alt. Doch haben Vertreter des «soziologischen Modells» eine breite und notwendige Diskussion über das Nomadentum eingeführt und bisherige romantisierende Vorstellungen ausgeräumt. Damit wurden u.a. durch Lemche zahlreiche ethno-soziologische Forschungsergebnisse eingebracht, die von der alttestamentlichen Wissenschaft zuvor wenig zur Kenntnis genommen worden waren, und die nun ein differenzierteres und vor allem vielfältigeres Bild über die nicht-sesshafte Bevölkerungen sowie deren Beziehungen zu Sesshaften geben. Gerade wegen dieser Vielfalt wäre es wünschenswert, zur Kontrolle und Präzisierung eine Brücke zur Archäologie zu schlagen; doch steckt die archäologische Erkennung nomadischer Spuren in

<sup>7</sup> Siehe Th. Staubli, Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn, OBO 107, 1991.

<sup>8</sup> Vgl. die unterschiedliche Beurteilung der Keramik durch Finkelstein (Anm. 4) und W.G. Dever, Cultural Continuity, Ethnicity in the Archaeological Record and the Question of Israelite Origins, EJ 24 (1993) 22\*-33\*.

<sup>9</sup> B.S.J. Isserlin, The Israelite Conquest of Canaan: a Comparative Review of the Arguments applicable, PEQ 115 (1983) 85-94.

Palästina noch in den Anfängen.<sup>10</sup>

In der Praxis dient die Soziologie den Vertretern des «soziologischen Modells» erst einmal dazu, die punktuellen (und zufälligen) epigraphischen und archäologischen Zeugnisse zu einem leidlich geschlossenen Bild der Geschichtsentwicklung zu verbinden. Nachdem die alttestamentlichen Texte als ernstzunehmende Quelle wegfallen, muss nun die Soziologie als «Lückenbüsserin»<sup>11</sup> einspringen und vergleichbare Modelle aus dem vielfältigen ethnologischen Material liefern, ohne dass die Kriterien der Auswahl solcher Vergleichsmodelle genügend reflektiert werden.<sup>12</sup>

Es wäre ungerecht, den Pionieren einer soziologischen Betrachtungsweise nur vorzuwerfen, was sie vernachlässigt oder noch nicht beachtet haben. Fruchtbarer ist es, über sie hinaus einen verantwortlichen Gebrauch methodisch zu reflektieren.

### *B: Ein anderer Ansatz in der Methoden-Diskussion*

#### a) Das Selbstverständnis der Quellen

Unsere heutigen Fragen an die Quellen sind häufig nicht die Fragen, welche die alten Quellen selbst beantworten wollen. Häufig gehört es geradezu zur Kunst historischer Wissenschaft, den alten Quellen Antworten auf Fragen abzutrotzen, welche nicht die ihrigen sind.

Wer die Soziologie ernst nimmt, muss die von den Quellen selbst intendierten Antworten als Ausdruck der damaligen gesellschaftlichen Beziehungen ernst nehmen. Ich plädiere also für den Primat der ursprünglich inten-

<sup>10</sup> Siehe grundsätzlich R. Cribb, *Nomads in Archaeology*, Cambridge 1991. Für Transjordanien: E.B. Banning & I. Köhler-Rollefson, *Ethnoarchaeological Survey in the Beda Area, Southern Jordan*, ZDPV 102 (1986) 152-170. Skeptischer neustens I. Finkelstein, *On the Fringe*, Sheffield 1995.

<sup>11</sup> So M. & H. Weippert, *Die Vorgeschichte Israels in neuem Licht*, ThR 56 (1991) 341-390 (347). Siehe auch die fundamentale Kritik des «soziologischen Modells» durch den Soziologen J. Milbank, *Theology and Social Theory Beyond Secular Reason*, Oxford 1990, 112-114.

<sup>12</sup> Häufig werden die Vergleiche aus dem alten und auch rezenten Orient geholt; z.T. versucht die deutsche Forschung, aus afrikanischen Stammesgesellschaften Analogien für die Erkenntnis einer egalitären «segmentären» Gesellschaft im frühen Israel zu gewinnen: zuletzt R. Neu, *Von der Anarchie zum Staat. Entwicklungsgeschichte Israels vom Nomadentum zur Monarchie im Spiegel der Ethnozoologie*, Neukirchen 1992 (mit grösserer Nähe zu den Ergebnissen von A. Alt).

dierten Fragen und Antworten, d.h. für das Selbstverständnis der Quellen. Unsere heutigen Fragen sind daran kritisch zu messen.<sup>13</sup>

Zwei willkürlich gewählte Beispiele mögen dies illustrieren: Das Hinhören auf das Selbstverständnis eines ägyptischen Textes kann mich davor bewahren, diesen Text zu überlasten und ihm Aussagen abpressen zu wollen, an welchen der ägyptische Schreiber gar nicht interessiert war. Oder die bestimmte Form eines Kochtopfes will in erster Linie funktionalen (und vielleicht auch ästhetischen) Anliegen dienen, hingegen nicht unbedingt auch Ausdruck ethnischer Differenzierung sein.

### b) Das Selbstverständnis alttestamentlicher Texte

Es gehört zur Eigenart dieser Texte, dass sie auf mehreren zeitlichen Ebenen sprechen. Gewiss ist oft eine Prägung durch die Ideologie zur Zeit der Niederschrift mit Händen zu greifen. Doch gleichzeitig transportieren die Texte auch eine ältere Kunde, welche der nachstehenden Ideologie widerspricht: So kann etwa ohne drohenden Moralfinger erzählt werden, dass die Erzväter Mazzeben errichten, an selbstgebauten Altären opfern und sich bei heiligen Bäumen versammeln. Und Mose darf ungeniert die Tochter eines midianitischen Priesters heiraten. Die Texte bewahren somit eine deutliche Distanz zu Ansichten zur Zeit ihrer vermuteten Niederschrift.

Gerade dort, wo die Texte von späterer Ideologie abweichen oder ihr gar widersprechen, darf eine alte Erinnerung angenommen werden. Für eine vorsichtige historische Auswertung ist das Gespräch mit ausserbiblischen Quellen wichtig und hilfreich.<sup>14</sup>

Vom mehrdimensionalen Charakter der Texte her ist es nicht erstaunlich, dass die Exegeten bezüglich der Datierung desselben Textes von vor-davidisch bis hellenistisch differieren und jeweils einleuchtende zeitgeschichtliche Begründungen dafür geben können. Offensichtlich fühlten sich Israeliten verschiedener Jahrhunderte von diesen Texten angesprochen, ohne dass sie deswegen die Spuren älterer Kunde als überflüssig bzw. überholt getilgt hätten.

Das komplexe Verhältnis von Literatur und Gesellschaft<sup>15</sup> ist also noch komplexer, insofern die alttestamentlichen Texte auch die gesellschaftlichen

<sup>13</sup> Diese soziologische Betrachtungsweise fördert also den Respekt vor den Quellen und den «schlichten Anstand», sie ausreden zu lassen.

<sup>14</sup> Das Achten auf das Selbstverständnis auch der ausserbiblischen Quellen schützt vor der Gefahr einer vorschnellen Harmonisierung im Sinne von «und die Bibel hat doch Recht».

<sup>15</sup> Vgl. K.W. Whitelam, *Israel's Tradition of Origin: Reclaiming the Land*, JSOT 44 (1989) 19-42 (29).

Beziehungen früherer Zeiten und meist auch zukünftiger Generationen im Blick haben.

Die Texte über die Frühgeschichte Israels reden zu den Nachgeborenen und wollen zu deren Legitimation sowie kritischen Infragestellung Kunde aus früherer Zeit vermitteln. Auch als heutiger Exeget zähle ich mich zur Gemeinschaft dieser Nachgeborenen, denen die Texte etwas zu sagen haben, weil ich mich als «aufgepropftes Reis» (Röm 11,17ff.) verstehe.

Wenn heute viele Exegeten dies anders sehen, so liegen dahinter auch soziologische Gründe: Die unterschiedlichen Wertungen der Bibel in der heutigen Gesellschaft spiegeln sich auch in der alttestamentlichen Wissenschaft.

### c) Die Eigenheit der Sage als Verdichtung von Geschichtserfahrung

Wo ein Volk sich mit den Anfängen seiner Volkswerdung beschäftigt, geschieht dies stets im Gefäß der Sage. Zu Unrecht wird die Sage vielfach als minderwertig und ungeschichtlich beurteilt. In Wirklichkeit vermag die Sage sehr präzise und zutreffende geschichtliche Aussagen zu machen, wo die dokumentarische Geschichtsschreibung nur tastende Auskünfte geben kann. Die Sage verdichtet eine Epoche in anschaulichen Bildern, was meist z.B. mit einer Zeitraffung verbunden ist.<sup>16</sup> Wo die sog. objektive Geschichtsschreibung stets eine deutliche Distanz zwischen damals und heute erkennen lässt, spricht die anschauliche Sage viel direkter auch den Hörer in dessen eigener zeitgebundener Problematik an. Das Selbstverständnis der Sage lässt es meist nicht zu, einen «historischen Kern» von einem zeitgeschichtlichen Gehäuse säuberlich zu trennen, auch wenn sich Anachronismen oft klar zu erkennen geben. Die Intention ihrer Aussage geht jedoch über ein zeitgebundenes Interesse hinaus.

Nun stellen allerdings V. Fritz (und andere) grundsätzlich in Abrede, dass sich Sagen länger als 200 Jahre in mündlicher Weitergabe erhalten, sondern sie würden «ohne Verschriftung aus der Tradition nach wenigen Generationen wieder verschwinden.»<sup>17</sup> Fritz beruft sich dabei summarisch auf die «moderne Sagenforschung», ohne dies genauer bibliographisch zu belegen. Ein Blick in die internationale Sagenforschung ergibt jedoch das überraschende Bild, dass sich diese trendmässig offenbar antizyklisch zur alttestamentlichen Forschung verhält: Fritz's Auffassung wurde zwar in der ersten Hälfte unse-

<sup>16</sup> A. Malamat, Die Frühgeschichte Israels - eine methodologische Studie, ThZ 39 (1983) 1-16 (9).

<sup>17</sup> V. Fritz, Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jht. v. Chr., Stuttgart 1996, 203.

res Jahrhunderts von europäischen Sagenforschern vertreten,<sup>18</sup> aber in den letzten Jahrzehnten ist wieder mehr Vertrauen in die historischen Aussagen der Sagen zu beobachten.<sup>19</sup> Die heutige Sagenforschung nimmt ein Ineinander-Wirken von mündlicher und schriftlicher Tradition an und rechnet mit geschulten Kreisen als Traditionsträgern, welche zur Identität eines Volkes beitragen.<sup>20</sup> Solche Kreise sind für das Alte Testament nicht erst unter den Deuteronomisten zu erwarten.

d) Der Primat des Selbstverständnisses und seine Konsequenzen für die soziologische Betrachtungsweise

Die soziologische Betrachtungsweise setzt die Vergleichbarkeit bzw. Analogie-Fähigkeit der Phänomene voraus. Insofern kann sie eine grosse Hilfe sein, um die uns nur bruchstückhaft vermittelte Kultur des frühen Israel besser zu erfassen, indem sie sie in ihrer Eingebundenheit in einen Gesamtkontext verstehen lehrt.

Die soziologische Betrachtungsweise darf dabei von unsern heutigen Fragestellungen ausgehen. Insofern gerät sie wohl unweigerlich in eine Spannung zum Selbstverständnis der alttestamentlichen Texte, welche häufig ein analogieloses Geschehen erzählen wollen. Diese Spannung muss ausgehalten werden. Es wäre verfehlt, die Soziologie zum Beweis der Einzigartigkeit Israels zu missbrauchen. Ebenso verfehlt wäre es, durch die soziologische Betrachtungsweise Analogielosigkeiten grundsätzlich ausschliessen zu wollen.

Nach diesen methodischen Überlegungen versuche ich, einige konkrete Erwägungen einzubringen. An der Weite des Themas gemessen, kann es sich naturgemäss nur um ausgewählte Punkte handeln.

<sup>18</sup> Siehe besonders F. Ranke, *Volkssagenforschung - Vorträge und Aufsätze*, Breslau 1935, 76. Vgl. neustens modifiziert: U. Brunold-Bigler in *Beitr. z. Europ. Ethnologie und Folklore* 3 (1990) 43.

<sup>19</sup> Siehe die klassische Darstellung von L. Röhrich, *Sage*, Stuttgart <sup>2</sup>1971, 47-49; ders. in: *Beitr. z. Europ. Ethnologie und Folklore* 4 (1993) 33-35. Ferner H. Bausinger, Artikel 'Geschichtlichkeit', in *EdM V* (1987) 1129-1131; W. Seidenspinner, *Sage und Geschichte*, *Fabula* 33 (1992) 14-38 (Lit. S. 27!).

<sup>20</sup> Siehe z.B. K. Graf, *Thesen zur Verabschiedung der 'historischen Sage'*, *Fabula* 29 (1988) 21-47.

*C: Überlegungen zur Besiedlung des Berglands  
Zentralpalästinas (Eisen-I-Zeit)*

a) Zur Herkunft der Siedelnden

*1. Die Herkunft der Israeliten im Selbstverständnis der alttestamentlichen Sagen:* Das Bild, das die alttestamentlichen Texte von der Einwanderung israelitischer Gruppen vermitteln, ist erstaunlich vielfältig. Es bestehen Beziehungen zum Norden, Osten und Süden. Abraham gelangt von Mesopotamien her nach Kanaan. Auch Jakob hat Verbindungen zu den Aramäern Nordmesopotamiens und pendelt hin und her. Er betritt von Osten her das zentralpalästinische Bergland (Gen 32), ähnlich wie auch Josua. Schliesslich gibt es Texte, die eine Einwanderung einzelner Gruppen direkt von Süden her voraussetzen.<sup>21</sup>

Nun zeigen gewiss die zugrunde liegenden Texte meist junge Formulierungen. Dass die unterschiedlichen geographischen Aussagen nicht stärker vereinheitlicht worden sind, zeigt jedoch, dass die dahinter liegende Kunde älter sein muss. Auch kann ein Konnubium mit aramäischen Stämmen nicht mehr in der Königszeit erfunden worden sein.

Zu den Auskünften der Sagen passt ferner das Bekenntnis Dt 26,5 «mein Vater war ein umherirrender / dem Untergang naher Aramäer». Diese Aussage entspricht nicht den deuteronomistischen Aussagen und erweist sich dadurch als älter, wofür auch die alliterierende Sprache zeugt.

Es fällt im weitern auf, dass Israel sich im AT nie als autochthon versteht. Auch Ez 16,3.45 bildet keine Ausnahme, weil hier ausdrücklich Jerusalem (und nicht Israel) als Tochter eines Amoriters und einer Hethiterin bezeichnet wird. Dass die Erinnerung an frühere Einwanderung so lange und so ausdrücklich festgehalten wurde, ist keineswegs selbstverständlich, wie ein Vergleich mit andern Völkern<sup>22</sup> oder auch Äusserungen von Israelis in unserem Jahrhundert<sup>23</sup> zeigen.

In diesem Zusammenhang ist es zu beachten, dass das Alte Testament - im Unterschied zum «soziologischen Modell» - nie von einer Einwanderung einer israelitischen Gruppe von Westen her spricht.

<sup>21</sup> L.E. Axelsson, *The Lord Rose up from Seir, Studies in the History and Tradition of the Negev and Southern Judah*, CB.OT 25, 1987, 125ff.

<sup>22</sup> Die Aeneis Vergils leitet die Römer zwar vom nach Italien eingewanderten Aeneas her, doch stammen die Vorfahren des Aeneas ursprünglich selber aus Italien (Iasius und Dardanus: Aen III 166ff und VII 206f). Vergil hat sich damit weit von Homer entfernt.

<sup>23</sup> Zum «Kanaanäismus» im Israel der Fünfzigerjahre, wo auch Ben-Gurion sich die Auffassung eines in Kanaan verwurzelten Volkes zu eigen machte und die Exodus-Tradition minimalisierte, siehe: A. Kempinski, *Die Archäologie als bestimmender Faktor in der israelischen Gesellschaft und Kultur*, *Jud 45* (1989) 2-20 (13f).

2. *Der archäologische Befund:* Dank den neueren Surveys ist unbestritten, dass das Bergland in der Spätbronzezeit nur wenige Siedlungen aufweist, doch mit Beginn der Eisen-I-Zeit eine rasch wachsende Zunahme vor allem kleinerer Siedlungen beginnt: zuerst im zentralpalästinischen Bergland<sup>24</sup> sowie im Ostjordanland, dann auch im Norden und schliesslich im judäischen Süden. Der Verschiedenartigkeit des Landschafts-Charakters entspricht offenbar auch eine unterschiedliche und zeitlich gestaffelte Besiedlungsentwicklung.

Bei manchen Ausgrabungen fanden sich in einer tieferen Schicht Gruben und Unterbauten von Hütten oder Zelten, die als anfängliche Lagerstätten einer nicht- oder halbsesshaften Hirtenkultur gedeutet werden.<sup>25</sup> Wenn diese Deutung zutrifft, so ist vor der Dorfgründung mit Hausbauten mit einer Vorphase zu rechnen.

Umstritten ist, ob die Besiedlung von Osten nach Westen (Finkelstein) geschah oder umgekehrt (so die Vertreter des «soziologischen Modells»). Finkelstein beobachtet eine grössere Besiedlungsdichte in der östlichen Hälfte des ephraimitischen Berglands und meint, dass das leichter nutzbare Land zuerst besiedelt wurde, wogegen die westlichen Abhänge für Ackerbau weniger geeignet waren und deshalb erst später der Besiedlung und dem Oliven- und Weinbau diene. Allerdings will nicht recht ins Bild passen, dass die von Finkelstein ausgegrabene und als sehr früh bezeichnete Siedlung Izbet Sarta ganz im Westen liegt.

Deuten die materiellen archäologischen Spuren auf eine Kontinuität oder Diskontinuität zwischen der spätbronzezeitlichen und der eisenzeitlichen Kultur? Im entbrannten Glaubenskrieg dienen dieselben Argumente beiden Seiten. Dabei muss zu denken geben, dass Dever<sup>26</sup> zwar 14 archäologische Aspekte zu dieser Frage auflistet und dabei mehr als doppelt soviel Diskontinuität feststellt, jedoch trotzdem auf eine innerpalästinische Herkunft Israels schliesst.

## b) Zur Organisation des Lebens im Dorf

1. *Subsistenz-Wirtschaft:* Die Ausgrabungen bringen den Nachweis einer Bauern- und Hirtenkultur. Gegen Thompson, der mit einer ansehnlichen Handelsstruktur rechnet, ist davon auszugehen, dass es sich um Selbstversorger mit der Nötigung zu eigener Vorratshaltung handelt.

<sup>24</sup> Ausführlich zuletzt H.D. Neef, Ephraim, Studien zur Geschichte des Stammes Ephraim von der Landnahme bis zur frühen Königszeit, BZAW 223 (1995) 28-98.

<sup>25</sup> H. Weippert, Palästina in vorhellenistischer Zeit, HA Vorderasien II/1, München 1988, 402.

<sup>26</sup> Cultural Continuity (Anm. 8), 23\*.

Dafür sprechen nicht nur die zahlreichen Gruben im Boden,<sup>27</sup> sondern vor allem auch die grossen, über einen Meter hohen Vorratskrüge, welche in der Königszeit wieder verschwinden, was mit dem Aufkommen einer Überschussproduktion (mit Handel bzw. Transport) gut erklärbar ist. Von ihrer Grösse her sind diese Krüge nur in leerem Zustand transportabel, so dass an Vorratshaltung zum Eigenverbrauch zu denken ist. Das Leergewicht beträgt bereits 12,7 kg. Rechnet man ein Volumen von 138 Litern,<sup>28</sup> so wiegt ein mit Wasser gefüllter Krug 150 kg (mit Gerste immerhin noch 120 kg, mit Weizen 98 kg); und auch wenn der Krug nur bis zur breitesten Stelle gefüllt wird, ergeben sich noch 110 (bzw. 88 und 73) kg. Im weitem fallen mir die kleinen Henkelöffnungen (2,5 x 4 cm) auf: sie sind für die menschliche Hand zu klein. Offenbar konnte höchstens ein Stab durch sie hindurchgesteckt werden. Der abgerundete Boden des Krugs ist nicht als richtige Abstellfläche konzipiert, sondern zum Anlehnen an eine Wand. Oben ist die Krugöffnung mit ca. 20 cm relativ klein. Der Inhalt kann schlecht mit einem vorsichtigen Neigen ausgeschüttet werden, sondern es bedarf eines kleinen Gefässes oder einer menschlichen Hand.

Diese Krüge gehören zum typischen Bild der Siedlungen, so dass sie lange Zeit unkritisch als Leitfossil für die Annahme israelitischer Dörfer angesehen wurden. Der (wegen seines rollkragenähnlichen Halses so genannte) «collared rim jar»<sup>29</sup> findet sich in der Eisen-I-Zeit vorwiegend im Gebirge beidseits des Jordans und selten in den kanaanäischen Ebenen, jedoch weder im «nichtisraelitischen» Gezer noch im philistäischen Gebiet. Dieses überraschende Verbreitungsbild kann weder rein ethnisch noch mit dem Unterschied von Stadt und Land erklärt werden.<sup>30</sup> Die umsichtige Untersuchung von Esse rechnet mit einer Töpfertradition, welche im Bergland beheimatet war, aber durch Connubium (vgl. Simson in Ri 14f.) auch in kanaanäisches Gebiet kam, wogegen die philistäische Keramik nicht im Bergland erscheint.

Der hier beschriebene Gefässtyp unterscheidet sich von den Typen in Galiläa bzw. im Negev, wo die Vorratskrüge meist deutlich kleiner und die Henkelöffnungen grösser sind, so dass ein durch sie hindurchgeführter Stab die Öffnung nicht ausfüllen würde, hingegen die menschliche Hand verwendet

<sup>27</sup> Siehe z.B. C. Meyers, *Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*, New York 1988 = 1991, 145.

<sup>28</sup> So die Berechnungen durch einen Mathematiker meiner Kirchgemeinde. Gar auf 152,4 l kommt für denselben (übrigens transjordanischen) Krug D.C. Hopkins, *The Highlands of Canaan. Agricultural Life in the Early Iron Age*, Sheffield 1985, 150; 281f. - Ein in Megiddo gefundener Krug wiegt über 32 kg; siehe D.L. Esse, *The Collared Pithos at Megiddo: Ceramic Distribution and Ethnicity*, JNES 51 (1992) 81-104 (96).

<sup>29</sup> Siehe I. Finkelstein, *Archaeology*, 275-285; H. Weippert, *Palästina*, 396f. und D.L. Esse.

<sup>30</sup> I. Finkelstein, *The Emergence of Israel in Canaan: Consensus, Mainstream and Dispute*, SJOT 2 (1991) 47-59 (51).

werden kann. Woran liegt es, dass der grosse Gefässtyp vorwiegend im zentralen Gebirge beidseits des Jordans begegnet? Darf man sagen, dass in diesem Gebiet eine grössere Vorratshaltung nötig war?

2. *Die Härte des Siedlerlebens:* Eine Reihe von Beobachtungen lassen auf harte Lebensbedingungen schliessen: Das wegen der spärlichen Besiedelung in der Spätbronzezeit arg vernachlässigte Bergland bot für Ackerbau Disteln und Dornen.<sup>31</sup> Natürliche Wasserquellen fehlten oft. Mühsam war das Ausschauen der Zisternen aus dem Felsboden sowie - wohl in einer zweiten Phase - das Anlegen der Terrassenmauern, um die Bestellung der Hanglagen zu ermöglichen und das Ausschwemmen des Humus zu verhindern (Hopkins).

Die Kleinheit der Siedlungen bedeutet, dass bei der Arbeit alle Familienglieder Hand anlegen mussten. Die Amerikanerin C. Meyers hat als Analogie auf die Pioniere der nordamerikanischen Einwanderung hingewiesen, wo die Mitarbeit der Frauen in der Landwirtschaft und im Militärischen unabdingbar war.<sup>32</sup> Dazu passt, dass das Alte Testament über einflussreiche Frauen in der Öffentlichkeit besonders aus der Frühzeit berichtet (Mirjam, Jael, Deborah).

3. *Hirten- und Ackerbaukultur:* Sowohl die archäologischen Funde als auch die sozio-ethnologischen Vergleiche treffen sich mit den alttestamentlichen Texten darin, dass im Bergland eine gemischte Ackerbau- und Viehwirtschaft vorherrschte. Köhler-Rollefson beschreibt eine heutige transjordanische Sippe, welche gleichzeitig sesshafte, halbsesshafte und nomadische Familienglieder umfasst.<sup>33</sup> Dabei ergeben sich einleuchtende Gesetzmässigkeiten: Je mehr Ackerland, desto weniger Weideland steht zur Verfügung. Je grösser die Herden, desto weitreichender muss aus ökologischen Gründen das Weidegebiet sein. Ortsgebundene Ziegen hingegen werden eher krank und leiden unter mangelnder Hufabnutzung. Saisonale Migrationen von über 100 km sind möglich sowohl in Transjordanien<sup>34</sup> als auch in geschichtlicher sowie heutiger Zeit in Syrien/Nordmesopotamien.<sup>35</sup>

4. *Zur Sozialstruktur des Dorfes:* Nicht erst die Städte der Königszeit, sondern bereits die Siedlungen der frühen Eisenzeit weisen in der Anordnung

<sup>31</sup> Jos 17,14-18 erwähnt die Notwendigkeit von Waldrodungen. Noch für die Eisen-I-Zeit schliesst L.K. Horwitz (Faunal Remains from the Early Iron Age Site of Mount Ebal, TA 13-14 [1986-87]173-188 [181]) aus vielen geschlachteten Damhirschen auf eine waldige Gegend um den Ebal. Auch einzelne Ortsnamen erwähnen Wald (z.B. Kirjath Jearim). Hingegen fehlen merkwürdigerweise in Orts- und Flurnamen Aussagen über Rodungen, wie dies z.B. in der Schweiz (Schwendi usw.) sehr häufig ist.

<sup>32</sup> Discovering Eve, 174.

<sup>33</sup> I. Köhler-Rollefson, Ethnoarchaeological Research into the Origins of Pastoralism, ADAJ 31 (1987) 535-539; vgl. Gen 37,12ff sowie Th. Thompson (Anm. 2), 234f.

<sup>34</sup> Banning & Köhler-Rollefson (Anm. 10), 166.

<sup>35</sup> K. Prag, Ancient and Modern Pastoral Migration in the Levant, Lev 17 (1985) 81-88.

der Wohnhäuser eine auffällige Ringstruktur auf.<sup>36</sup> Eine solche Siedlung kann nicht zufällig gewachsen, sondern muss nach einem Gesamtplan erstellt sein. Wer kann die dafür erforderliche Organisation geleistet haben, wo doch keine staatliche Gewalt da war? So ist anzunehmen, dass die Siedlungen je von einer Gruppe gemeinsam konzipiert worden sind, wobei die Gruppenmitglieder sich wohl bereits gekannt haben müssen. Dies weist am ehesten auf eine Sippenstruktur hin.

Aus dem Grundriss des Drei- oder Vierraumhauses hat man versucht, die Sippenstruktur konkreter zu fassen:<sup>37</sup> Ein Haus sei für eine Kernfamilie («nuclear family») bestimmt, ein Häuserkomplex - 2 oder 3 aneinander gebaute Häuser sind durch Trennmauern oder Strassen von den übrigen Häusern abgetrennt - für eine «extended family» (= *בֵּית אָב*?). Ein ganzes Dorf - die Schätzungen gehen von 100 bis 250 Menschen<sup>38</sup> - sei von einem Clan (*מִשְׁפָּחָה*) bewohnt. Doch leider fehlt dafür sowohl philologisch [1] als archäologisch [2] eine ausreichende Basis:

[1] Die vom AT nahegelegte Strukturierung Israels durch die Begriffe *בֵּית אָב* und *מִשְׁפָּחָה* lässt sich nicht so griffig nachweisen. So macht schon die Existenz zweier ungefähr synonymen Begriffe für «Stamm» stutzig, und eine genauere Untersuchung dieser vier Begriffe zeigt ein disparates Bild ihrer Verwendung.<sup>40</sup> Vielleicht haben Veränderungen der Gesellschaftsstruktur im Laufe der Königszeit und des Exils die Texte so mitgeprägt, dass die früheren Verhältnisse im einzelnen kaum mehr aufzuhellen sind. Vielleicht war aber bereits im frühen Israel die Realität so vielfältig, dass sie nicht in ein einfaches Schema passt.

[2] Archäologisch lässt der Grundriss des Drei- oder Vierraumhauses leider viele grundlegende Fragen noch unbeantwortet (überdacht oder mit offenem Hof? ein- oder zweistöckig? usw.). Umstritten ist sowohl seine Herkunft<sup>41</sup> als auch der genaue Wohngebrauch der einzelnen Räume. Zudem fragt sich auch hier, ob überhaupt ein einheitliches Schema vorausgesetzt werden darf. Zumindest in rezenter Zeit finden sich in Transjordanien Sesshafte, welche ihre Häuser z.T. für Vorratzzwecke brauchen und stattdessen in Zelten wohnen.<sup>42</sup> Dass dies kein neues Phänomen sein muss, zeigen vielleicht

<sup>36</sup> Für das Bergland siehe Ai und Izbet Sarta, ferner häufig im Negev (H. Weippert, Palästina, 403; Finkelstein, *Archaeology*, 250-254).

<sup>37</sup> Siehe insbesondere L.E. Stager, *The Archaeology of the Family in Ancient Israel*, BASOR 260 (1985) 1-35 (18ff.).

<sup>38</sup> Die meisten Siedlungen umfassen weniger als 1 ha Fläche. Die Besiedlungsdichte wird auf 2,5 per 100 Quadratmeter geschätzt (zuletzt I. Finkelstein, *Archaeology*, 331).

<sup>39</sup> Siehe die Arbeiten von N.K. Gottwald (Anm. 2) und R. Neu (Anm. 12).

<sup>40</sup> N.P. Lemche, *Early Israel*, 245-285.

<sup>41</sup> Weder die Herleitung vom Nomaden-Zelt her noch diejenige aus der sesshaften Kultur der Spätbronzezeit vermag recht zu überzeugen.

<sup>42</sup> I. Köhler-Rollefson, *Origins* (Anm. 33).

die Ausgrabungen von Ai und Raddana, wo die Kochstellen vorwiegend ausserhalb der Häuser lagen.<sup>43</sup>

### c) Der Zusammenhalt über die Grenzen des Dorfes hinaus

Die Surveys zeigen ein vielfältiges Bild: Manchmal liegen die Siedlungen z.T. clusterartig beieinander. Ebenso fällt auf, dass sie manchmal sehr nahe an die länger bestehenden Städte heranreichen. Dies spricht eher für eine friedliche Beziehung zwischen Dörfern und Städten, wie sie auch von den soziologischen Untersuchungen Rowtons<sup>44</sup> zum notwendigen wirtschaftlichen Austausch zwischen Sesshaften und Nomaden im heutigen Nahen Osten gestützt werden.

Die alttestamentlichen Sagen setzen ebenfalls solche Kontakte mit Handel und vereinzelt Konnubium voraus. Gleichzeitig zeigen sie aber auch grosse Mentalitätsunterschiede auf: Die Dorfbevölkerung fühlt sich gegenüber den Städten gleichzeitig machtmässig unterlegen wie moralisch überlegen.<sup>45</sup> Diesen Zwiespalt setze ich in Beziehung zu jenem andern, dass die archäologischen Spuren teils auf Kontinuität und teils auf Diskontinuität im Vergleich zu den spätbronzezeitlichen Städten hinweisen. Dazu gehört auch das im Vergleich zu den Städten kleine Repertoire weniger Gefässformen und dessen regionale Verbreitung im Bergland.<sup>46</sup> Eine gemeinsame Lebensform und ein dementsprechendes Bewusstsein prägen diese Bevölkerung.

Zu dieser Prägung gehört wohl auch das Fehlen von Gegenständen, welche in den Ebenen verbreitet sind: ich denke da auch an die weiblichen Tonfiguren, welche in den spätbronzezeitlichen Städten sowie später im Juda der Königszeit als billige Massenware populär waren, jedoch auffälligerweise bisher nicht im Bergland der Eisen-I-Zeit nachweisbar sind.<sup>47</sup> Ich denke auch an Formeln wie «dies tut man nicht in Israel» und «eine נְבִלָה in Israel tun», was z.B. im archaischen Bericht Ri 19f mit einer direkten Spitze gegen die Lebensweise von Städtern gesagt wird.<sup>48</sup>

<sup>43</sup> J.A. Callaway, A New Perspective on the Hill Country Settlement of Canaan in Iron Age I, in: Palestine in the Bronze and Iron Ages (Papers in Honour of Olga Tufnell), London 1985, 31-49 (42).

<sup>44</sup> M. Rowton, Enclosed Nomadism, JESHO 17 (1974) 1-30.

<sup>45</sup> Siehe A. de Pury, La ville dans les traditions patriarcales de la Genèse, CEPOA 1983, 219-229, und die Monographie von Th. Staubli (Anm. 7).

<sup>46</sup> I. Finkelstein, Archaeology, 112ff.

<sup>47</sup> O. Keel & Ch. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole, QD 134, Freiburg 1992, 110.

<sup>48</sup> Umso schlimmer ist, dass es sich hier nicht um Jebusiter (vgl. Ri 19,11f.), sondern um Benjaminiten handelt.

Lässt sich darüber hinaus ein besonderes religiöses Bewusstsein im Gegensatz zu «Kanaan» feststellen? Hier wird das alttestamentliche Selbstzeugnis oft in einem grossen Gegensatz zum archäologischen Befund gesehen und deshalb als Geschichtsquelle ausgeschlossen. Doch geben die Sagen in Gen und Ri ein erstaunlich vielfältiges Bild einer Religiosität mit zahlreichen heiligen Orten, Götterbildern, Mazzeben und Kultpfählen (אֲשֵׁרָה). Das AT ist nicht so puristisch, wie zuweilen behauptet, allerdings auch nicht so polytheistisch, wie die frühisraelitische Religion heute vielfach aufgrund einiger jüngerer archäologischer Funde dargestellt wird. Andere Beobachtungen und Befunde dürfen dabei nicht vergessen werden:

Das Fehlen weiblicher Tonfiguren im Bergland wurde bereits erwähnt. Im weitem fällt auf, dass sowohl im AT wie in Inschriften Personennamen-Bildungen mit *'em* «Mutter» fehlen, wie es doch von den Onomastica umliegender Kulturen her zu erwarten wäre.<sup>49</sup> Für die Verehrung einer Göttin im Bergland der Eisen-I-Zeit finden sich weder archäologische noch textliche Belege. Unabhängig von der Beantwortung der Frage, ob im Israel der Königszeit eine Göttin verehrt wurde oder nicht, ist es methodisch fragwürdig, aus allfälligen späteren<sup>50</sup> Spuren auf die Eisen-I-Zeit zurückzuschliessen. Schliesslich ist ja auch eine Beeinflussung erst durch die internationalen Einflüsse während der Königszeit<sup>51</sup> denkbar.

Von den zahlreichen Unterschieden zu kanaanischem Brauchtum, welche das AT in meist jungen Texten nennt, können manche alt sein. Als Beispiel nenne ich das Schweinefleisch-Verbot: Hübner hat den archäologischen Befund über Schweineknochen gesammelt und will damit zeigen, dass das Verbot des Schweinefleischs erst nachexilisch sei.<sup>52</sup> In israelitischen Ortslagen der Königszeit stammen allerdings nur 2% der hier gefundenen Knochen von Schweinen (bedeutend mehr jedoch im philistäischen Ekron!). Aus dem Bergland der Eisen-I-Zeit nennt Hübner gar keine Beispiele. Dabei sind ausgiebige Knochenuntersuchungen von den Ausgrabungen auf Izbet Sarta, Silo und Ebal publiziert worden. Auf dem Ebal, wo Schlacht- und Brandspuren an

<sup>49</sup> R. Albertz, Religionsgeschichte, 84.

<sup>50</sup> Dies ist methodisch umso stossender, wenn gleichzeitig der umgekehrte Grundsatz praktiziert wird, dass z.B. aus deuteronomistischen Quellen keinesfalls auf ein vorstaatliches Phänomen geschlossen werden dürfe.

<sup>51</sup> Dazu zuletzt F. Stolz, Einführung in den biblischen Monotheismus, Darmstadt 1996, 135f.

<sup>52</sup> U. Hübner, Schweine, Schweineknochen und ein Speiseverbot in alten Israel, VT 39 (1989) 225-236. Sehr viel vorsichtiger urteilt der Zooarchäologe B. Hesse, zuletzt: Husbandry, Dietary Taboos and the Bones of the Ancient Near East, Mnemosyne 135 (1995) 197-229.

den Tierknochen festgestellt wurden, fehlen Schweine ganz.<sup>53</sup> In Izbet Sarta und Silo stammen die verschwindend wenigen Überreste aus unsicherem Fundkontext.<sup>54</sup> Die wenigen Schweine können als Abfallverwerter sowie zur Leder- und Borstengewinnung gedient haben.<sup>55</sup> Jedoch ist Hübners Annahme von Fleischkonsum m.E. ebenso kurz geschlossen, wie wenn man aus den wenigen Hundeknochen-Funden auf das Essen von Hundefleisch schlosse.

#### d) Jahwe, El, Baal

Wenigstens skizzenartig soll noch die Frage berührt werden, welche Kraft der Jahwe-Glauben in der Eisen-I-Zeit ausstrahlte und damit spätere Entwicklungen prägte. Wer überhaupt kann als Träger des Jahwe-Glaubens in früher Zeit erwartet werden?

1. *Der «landesfremde» Jahwe wird Gott Israels:* Wie kann es dazu kommen, dass der aus dem tiefen Süden stammende Gott Jahwe zum Gott Israels wird? Je später diese Entwicklung angesetzt wird, desto schwieriger ist sie zu erklären. Salomos Regierungsantritt ist mit Personen wie Zadok und Benaja verbunden, welche den Jahwe-Traditionen weniger nahestehen als die unterlegene Adonja-Partei, was jedoch Jahwe als Nationalgott nicht verdrängen konnte. Offensichtlich muss die Weichenstellung vorher geschehen sein. Ebenso schwer ist es zu erklären, wie David oder Saul<sup>56</sup> Jahwe zum Staatsgott hätten erheben können, ohne dass Jahwe nicht bereits zuvor - also in der vorstaatlichen Zeit - weitgehend anerkannt war.

2. *Wer waren die Träger des Jahwe-Glaubens in der Eisen-I-Zeit?* Aufschlussreich ist das Paradox im Debora-Lied (Ri 5), welches Jahwe ganz im Zentrum des Geschehens sieht und gleichzeitig eine überaus lockere Stammeverbindung sogar in grosser Notzeit zeigt, ohne dass Jahwe beim Tadel der fernbleibenden Stämme erwähnt würde. Die Stämme scheinen demnach schwerlich Träger des Jahwe-Glaubens zu sein.

Und die einzelnen Familien? Albertz<sup>57</sup> weist darauf hin, dass in der frühen Königszeit erst 25% der Personennamen Jahwe-haltig sind, in der späten Kö-

<sup>53</sup> L.K. Horwitz (Anm. 31); merkwürdigerweise bezeichnet er die zahlreichen geschlachteten Damhirsche als mit den Speiseverboten von Dt 14 unvereinbar. Doch gehört der  $\text{לֶחֶם}$  zu den Tieren, die gegessen werden dürfen (Dt 14,5 usw.).

<sup>54</sup> I. Finkelstein u.a. in TA 12 (1985) 177-180 und in: Izbet Sartah, Oxford 1986, 145f.

<sup>55</sup> So auch U. Hübner, Schweine, 228.

<sup>56</sup> So K. van der Toorn, Saul and the Rise of Israelite State Religion, VT 43 (1993) 519-542.

<sup>57</sup> Religionsgeschichte, 144-150. Ferner: Der Ort des Monotheismus in der israelitischen Religionsgeschichte, in: OBO 139 (1994) 77-96 (82ff.).

nigszeit hingegen 80%. Der Nationalgott Jahwe habe sich erst spät auf der Ebene der familiären Frömmigkeit durchgesetzt. Josua als der älteste Jahwehaltige Beleg stehe einsam einer Menge von alten Namen mit vergöttlichten Verwandtschaftsbezeichnungen (Vater, Bruder, Onkel) sowie von Baal und -häufiger - El gegenüber. Die Pluralität der verschiedenen Namenstypen zur selben Zeit zeige sich bei den unterschiedlichen Namens-Typen bei Sauls und Davids Söhnen. Albertz untersucht die Namen, welche zwei verschiedene theophore Elemente gleichsetzend miteinander verbinden (z.B. Abi-el, Abija), und kommt zum Ergebnis, dass sich das Schwergewicht im Laufe der Jahrhunderte von den Verwandtschaftsbezeichnungen zu El und erst zuletzt zu Jahwe verschiebe.

Somit bleibt nur übrig, die aus dem Süden eingewanderte(n) Gruppe(n) als Träger des Jahwe-Glaubens zu sehen. Wie konnte daraus der Glaube Israels werden?

3. *Exodus-Gruppe(n) versus Stammesgesellschaft*: Als Erklärung nehme ich Beobachtungen auf, welche A. de Pury<sup>58</sup> entwickelt hat. Er unterscheidet zwei verschiedene Bewegungen, haftend an den biblischen Gestalten Jakob (aus dem Norden, vgl. Dt 26,5) und andererseits Mose (aus dem Süden).<sup>59</sup> In de Purys «Schlüsseltext» Hos 12 sind Aussagen über Mose stets mit Jahwe, hingegen Angaben über Jakob stets mit El(ohim) verbunden. Dahinter sieht de Pury zwei konkurrierende Ursprungslegenden Israels: einerseits die (von Hosea favorisierte) Moses-Sage mit ihrem exklusiven Jahwe-Glauben, andererseits die Jakobs-Sage mit verschiedenen Gottesnamen der Jakob-Gruppe und deren Anliegen von Toleranz und Ausgleich, wie es das Zusammenleben von Gruppen unterschiedlicher Herkunft erfordert. Genealogien seien Ausdruck solches Ausgleichs, wogegen die Leviten ebenso wie Jahwe in keine Genealogie eingebunden seien.

Wie ist das Zusammenleben zweier so unterschiedlicher Gruppierungen denkbar? Albertz meint, dass die einwandernde Exodus-Jahwe-Gruppe sofort von der bisherigen El-Landbevölkerung als ihresgleichen akzeptiert worden sei dank der gemeinsamen antiherrschaftlichen Mentalität.<sup>60</sup> Diese etwas sozialromantische Sicht passt schlecht zur deutlichen bis scharfen Kritik an Levi in Texten wie Gen 34 oder 49,5-7 (Jakobs-Segen; umgekehrt wird Levi

<sup>58</sup> Siehe zuletzt: Erwägungen zu einem vorexilischen Stämmejahwismus. Hos 12 und die Auseinandersetzung um die Identität Israels und seines Gottes, in: JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, OBO 139 (1994) 413-439.

<sup>59</sup> Ähnlich unterscheidet Lemaire zwischen den Bene Jaqob (aus Aram) und Bene Israel (aus dem Süden), auch wenn seine Gebietsaufteilung (nördlich und südlich von Sichem) mir zu einfach erscheint: A. Lemaire, Deux origines d'Israel: la montagne d'Ephraïm et le Territoire de Manassé, in: La protohistoire d'Israel, Paris 1990, 183-292 (253).

<sup>60</sup> R. Albertz, Religionsgeschichte 119f. Mit einer raschen Vermischung rechnet auch G. Ahlström (Anm. 2), 369f. Modifizierter F. Stolz, Monotheismus, 97.

im Moses-Segen Dt 33,8-11 dafür gelobt!). Und in der Erzählung der Zerstörung des Baal-Altars durch Gideon/Jerubbaal (Ri 6,25-32) geht der Zwiespalt mitten durch die Familie des Joas hindurch, ja erscheint zum Schluss der auf Ausgleich bedachte Vater Joas als Löser des Konflikts.<sup>61</sup>

Nun ist es heikel, aus diesen schwer datierbaren Texten auf die Verhältnisse in der Eisen-I-Zeit zu schliessen. Auffällig ist jedoch, dass ausgerechnet der Besitzer des Baals-Altars (und Dorfvorsteher?) den Jahwe-haltigen Namen Jo-as trägt, wogegen Jerub-baal den Altar zerstört. Dies reibt sich mit späteren Anschauungen einer klaren Grenze zwischen Jahwe und Baal. Doch Mettinger<sup>62</sup> u.a. haben beachtliche Argumente gesammelt, welche für einen Promiscue-Gebrauch von Baal und El sprechen, so dass hier nicht immer eine andere Gottheit gemeint sei, sondern es sich um Epitheta derselben Gottheit handle. Gerade bei einer auf Ausgleich bedachten Mentalität der Jakobs-Gruppe ist es für mich gut denkbar, dass Jahwe andere Gottesanschauungen absorbieren konnte, zumal auch strukturelle Gemeinsamkeiten dem entgegenkamen: etwa ein monolatrischer Grundzug der Familienfrömmigkeit oder die Bedeutung des Stieres sowohl hinter dem «Starken Jakobs»<sup>63</sup> als beim Wettergott-Typus Hadad/Baal/Jahwe (Etymologie «er weht»?)<sup>64</sup>. Ich rede lieber von Absorbierung als von Synkretismus, weil m.E. Jahwe in diesem Prozess die grösste Kraft zeigt.

Wenn Väter- und El-Gottheiten sowie Baal zu Epitheta Jahwes werden,<sup>65</sup> so ist eine solche Integration eine Stärke des Jahwe-Glaubens. Aus der Kraft innerer Überlegenheit heraus setzt sich dieser Glaube durch und verleibt sich andere Elemente ein.<sup>66</sup> Bei einem späteren Ermatten des Jahwe-Verständnisses stellt sich dann allerdings die Frage nach der Identität Jahwes neu. Hosea tut dies in grosser Leidenschaftlichkeit zu einer Zeit, wo die Monolatrie Jah-

<sup>61</sup> A. de Pury, Le raid de Gédéon (Juges 6,25-32), DBAT Beiheft 12 (1991) 173-205.

<sup>62</sup> T.N.D. Mettinger, The Elusive Essence. YHWH, El and the Distinctiveness of Israelite Faith, in: FS für R. Rendtorff, Neukirchen 1990, S. 393-417 (403).

<sup>63</sup> אַבְיִר wird auch für den Stier verwendet (R. Albertz, Religionsgeschichte, 222). Darf Mazars «Bull-Site» (vgl. H. Weippert, Palästina, 408f.) hierzu verglichen werden?

<sup>64</sup> Vgl. die Schilderung von Jahwe-Theophanien im Hadad-Stil. Axelsson (Anm. 21) und Mettinger (Anm. 61) rechnen mit zwei Einwanderungswellen von Jahwe-Gruppen aus dem Süden: einer nach Juda (mit Theophanie-, aber ohne Exodus-Erfahrung) und einer nach Zentralpalästina.

<sup>65</sup> Die sprachliche Doppeldeutigkeit von בַּעַל und אֵל erleichterte diese Entwicklung. - Damit soll die Möglichkeit einer eigentlichen Baal- und El-Verehrung (vgl. die mit «Baal ...» gebildeten Ortsnamen und dazu B.S.J. Isserlin in PEQ 89 [1957] 133-144) nicht bestritten werden.

<sup>66</sup> Dass sich dies offenbar auch in aggressiven Zügen geäussert hat, harrt noch der theologischen Aufarbeitung. Zu aggressiven Zügen der frühen Eisenzeit siehe auch das Material bei Keel/Uehlinger (Anm. 47), 147f.

wes wohl wenig umstritten ist. Wir leben heute in einer Zeit, wo diese Frage nach der Identität unseres Gottes wohl wieder anders dringend wird.

*Edgar Kellenberger, Liestal*