

Zugleich verweist sie auf altorientalische Fassadengliederungen durch Pfeiler und Nischen, die seit dem 6. Jt. v. Chr. bezeugt sind. Gerade die frühen Wandgliederungen der Ubaidzeit demonstrieren, wie schön Tunca (s. o. Anm. 3) hat aufzeigen können, bemerkenswerte Übereinstimmungen mit den rezenten Beispielen aus Nordostsyrien. Dennoch ist, wie auch die Vfn. hervorhebt, kaum anzunehmen, daß altorientalische Pfeiler-Nischen-Gliederungen die rezenten Bauten beeinflusst haben. Vielmehr ist, wie schon im Falle des Mittelhallenhauses, davon auszugehen, daß bestimmte nützliche oder reizvolle architektonische Prinzipien wiederholt in Erscheinung treten konnten.

In Kapitel 13 („Architektur und Region“, S. 215–227) analysiert die Vfn. für die Großregionen der westlichen und der Oberen Ġazira mit ihren jeweiligen Subregionen das – keinen direkten Zusammenhang erkennen lassende – Verhältnis von ethnischer Gruppe und Baugestalt sowie von Bauweise bzw. Haustyp und Landschaft. Während im Euphrattal die von Westen kommenden Einflüsse, etwa die Kuppelbauweise, dominieren, brachten in der Oberen Ġazira und den an die heutige Türkei grenzenden Regionen neue von Norden einströmende, teils halbnomadische, teils sesshafte Bewohnergruppen, wie Kurden, christliche Aramäer und Yeziden, ihre Architektur mit. Angesichts des in Nordostsyrien hauptsächlich zur Verfügung stehenden Baumaterials Lehm waren die Neusiedler gezwungen, die ererbten, teilweise aus den osmanischen Städten Ostanatoliens, daneben aber auch aus den bewaldeten Gebirgsregionen ihrer alten Heimat stammenden Bautraditionen zu modifizieren. Dies beeinflusste wiederum maßgeblich die Bauweisen der sich zur gleichen Zeit ansiedelnden Nomaden.

In Kapitel 14 („Schlußbetrachtungen“, S. 228–235) verweist Pütt auf die außerordentlichen Anpassungsleistungen, die die heutigen Bewohner der Ġazira in Anbetracht ihrer lediglich rund ein Jahrhundert zurückreichenden Sedentarisation erbringen, und auf die vielfältigen Alltagskonflikte, die sich für sie aus dem Aufeinandertreffen von ‚Fortschritt‘ und überlieferten Wertmaßstäben ergeben. Die Vfn. plädiert dafür, vor dem endgültigen Verschwinden der traditionellen ländlichen Architektur Nordostsyriens Maßnahmen zu ihrer Bewahrung zu ergreifen, ähnlich wie dies im Falle der Altstadt-Rehabilitation von Aleppo geschehen ist.

Der schlagwortartig angelegte Anhang I des Buches („Bautechniken und Materialien“, S. 236–249) beinhaltet vielfältige architektonische Detailinformationen, so etwa zu den Themen Baumaterialien und deren Verwendung, Lehmbautechniken, Dachkonstruktionen, Bauplanung und Baudurchführung, während der Anhang II („Glossare der regional verwendeten Begriffe“, S. 250–255) eine Übersicht der in Nordostsyrien verwendeten Termini für Bauteile, Räume, Einrichtungsgegenstände etc. in den Sprachen Arabisch, Syriatisch (Aramäisch), Armenisch, Kurdisch und Yezidisch bietet. Weiterhin befinden sich am Ende des Buches noch eine englische Zusammenfassung (S. 276f.) und ein Stichwortregister (S. 278f.).

Pütts inhaltsreiche Monographie stellt eine Pionierarbeit dar, insofern sie sich einer bislang noch kaum beachteten und gleichzeitig schon wieder vom Untergang bedrohten vernakulären Architekturtradition widmet und diese auf der Basis intensiver eigener Feldforschungen umfassend dokumentiert und analysiert. Die Bebilderung der Abhandlung durch Zeichnungen und Photos ist hervorragend und ergänzt den Text in idealer Weise. Auch die sonstige Aufmachung des Buches ist äußerst ansprechend.

Angesichts der kaum überschaubaren Fülle der Informationen zu einem wenig bekannten Thema hätte man sich zur schnelleren Orientierung am Ende vielleicht eine noch etwas prägnantere Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse gewünscht, als sie in den „Schlußbetrachtungen“ und der englischen „Summary“ vorliegt. Dies ändert jedoch nichts an dem sehr positiven Gesamteindruck, den das Buch hinterläßt. Gerade für Archäologen, die sich mit dem altorientalischen Architekturerbe der Ġazira befassen, bieten die Beschreibungen Pütts und das umfangreiche von ihr beigebrachte ethnographische Bildmaterial zahlreiche wertvolle Anknüpfungspunkte bei der Interpretation ihrer Befunde.

Altes Testament

Hjelde, Sigurd: *Sigmund Mowinckel und seine Zeit. Leben und Werk eines norwegischen Alttestamentlers*. Tübingen: Mohr Siebeck 2006. XII, 365 S. 8° = Forschungen zum Alten Testament, 50. Lw. 79,00 €. ISBN 3-16-148734-6. – Bespr. von Rudolf Smend, Göttingen.

In den letzten Jahrzehnten konnte man häufig die Klage darüber hören, dass es keine Biographie Sigmund Mowinckels (1884–1964) gab. Mowinckel war ein überaus produktiver, interessanter und einflussreicher Gelehrter, aber seine Schriften existieren teilweise nur in norwegischer Sprache, und er selbst ist, obwohl er 1929 sowohl nach Basel als auch nach Marburg berufen wurde, seiner Heimat treu geblieben. Er beteiligte sich lebhaft an der internationalen Diskussion, nicht nur derjenigen über seine eigenen meist sehr profilierten Thesen, war aber ein eher zurückhaltender Vortragsreisender und Kongressbesucher und daher den außer-skandinavischen Fachgenossen weniger persönlich als literarisch bekannt. Die ihn erlebten oder ihm sogar nahestanden, waren von dem Menschen ebenso beeindruckt wie von dem Wissenschaftler. So war das Bedürfnis nach näherer Kenntnis von „Leben und Werk“ verständlich. Nachdem ihm eine Reihe kleinerer Publikationen, darunter durchaus wertvoller, nur teilweise abhelfen konnten, ist es nunmehr durch das Buch von Hjelde vollauf befriedigt.

Hjelde, ein vielfältig ausgewiesener Osloer Religionshistoriker, konnte sich mancherlei persönliche Beziehungen zunutze machen. Sein Vater hatte Mowinckel gekannt, es lebten noch eine Reihe von Verwandten, Kollegen und Schülern, die ihm erzählen und schriftli-

ches Material vermitteln konnten. Einen einigermaßen vollständigen Nachlass gibt es leider nicht, aber mit offensichtlichem Spürsinn ließen sich zahlreiche Briefe und andere Dokumente auftreiben, die neben den gedruckten Quellen die Darstellung auf eine breite und feste Grundlage stellen; dankenswerterweise ist daraus viel wörtlich zitiert.

Die Darstellung erfolgt in zwei Teilen, einem biographischen und einem thematischen. Es überrascht nicht, dass man im ersten Teil viel erfährt, was man noch nicht wusste. Dabei wird Mowinckel nirgends isoliert behandelt, sondern immer in seine Umgebung hineingestellt, etwa durch einen Überblick über die Geschichte der Universität Kristiania/Oslo und ihrer theologischen Fakultät bis zu Mowinckel und während seiner Studienzeit. Eine wichtige Rolle spielt ein Intermezzo in Deutschland: 1911–13 studierte er in Marburg bei Peter Jensen Assyriologie und fuhr häufig ins nahe Gießen zu Hermann Gunkel, dessen wichtigster, aber auch selbständigster Schüler er wurde. Sehr differenziert stellt Hjelde Mowinckels Verhältnis zu Deutschland dar, das sich aus Skepsis und Ablehnung zu entschiedener Freundschaft, auch im Ersten Weltkrieg, wandelte.

Im Mittelpunkt des thematischen Teils steht natürlich Mowinckel als Alttestamentler. Aber davor und danach wird er nicht weniger aufschlussreich in mehreren anderen Hinsichten behandelt: als Theologe (auf dem Hintergrund von Kirche und Christentum in Norwegen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts), als akademischer Lehrer (mit vielen plastischen Details), als Bibelübersetzer und als Verkündiger (mit wörtlicher Wiedergabe von drei predigtartigen Texten). Als Alttestamentler wurde Mowinckel durch seine sechsbändigen „Psalmenstudien“ (1921–24) berühmt. Ihnen, vor allem dem in ihrem zweiten Band postulierten „Thronbesteigungsfest“ und der oft leidenschaftlichen Diskussion darüber mit Gunkel und anderen, dann aber auch dem Alterswerk „Offerang og sangoffer“ (1951) gilt das erste und umfangreichste Kapitel der Darstellung. Das zweite behandelt weitere „Streitfragen im internationalen Fachgespräch“, darunter besonders die Diskussion um das sakrale Königtum und die jüdische Messiaserwartung, das dritte die Stellung des Theologen Mowinckel zur Religionswissenschaft; ein Exkurs über die Religionswissenschaft an der Universität Oslo sorgt auch hier für die „lokale“ Orientierung.

Hjelde hebt wiederholt, zuletzt in den Schlussätzen, in vornehmer Bescheidenheit hervor, dass er kein „Alttestamentler vom Fach“ ist und daher sein Buch als „Außenseiter“ geschrieben hat. Ich wüsste aber nur ganz wenige Alttestamentler zu nennen, die es auch nur annähernd so gut hätten machen können wie er, und auch vor ihnen hätte er kraft seiner intimen Vertrautheit mit dem Material und den Verhältnissen einen uneinholbaren Vorsprung. Übrigens ist sein deutscher Stil Vorbildlich; man merkt nur selten, dass ein Ausländer schreibt.

Das Buch ist übersichtlich gegliedert und vollkommen zuverlässig. Eine umfassende Bibliographie der Schriften Mowinckels und auch der wichtigeren Rezensionen über sie erhöht seinen praktischen Wert, zwanzig Photogra-

phien und eine studentische Karikatur machen den Mann, den schon seine Zeitgenossen „groß“ nannten, auf eindruckliche Weise präsent.

Ben Ahron, Zadoq: Talmud Lexikon. Alles, was Sie schon immer über den Talmud wissen wollten. Neu Isenburg: Melzer 2006. 976 S. 8°. Hartbd. ISBN 3-937389-72-5. – Bespr. von Yvonne Domhardt, Zürich.

Der 1826 in Oberschlesien geborene Rabbiner und Gelehrte Dr. Jacob Hamburger verfasste zahlreiche wissenschaftliche Abhandlungen zum Judentum. Als sein Hauptwerk, Frucht einer über zwanzigjährigen Arbeit, gilt jedoch die „Real-Encyclopaedie für Bibel und Talmud“ (um 1862ff.), die von ihm Jahre später zur „Real-Encyclopaedie des Judentums“, einem wegweisenden Nachschlagewerk für jüdisch-judaistische Fragestellungen, auf – je nach Ausgabe – vier bis sieben Bände erweitert und ergänzt wurde. Derartiges war noch nie in deutscher Sprache erschienen, und bis heute gibt es in Ausrichtung und Ansatz nichts Vergleichbares im deutschen Sprachraum; die „Real-Encyclopaedie“ ist bis dato nie wieder vollständig aufgelegt worden. Im Jahre 2006 sollte man hierhingehend indes in judaistischen Kreisen Hoffnung schöpfen, da ein neues „Talmudlexikon“ auf den Markt gekommen war, erschienen im Melzer-Verlag in Neu-Isenburg und verfasst von einem unbekanntem Autor namens „Zadoq ben Ahron“.

Schon beim ersten Blättern wird der Leser, die Leserin reichlich enttäuscht: Der Sprachduktus kommt veraltet daher, das Lexikon ist in keiner Weise auf dem neuesten Stand der Wissenschaft, Quellenangaben und Verweisungen gibt es nicht außer einem (wahrscheinlich computererstellten) Register, und beim ausgefallenen Namen „Zadoq ben Ahron“ kommt einem sogleich der Verdacht auf ein gestelztes Pseudonym (die Auflösung hierfür findet sich denn auch auf der Internetseite www.judentum.at/forum/archiv-a/messages/1679/7272.html, wo es heißt: „Zadoq ben Ahron alias Mario Martin“). In der Tat scheint der Vf. („Herausgeber“ wäre allenthalben die angemessenere Bezeichnung) dieses „Talmudlexikons“ sich hinter seiner hebraisierenden Fassade verstecken zu wollen, denn selbst das Vorwort, reich an Seitenzahlen (17), stammt nicht von ihm selbst, sondern von einem gewissen Heinrich York-Steiner, dessen Werk „Die Kunst als Jude zu leben“, aus dem hier ohne genaue Angabe der Quelle zitiert wird, bereits 1928 (!) in Leipzig erschienen ist. Überhaupt scheint „Zadoq ben Ahron“ eine Schwäche für Zitate aus der älteren Literatur zu haben, schmückt doch die Rückseite des Bucheinbandes ein markiges Bonmot von Heinrich Heine (ohne Quellenangabe); der Untertitel „Alles, was Sie schon immer über den Talmud wissen wollten“ gemahnt hingegen eher an die moderne amerikanische Filmindustrie. Je länger man in dem Lexikon liest, desto stärker fühlt man sich an die „Real-Encyclopaedie des Judentums“ eines gewissen eingangs erwähnten Jacob Hamburger erinnert, und tatsächlich ergeben vielfache Stichproben,

dass es sich beim scheinbar neuen „Talmudlexikon“ um eine stark gekürzte und komprimierte Ausgabe des Werkes just dieses Gelehrten handelt. Dies stimmt auf mindestens zweierlei Weise ärgerlich: Erstens wird weder im Impressum noch anderweitig darauf hingewiesen, dass das Werk von Jacob Hamburger die Grundlage des „Talmudlexikons“ bildet; zweitens wurden die im Original des Jacob Hamburger enthaltenen Fußnoten und Verweisungen vollständig getilgt. Immerhin weist der Melzer-Verlag auf seiner Internetseite mittlerweile auf die wahre Urheberschaft des „Talmudlexikons“ hin und betont zu Recht die Einzigartigkeit der *hamburgerschen* „Real-Encyclopaedie“. Bleibt zu fragen, weshalb das Buch unter dem Namen „Zadoq ben Ahron“ erschienen ist.

Bedauerlicherweise ist durch die Publikation dieses „Talmudlexikons“ eine große Chance vertan worden: Ein solider Nachdruck der gesamten „Real-Encyclopaedie des Judentums“ wäre – unter Angabe der Originalquellen – noch eben eine sinnvolle Option gewesen. Die Herausgabe eines aktuellen Talmudlexikons erfordert in der heutigen Zeit der vermehrten wissenschaftlichen Vernetzung und Zusammenarbeit im Rahmen verschiedenster Forschungsprojekte jedoch eine ganz andere Herangehensweise: Angesichts der großen Vielfalt wissenschaftlicher Arbeiten zu Bibel und Talmud stellt heutzutage die Erstellung eines umfassenden wie seriösen Talmudlexikons ein großes Unterfangen dar, das nur von einem entsprechenden ausgewiesenen Forscherteam geleistet werden könnte. Dem „Talmudlexikon“ wird in judaistischen Kreisen darüber hinaus keine sehr große Beachtung gezollt, manche Bibliotheken verbannen es aus dem Lesesaal, andere wiederum erwerben es erst gar nicht.

Festtraditionen in Israel und im Alten Orient. Hrsg. von Erhard Blum und Rüdiger Lux. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006. 260 S. m. Abb. 8° = Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 28. Kart. 39,95 €. ISBN 3-579-05355-8. – Bespr. von Volker Wagner, Leipzig.

Der Sammelband enthält sieben Aufsätze, die auf Vorträge bei einer Tagung der Fachgruppe Altes Testament der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie im Jahre 2003 in Eisenach zurückgehen.

Den umfangreichsten Beitrag liefert Annette Zgoll. Unter dem Thema „Königslauf und Götterrat“ (11–80) beschreibt sie „Struktur und Deutung des babylonischen Neujahrsfestes“ in der Tradition des 1. Jt. v. Chr., allerdings unter der Einschränkung, dass eigentlich „auch nur ein annähernd vollständiges Bild . . . des Neujahrsfestes zu einem bestimmten Zeitpunkt der mesopotamischen Geschichte“ bisher noch nicht zu gewinnen ist. Neben einer detaillierten Darstellung des Festverlaufes (17–41) ist ihr der Nachweis wichtig, dass das am vierten Tag in vollem Umfang und vielleicht am achten auszugsweise vorzutragende Epos *Enūma eliš* ein integraler Bestandteil des Festes war und sich von ihm aus mehrere bisher

ungelöste oder strittige Fragen beantworten lassen. So erklärt z. B. die dem Festverlauf parallele thematische Struktur im zweiten Teil des Epos (43f. 58) sowohl die doppelte Schicksalsentscheidung (65) als auch den Schnelllauf des Königs mit der Zerteilung eines Lammes in zwei Hälften, was an Marduks Sieg über Tiamat erinnert (58ff.). In Letzterem zeigt sich das zentrale Motiv des Festes, als das A. Zgoll „die Vernichtung des Bösen, des Feindes, der als Tiamat, als feindliche Figur mit Schlange und Skorpion, vielleicht sogar auch als Kriegsgegner erscheinen kann,“ formuliert; „diese Vernichtung des Bösen wiederholt sich leitmotivartig“ vom vierten über den fünften bis zum sechsten und achten Tag (44f.). Dennoch legt die Vfn. Wert darauf, „verschiedene Ebenen, Funktionen und Deutungen“ des Neujahrsfestes aufzuzeigen, deren Vielzahl sie mit „der zeitlichen Tiefe . . . und de(m) Detailreichtum()“ des Festes begründet und unter den Gesichtspunkten „agrarisches“ (45–47), „kosmische“ (47–60), „politische“ (61–67), „theologische“ (68–70) und „die zeitliche Schwellensituation reflektierende Elemente“ (71) ordnet. Als neue Sichtweisen bzw. Erkenntnisse sind dabei erwähnenswert:

- Die Prozession zum Neujahrsfesthaus und die Feier dort dürfte auch im 1. Jt. v. Chr. noch den Charakter eines Erntefestes besessen haben, in dessen Kontext dem vom König zu öffnenden *harû*-Gefäß symbolisch die Aufgabe zugekommen sein mag, die Ernte oder deren als Erstlingsgaben den Göttern zu spendenden Teil davon aufzunehmen (47).
- Im Anschluß an das Epos *Enūma eliš*, das weniger als „Weltschöpfungsepos“ als vielmehr als „Epos vom Königtum Marduks“ anzusehen sei (51), wird im Königslauf, dem Zerteilen eines Lammes und der Öffnung des *harû*-Gefäßes Marduks Sieg über Tiamat rituell vollzogen (47–60); dieser Sieg wird noch vor der Prozession errungen und dann im Neujahrsfesthaus gefeiert (60).

- Die Demütigung und Rechtfertigung des Königs am vierten Tag des Festes dient weniger der Amtsbestätigung des Herrschers als vielmehr der Betonung des Königtums Marduks (63); dass die Amtsbestätigung jeweils nur für ein Jahr erteilt wird, verleiht dem Königtum „den Charakter von Statthalterschaft“ (64).

Der Aufsatz schließt nach einer „Übersicht der Ergebnisse“ mit einer Liste von 67 keilschriftlichen Quellen einschließlich deren Textausgaben und -bearbeitungen sowie einem Literaturverzeichnis von 139 Titeln, was allein schon einen Blick in die Arbeit lohnt.

Den Alttestamentler dürfte die verglichen mit den israelitischen Festen große Fremdheit im Vollzug und in der Sinnggebung eines in etwa gleichzeitigen mesopotamischen Festes beeindrucken und eindringlich davor warnen, vorschnell religiöse Vorstellungen und kultische Praktiken aus anderen Bereichen des Alten Orients zur Erklärung alttestamentlicher Texte heranzuziehen. Es ist zu begrüßen, dass die beiden Herausgeber bereits im Vorwort des Sammelbandes auf die Bedeutung „einer zunehmend differenzierten Wahrnehmung des Alten Orients“ für die Methodik der alttestamentlichen Wissenschaft hinweisen (9f.).

Oswald Loretz vermutet, dass sich gewisse Elemente der jüdischen Fest(tage) Neujahr und Laubhütten als überkommenes Erbe altsyrisch-kanaanäischer Religion verständlich machen lassen. In seinem Aufsatz „Das Neujahrsfest im syrisch-palästinischen Regenbaugebiet. Der Beitrag der Ugarit- und Emar-Texte zum Verständnis biblischer Neujahrstradition“ (81–110) sucht deren Spuren in der biblischen und frühjüdischen Literatur, soweit sie den redaktionellen „Korrekturen und Zensuren“ (81f.) entgangen sein könnten. O. Loretz findet sie – im „Fortleben einer altsyrisch-kanaanäischen Kultterminologie“ in den Psalmen (29,2b.9c.10; 47,6.9; 68,19; 93,1; 96,10; 97,1 und 99,1) sowie in einigen prophetischen Texten (Jes 24,23; 52,7 und Mi 4,7), deren Formeln – YHWH „stieg empor“, „hat sich gesetzt“, „ist König geworden“, „herrscht als König“ – ohne Rückgriff auf das altsyrisch-kanaanäische Neujahrsfest, bei dem Entsprechendes von Baal ausgesagt wird, nicht zu erklären wären (91–96);

- in der Vorstellung von der Anwesenheit der Toten beim jüdischen Neujahrsfest, die ihre Parallele in der Rede von der Rückkehr des Wettergottes Baal zusammen mit den Ahnen des Königshauses in ugaritischen Texten habe (81f.; 97–99);
- in den Hütten des Laubhüttenfestes, die an die Bauten auf dem Tempeldach zum Zwecke der Unterkunft von Götterstatuen beim ugaritischen Neujahrsfest erinnern (100–102) und
- in den Wasserlibationen und den Bitten um Regen am jüdischen Laubhüttenfest (Sach 14,16–18; Ps 81 und 118; vgl. auch Joh 7,37f.), womit die Rituale zur Herbeiführung von Regen in Ugarit und anderenorts vergleichbar sind (103f.).

Der Aufsatz enthält außerdem Überlegungen über die „Besonderheit des syrisch-palästinischen Regenbaugebietes“ im Vergleich zu den antiken Flusstalkulturen (82f.), eine forschungsgeschichtliche Rückschau (83–86) und eine thesenartige Zusammenstellung der heutigen Forschungssituation (86–88; 104–108).

Matthias Albani weist am Anfang seines Beitrages „Israels Feste im Herbst und das Problem des Kalenderwechsels in der Exilszeit“ (111–156) darauf hin, dass Kalenderreformen in der europäischen Vergangenheit oft ideologische Hintergründe hatten, was sich exemplarisch an der Französischen Revolution und in der Frühzeit der Sowjetunion zeigen lässt. Seine These ist nun, dass auch die kalendarischen Änderungen im alttestamentlichen Israel in der Mitte des 1. Jt. v. Chr. nicht nur, wie traditionell angenommen, auf den Einfluss der babylonischen Oberherrschaft, sondern auch auf Veränderungen innerhalb der israelitischen Religion, nämlich der Zurückdrängung astraler Elemente und dem Aufkommen des Monotheismus zurückzuführen seien. Indizien dafür sieht er im Wandel der Monatsbezeichnungen, in der Einführung des Sabbats als wöchentlichem Ruhetag und in der Verlegung des Jahresanfangs vom Herbst auf das Frühjahr.

1. Die kanaanäisch-phönikischen „Monatsnamen“, von denen M. Albani mit Sicherheit *Etanim*, *Bul* und *Ziw* für in der Königszeit gebräuchlich hält, werden

abgeschafft, die babylonischen jedoch zunächst lediglich für Handel und Außenbeziehungen übernommen, nicht aber gleich für den Festkalender verwendet, in dem man die Monate lediglich durchnummeriert. Den Grund für die bewusste Vermeidung beider Typen von Monatsnamen sieht M. Albani in deren Affinität zur nichtjahwistischen Religion, was er an dem kanaanäisch-phönikischen Monatsnamen *zbhšmš* und dem babylonischen Tammuz exemplifiziert (115–130).

2. „Die Einführung des Sieben-Tage-Sabbats und die Entstehung des 364-Tage-Kalenders“ lassen sich ebenfalls als Zurückdrängung astraler Bezüge deuten. „Im Rahmen des monotheistischen JHWH-Glaubens musste . . . ein neues Zeitrechnungssystem für den Festkalender geschaffen werden, welches astralreligiöse und ahnenkultische Kultelemente ausschließt . . .“. Der 364-Tage-Kalender, der von den Gestirnen unabhängig ist und in dem es zu keiner Verletzung des Sabbatgebotes durch Überschneidung mit Festterminen kommen kann, ist zwar erst aus Qumran, dem Jubiläenbuch und der Henochliteratur bekannt, könnte aber bereits in Lev 23 vorbereitet worden sein. Dort ist die Ordnung des Sabbats, der von seinem astralen Ursprung als Vollmondstag gelöst und zu einem wöchentlichen Ruhetag umgewandelt worden ist, dem Festkalender programmhaft vorangestellt (130–143).

3. Auch die Verlegung des Jahresanfangs vom Herbst auf das Frühjahr mittels Aufwertung des genuin israelitischen Pessach könnte sich mit der Zurückweisung des durch kanaanäische Elemente geprägten Herbstfestes der vorexilischen Zeit erklären lassen („Der Jahresanfang und die Herbstfeste“, 143–149).

M. Albani greift im Anschluss an T. Veijola die alte Hypothese J. Meinholds aus dem Jahr 1909 wieder auf, nach der der Sabbat ursprünglich der israelitische Vollmondstag – vergleichbar mit dem babylonische *šab/pattu* – gewesen und erst in exilischer Zeit zum siebenten Wochentag als Ruhetag umfunktioniert worden sei (130–132). Auf die Frage, warum für Letzteren dann mit „Sabbat“ ein Wort verwendet wurde, das so stark an die dezidiert astral(religiös)e mesopotamische Bezeichnung des Vollmondtages *šab/pattu* erinnerte, während die phönikisch-kanaanäischen und babylonischen Monatsnamen ebendesselben Charakters wegen aufgegeben oder unterdrückt worden sind, geht der Vf. nicht ein.

Im vergangenen Jahrhundert galten die Psalmen als fundsicheres Grabungsfeld bei der Suche nach Festen und Einzelritualen des alttestamentlichen Israel. Frank-Lothar Hossfeld bietet in seinem Aufsatz „Festtraditionen im Psalter“ (157–173) eine Bestandsaufnahme auf der Grundlage der heutigen Forschungssituation und muss zeigen, dass Bezüge von Psalmen oder Psalmenabschnitten auf kultische Praxis, die der wissenschaftlichen Kritik einigermaßen standgehalten haben, selten sind. Die „Hinweise auf Riten“ in den Psalmen 15; 24; 26; 67; 68; 118 und 136 sind nur vage oder werden heute ganz bestritten (160–162). Die „Spur der drei ‚Festpsalmen‘“ 50; 81 und 95 zu alten Festtraditionen ist schwer erkennbar und noch am ehesten in Ps 81 zu verfolgen (162–164). „Hinweise aus den Volksklageliedern“ Ps 44; 74 und 80 auf Volksklagefeiern sind solange nicht wirklich verwertbar, wie die Lieder nicht eindeutig datiert

werden können (165). Als einigermaßen gesichert gilt dagegen die kultische Verankerung der Psalmen 29 (mit Einfluß auf 93–100 bzw. bis 106), 46–48 und 76, in denen man „die Tradition eines am Jerusalemer Tempel gefeierten JHWH-König-Festes greifen“ könne. Doch „(w)ie sich dieses Fest zu den traditionellen Festen der Festkalender verhält, bleibt weiterhin zu klären“ (165–168). Einigermaßen Klarheit gibt es auch in der Beurteilung der „Königpsalmen“ Ps 2; 20; 21; 45; 72, wobei aber auch hier „über die kultische Verwendung... nichts genaueres“ zu erheben ist (168–170). F.-L. Hossfeld berührt noch die „sekundäre kultische Anbindung“ von Psalmen (170–171) und zieht schließlich ein Fazit (171–172), in dem es zu Recht heißt: „Die Bestimmung des kultischen ‚Sitzes im Leben‘ ist schwieriger geworden.“

Die nächsten beiden Aufsätze befassen sich mit dem gegenseitigen Verhältnis und der sich daraus erhellenden Literargeschichte der Festkalender im Alten Testament (Ex 23,14–19; Ex 34,18–26 und Dtn 16,1–17), in denen die drei israelitischen Jahresfeste benannt und beschrieben werden:

Unter dem Titel „Der Festkalender des Deuteronomiums (Dtn 16,1–17)“ (174–189) ist noch einmal Timo Veijolas Sicht der Entstehung des Abschnittes Dtn 16,1–8 im deuteronomischen Festkalender zu lesen: Seiner Meinung nach verdrängt der Deuteronomist mit der Pesachanordnung das Mazzotfest des Festkalenders im Bundesbuch (Ex 23,14–17), von dem er aber das Datum und den Bezug auf den Auszug Israels aus Ägypten (181) für das Pesach übernimmt. Den Grund für die Aufnahme des Pesach in den israelitischen Kultkalender sah T. Veijola darin, dass „der Deuteronomiker das herkömmliche Pesach, das ein lokales Opferfest war, so nicht akzeptieren“ konnte und es „unter dem Aspekt der Kultzentralisation radikal reformierte“ (179–181). Hinter dem ursprünglichen Pesach vermutet der Vf. im Anschluß an J. Wellhausen „die alte Sitte, die Erstgeburten der Tiere im Frühling der Gottheit darzubringen“, was es mit dem alten Mazzotfest, dem Fest der ungesäuerten Brote, das den agrarischen Erstlingen galt, inhaltlich verband. Diese Verwandtschaft ermöglichte dann die Verbindung des Pesach mit dem Mazzotfest durch eine „zweite kultisch-rituelle Bearbeitung“ (178f.). Darüber hinaus beschreibt T. Veijola den „literarische(n) Charakter und Ort des dtn Festkalenders“ (174–176) und geht kurz auf das Wochen- und das Laubhüttenfest sowie die Abschlußbemerkung in Dtn 16,16–17 ein (184–187).

Mit T. Veijolas Tod ist eine Stimme verstummt, die C. Steuernagels Hypothese von der literargeschichtlichen Priorität der Pesachanordnung in Dtn 16,1–8 in der Gegenwart wiederholt nachdrücklich verteidigt hat.

Shimon Gesundheit nimmt die Gelegenheit der Diskussion über den deuteronomischen Festkalender Dtn 16,1–17 wahr, in dem Aufsatz „Intertextualität und literarhistorische Analyse der Festkalender in Exodus und im Deuteronomium“ (190–220) seine Methode der Kombination von Literarkritik und dem Aufspüren innerbiblischer Exegese darzulegen.

In einem ersten Teil „Intertextualität zwischen den Festkalendern des Exodus und Deuteronomiums“ (191–205) unterscheidet er zwei verschiedene Kategorien biblischer Intertextualität: einmal die – ältere – „Neugestaltung“ biblischer Vorlagen, die das Thema aufgreift und inhaltlich verändert neu formuliert, und die – jüngere – „Umgestaltung“, die Formulierungen der Vorlage wiederverwendet und – selbst auf die Gefahr von Kohärenzstörungen hin – einschreibt. Diesen Unterschied zeigt S. Gesundheit an Ex 23,16; Ex 34,22; Dtn 19,10 („Vom Erntefest zum Wochenfest“) und Ex 23,16; Ex 34,22; Dtn 16,13 („Vom Einsammlungsfest zum Hüttenfest“) für die erste (194–198) sowie an Ex 23,15; Ex 34,18; Dtn 16,1 („Die Eröffnung des Festkalenders im Deuteronomium“) und Ex 23,18; Ex 34,25; Dtn 16,3,4 („Allgemeine Kultbestimmungen werden zu Pesach-Gesetzen umgestaltet“) für die zweite Kategorie (198–205). Bei diesen Textvergleichen bewahrte sich die neuere „These der Spätdatierung von Ex 34,11–26 (oder 10–28) und dem Verständnis als redaktionelle Komposition“ (193), „denn wo immer eine Abhängigkeit“ des Abschnittes Dtn 16,1–17 „vom Festkalender in Ex 34 festgestellt wurde, handelte es sich um eine literarische Umgestaltung, welche als sekundäre Erweiterung in den deuteronomischen Festkalender eingeschrieben wurde“ (204f.).

In einem zweiten Teil veranschaulicht und begründet S. Gesundheit seine Sicht des literarhistorischen Wachstums des deuteronomischen Festkalenders Dtn 16,1–17 (205–214). Den literarischen Grundstock 16,2,5–7 erkennt er am Fehlen paralleler Texte in Ex 12; 13; 23 und 34 sowie daran, daß „diese Verse inhaltlich und stilistisch von der deuteronomischen Kultzentralisation geprägt“ sind, woraus zu schließen ist, „dass sie eigens für den Zweck der deuteronomischen Kultzentralisation formuliert worden sind“ (206f. und Tafel 1). Über drei Phasen der Fortschreibung (207–211) entstand der Festkalender in der heutigen Gestalt (211–214).

S. Gesundheits (und anderer) Methode, sachliche und sprachliche Anklänge an andere alttestamentliche Texte als innerbiblische Fortschreibung zu erklären und literarhistorisch auszuwerten, setzt streng genommen voraus, dass der antike Vf. oder Redaktor keine anderen als die im Alten Testament gesammelten Texte als Vorlagen zur Verfügung hatte oder verwenden wollte. Wenn letztere (Selbst)beschränkung etwa für die sukzessive Ergänzung der Jesajarolle durchaus vorstellbar ist, dürfte eine Intertextualität zwischen Bundesbuch und Deuteronomium an manchen Passagen weit schwerer zu verifizieren sein. So macht der Nachvollzug des Transformationsprozesses der Normen Ex 23,18a und b hin zu Dtn 16,3 und 4 durch S. Gesundheit (201–204) exemplarisch deutlich, dass diese Methode an Grenzen der Wahrscheinlichkeit stößt, wenn sie auf inhaltlich derart stark voneinander abweichende Texte angewendet wird, die nur durch einige „Schlüsselbegriffe“¹ miteinander verbunden sind.

In dem Aufsatz „על הַפְּסַח – Gottes Gegenwart am Jom Kippur“ (221–246) schließlich beschäftigt sich Corinna Körting ausführlich mit Lev 16,2. Dabei

¹ C. Körting, Der Schall des Schofar, BZAW 285, Berlin, New York 1999, 40.

wird zunächst der Text „in seiner Funktion für die Darstellung der Opferordnung zum großen Versöhnungstag“ beschrieben und in einem zweiten Teil „im Kontext priesterlicher Gesetzgebung betrachtet“, was beides Anlass zu vielfältigen und interessanten Einzelbeobachtungen bietet.

Die Frage, warum einem Ritual die Zusage „Denn in der Wolke erscheine ich über der *Kapporet*“ vorangestellt wird, wo doch die vorausgehenden priesterlichen Texte die Präsenz Gottes im Heiligtum an keiner Stelle bezweifeln (221), beantwortet C. Körting in dem mit „Fazit“ überschriebenen Schlussabschnitt mit den Worten: „Für das Ritual von Lev 16 bedeutet die Nennung der Wolke in V. 2 . . . die positive Betonung seiner Gegenwart. . . . Es ist seine Entscheidung, an dem Tag, der über die Kultfähigkeit von Volk und Heiligtum entscheidet, gegenwärtig sein zu wollen.“ (243). Zu diesem Ergebnis führt sie die in solchem Zusammenhang sonst nicht belegte Formulierung dieser Zusage in der 1. Person als אֲנִי (231); zugleich weist sie damit die übliche Auslegung zurück, bei der Wolke von 16,2 handele es sich um die von Aaron in 16,13 erzeugte Weihrauchwolke. Die Betonung der Nähe Gottes dient aber zugleich auch der Legitimation des Priestertums Aarons (242).

Der Aufsatzsammlung ist ein Stellenregister sowie eine kurze Vorstellung der „Autorinnen und Autoren“ angefügt.

Weisheit in Israel. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“ anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard v. Rads (1901–1971). Von Elke Blumenthal [u. a.], David J. A. Clines, Hermann Lichtenberger, Hans-Peter Müller (Hg.). Münster, Hamburg, London: LIT Verlag 2003. VII, 203 S. 8° = Altes Testament und Moderne, 12. Brosch. ISBN 3-8258-5459-0. – Bespr. von Jutta Krispenz, Dachau.

Der Band bietet die schriftliche Fassung der Vorträge, die bei der großen Tagung im Jahre 2001 anlässlich des hundertsten Geburtstages Gerhard von Rads zum Thema Weisheit gehalten wurden. Programmatisch trägt das Buch denselben Titel wie von Rads letztes Werk, das 1970 erschienene Buch „Weisheit in Israel“. Die Herausgeber schildern im Vorwort den Weg, den das exegetisch-theologische Denken von Rads über fast zwei Jahrzehnte hinweg nahm, bis zu jenem Buch, mit dem von Rad der Theologie und der Exegese des Alten Testaments noch einmal einen wichtigen Impuls geben sollte.

Die zehn im vorliegenden Aufsatzband publizierten Arbeiten knüpfen an diese Entwicklung an. Sie überschreiten den Kreis der bereits bei von Rad anvisierten Themen und Texte mit drei Arbeiten zu Qumrantexten und bieten natürlich auch in der Wahl der Themen Aspekte, die bei von Rad noch keine oder nur eine geringe Rolle spielten. Die Autoren – allesamt als Exegeten längst ausgewiesen – widerstehen jedem Modetrend. So ist ein Sammelband entstanden, der auf solide Weise den status quo der Weisheitsforschung darstellt.

Die Reihe wird eröffnet durch zwei Arbeiten, die sich dem Verhältnis der israelitischen Weisheit zu der des alten Orients widmen. Da „Weisheit“ als internationales Phänomen gilt – und sich als solches in den einschlägigen Texten stets präsentiert –, ist es naheliegend, auch den Bezug der alttestamentlichen Weisheit zu den entsprechenden literarischen Zeugnissen Ägyptens und Mesopotamiens wieder zu thematisieren.

Elke Blumenthal, emeritierte Professorin für Ägyptologie der Universität Leipzig vergleicht „Die Rolle des Königs in der ägyptischen und biblischen Weisheit“. Grundlage ihrer Überlegungen sind die ägyptischen Lebenslehren, die sie mit Einschätzung der Texte, ihrer Eigenart, den vorauszusetzenden Adressaten und den vermutlichen Autoren vorstellt. Sie nimmt dann unter den Überschriften „Der König als Gegebenheit“ und „Der König als Herrscher“ die in den Texten vermittelten Inhalte zum Königtum in den Blick, behandelt dann „Die Beherrschten“ und „König und Gottheit“. In ihrer Zusammenfassung hebt Blumenthal auch die Unterschiede zwischen der Darstellung des Königs in den Weisheitsschriften hervor. Die ägyptischen Schriften erwähnen den König weniger intensiv als ihre israelitischen Entsprechungen. Dort, wo vom König gesprochen wird, ähneln sich die Schriften der Nachbarkulturen dann aber doch deutlich hinsichtlich der Themen, die in diesem Zusammenhang verhandelt werden.

Wolfgang Röllig, Emeritus der Universität Tübingen im Fach Altorientalistik, widmet sich dem Thema „Die Weisheit der Könige in Assyrien und Babylonien“. Einsetzend mit späten Texten des Alten Testaments (Daniel) und der nachalttestamentlichen Zeit (Gebet des Nabonid) wendet dieser Artikel sich bald und etwas unvermittelt dem historischen Nabonid und damit den Quellen aus Mesopotamien zu. Der König als Weiser ist dort derjenige, der durch seine Kenntnisse über Rituale und Omina die heilbringende Beziehung zu den Göttern pflegt. Er garantiert damit den Bestand der Weltordnung und den Fortbestand seiner Herrschaft, denn durch den ständigen Kontakt mit den Göttern wird dem König das verborgene Wissen der Götter zu Teil.

Auf Gerhard von Rads Buch zur Weisheit nimmt der Beitrag von Thomas Krüger, Professor für Alttestamentliche Wissenschaft und Altorientalische Religionsgeschichte in Zürich, direkten Bezug. Unter dem Titel „Erkenntnisbindung im Weisheitsspruch. Überlegungen im Anschluss an Gerhard von Rad“ unterzieht er eine der wirkungsvollsten Thesen von Rads zur Weisheitsliteratur einer Prüfung: Das alte Israel habe eine besondere Art der Erkenntnis in der besonderen Form des Weisheitsspruches angemessen zum Ausdruck gebracht. Krüger bestimmt diese Besonderheit näher und findet, indem er dieser Spur folgt, einen Übergang von weisheitlicher Lebensorientierung zu einer Einschätzung lebenspraktischer Klugheit im modernen wissenschaftlichen Denken

Der Beitrag des inzwischen verstorbenen Münsteraner emeritierten Professors für Altes Testament und Religionsgeschichte, Hans-Peter Müller, untersucht unter dem Titel „Kohélet im Lichte der frühgriechischen Phi-

losophie“ die Möglichkeit, dass nicht so sehr hellenistische Philosophie das Buch Kohelet beeinflusst habe, sondern dass vielmehr das Denken der Vorsokratiker für wesentliche Gedanken des Buches Parallelen bietet. Dieses – im 3. Jh. v. Chr. längst Geistesgeschichte gewordene Material – sei im Hellenismus durch komplexe Überlieferungsvorgänge vermittelt präsent gewesen. Allerdings notiert Müller auch klare Unterschiede zum Denken der Vorsokratiker.

„Das Hohelied und die Kontextualität des Verstehens“ ist der Titel des Aufsatzes des Passauer Professors für Altes Testament, Ludger Schwienhorst-Schönberger. „In meinem Beitrag plädiere ich dafür, die kontemplative Lebensform als Kontext einer mystisch-allegorischen Hoheliedauslegung wahrzunehmen. Allegorische Interpretation ist also nicht durch historisch-kritische Exegese überholt. Sie ist eine Form kontextueller Bibelauslegung.“ (S. 91). Freilich ist sie in unseren Tagen eine historisch abständige Form von Bibelauslegung, die nur aus einer „mystisch-kontemplativen Lebenswelt heraus“ (S. 91) Sinn dimensionen des Textes erschließt.

David Clines, Professor für Biblical Studies an der Universität Sheffield, stellt die Frage „Does the Book of Job Suggest that Suffering is not a Problem?“ und stellt fest, dass das Problem unschuldigen Leidens, wenn es im Hiobbuch aufgegriffen wird, ausschließlich Hiobs Problem ist, dass es dort aber eher um das Problem der Gerechtigkeit geht. Die Gottesreden, so Clines, gehen auf die Frage der Gerechtigkeit nicht ein. Da diese Gottesreden am ehesten die Sicht des Autors des Hiobbuches repräsentieren, argumentiert das Buch gegen die Vorstellung, dass unschuldig Leiden ein Problem sei und gegen die Vorstellung einer göttlichen Vergeltung.

„Prophetie und Weisheit“ ist der Titel des Beitrages von Hans-Jürgen Hermisson, Emeritus im Fach Altes Testament an der Universität Tübingen. Die Studie beschreibt das komplexe Verhältnis von Prophetie und Weisheit durch die alttestamentlichen Schriften bis hin zur Apokalyptik. Die beiden ursprünglich völlig unterschiedlichen Strömungen sind sich, so sein Fazit, im Lauf der Geschichte näher gekommen, blieben aber dennoch eigenständige theologische Richtungen, die, da sie beide in den Kanon aufgenommen wurden, je eigene Stimmen im Chor alttestamentlicher Theologie bilden.

Der Beitrag von Armin Lange, Associate Professor für Hebrew Bible and Dead Sea Scrolls in Chapel Hill (North Carolina), eröffnet eine Gruppe von Artikeln, die sich den Qumrantexten widmen. Unter der Überschrift „Die Bedeutung der Weisheitstexte aus Qumran für die Hebräische Bibel“ stellt der Vf. „... die vier wichtigsten Weisheitstexte aus Qumran, Instruction (. . .), das Book of Mysteries und Beatitudes . . .“ (S. 130) sowie den Text ‚4QInstruction-like Composition B‘ vor. Danach stellt er die Bedeutung der qumranischen Weisheitstexte an zwei Problemfeldern dar: der Frage nach der Gattung des Koheletbuches und der nach dem weisheitlichen Einfluss auf prophetische Literatur.

Einen thematischen Längsschnitt durch die Weisheitstexte aus Qumran bietet die Studie von Heinz-Josef

Fabry, Professor für Einleitung in das Alte Testament und Geschichte Israels in Bonn. „Die Armenfrömmigkeit in den qumranischen Weisheitstexten“ behandelt ein Thema, das schon im biblischen Buch der Sprüche eine gewichtige Rolle spielt, das darüber hinaus, am Schnittpunkt zwischen sozialen Zusammenhängen und theologischen Deutungen gelegen, für Weisheit und Prophetie gleichermaßen bedeutsam war.

Das Neue Testament und seine zentralen Wertsetzungen kommen in dem abschließenden Aufsatz von Hermann Lichtenberger, Professor für Neues Testament und antikes Judentum in Tübingen, in den Blick. Er behandelt den Text 4Q525 (die „Béatitudes“, die auch A. Lange in seinem Beitrag behandelt) unter dem Thema „Makarismen in den Qumrantexten und im Neuen Testament“. Dafür folgt er der Traditionslinie der Seligpreisungen aus dem Alten Testament in jüdisch-apokalyptischen und rabbinischen Texten, dann auch in christlichen Texten aus dem Umkreis des Neuen Testaments und in diesem selbst. Dabei ergeben sich charakteristische und theologisch bedeutsame Unterschiede zwischen den Texten aus Qumran einerseits und dem Neuen Testament andererseits. Der Sammelband wird abgerundet durch je ein Autoren-, Sach- und Stellenregister.

Insgesamt bewegen sich die Beiträge im Wesentlichen in dem von Gerhard von Rad vorgegebenen Rahmen und füllen ihn mit weiteren Informationen und Reflexionen aus. Der Band bietet dem Leser eine Reihe von interessanten Aufsätzen, die sämtlich das durch von Rad Vorgegebene weiter denken und auf hohem Niveau entfalten. Die drei Aufsätze zu den Qumrantexten überschreiten dabei den Texthorizont von Rads, wie es von der heutigen Forschungssituation geboten ist. Der Leser wird in den Beiträgen des Bandes wenig vermissen, wohl aber vielleicht einige Beiträge, die der Band nicht bietet. So ist die Diskussion zu kompositorischen Einheiten im Buch der Sprüche, die in den letzten Jahren stattgefunden hat, in dem Band eigentlich nicht repräsentiert, auch die Tatsache, dass die Weisheitstexte in reichem Maße von feministisch orientierten Theologinnen bearbeitet wurden, würde man auf der Grundlage des vorliegenden Sammelbandes nicht vermuten. Und während das Hohelied bei von Rad eine eher marginale Rolle spielt, bleiben in diesem Band die Schriften Jesus Sirach und Sapientia Salomonis weitgehend unberücksichtigt. Das Vorwort der Herausgeber gibt für diese Auswahl keine Begründung, bietet aber die bereits erwähnte Darstellung der Entwicklung der Beschäftigung mit Weisheitstexten im Werk Gerhard von Rads. Diese Zuwendung zur Vergangenheit hat ihren Grund sicher in dem Anlass, der zur Publikation führte. Sie ist für das entstandene Buch als Ganzes – nicht unbedingt für die einzelnen Beiträge – charakteristisch: Es bietet eher ein rückblickendes Resümee als einen Ausblick auf offene oder umstrittene Diskussionsfelder. Unter dieser Vorgabe kann es zur Lektüre wärmstens empfohlen werden.

Carasik, Michael: *Theologies of the Mind in Biblical Israel*. New York [u. a.]: Lang 2006. VI, 263 S. 8° = Studies in Biblical Literature, 85. Hartbd., 62.00 €. ISBN 0-8204-7848-2 – Angez. von H. Strauß, Bonn.

Dr. M. Carasik, Lektor für bibl. Hebräisch an der Universität von Pennsylvania und Übersetzer der *Commentators Bible*, legt mit „Theologies of the Mind in Biblical Israel“ eine kleinere Arbeit vor, die anhand einiger Schlüsselworte – vor allem *jd^c*; *hšb*; *leb* – aus dem Deuteronomium einerseits und den Proverbien andererseits weniger zeigen soll, wie und was Israel dachte, sondern eher, wie es die Rolle des (menschlichen) Verstandes selbst dabei jeweils einschätzte. Die Bewahrung von „Erinnerung“ (memory) reicht dazu nach Meinung von C. nicht aus. Während es in den Sprüchen im Rahmen der Weisheit um die Absorption einzelner Erkenntnisse von Gott und durch die Vorfahren als Lebensmaximen ginge, zielte das Deuteronomium auf die Akzeptanz eines vollständigen, theologisch-ethischen Systems, das keinerlei fremde, menschlich-spekulative Einflüsse dulde und von Generation zu Generation regelmäßig der Synagogengemeinde neu eingepägt würde. Etwas modernverkürzt ausgedrückt: die Sprüche sollen bedacht und von Weisen entschieden (wie von Toren abgelehnt) werden. Das Deuteronomium resp. der Pentateuch mit den Geboten in der Mitte können als von Gott gelesen und im Grunde immer nur wiederholt werden.

Diese Differenzierung ist zwar nicht neu, aber für die Einschätzung der Teile des hebr. Kanons immer wieder bedenkenswert. Ihre Ein- und Zueinanderordnung in eine Geistesgeschichte Altisraels erscheint dem Rez. i. g. wichtiger als hier und da einige „Beleg“-Stellen, auch gegenüber einigen neueren „Religionsgeschichten“ aus dem dt. Sprachraum.

Dietrich, Walter/Mayordomo, Moisés in Zusammenarbeit mit Henne-Einsele, Claudia und einem studentischen Autorenteam: *Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel*, Zürich: Theologischer Verlag, 2005. 274 S. m. Abb. 8°. Kart. 17,50 € (DE), ca. 24,49 € (AT), ca. 38,00 sfr. ISBN 3-290-17341-0 – Besprechung von Franz Sedlmeier, Augsburg.

Um es gleich vorweg zu sagen: Dem hier zu besprechenden Buch möchte man wünschen, dass es breite Aufnahme und einen großen Leserkreis findet, nicht nur im universitären Raum, sondern weit darüber hinaus. Die hochaktuelle und vielschichtige Thematik „Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel“ wird von den beiden verantwortlich zeichnenden Autoren und ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern auf anspruchsvolle und ansprechende Weise erschlossen, Brücken zu aktuellen Fragestellungen werden geschlagen, ohne einem vorschnellen und überstürzten Aktualismus das Wort zu reden. Die Publikation eignet sich nicht nur als gewinnbringende persönliche Lektüre, sondern auch als Arbeitsbuch für Seminare und Arbeitskreise zu biblischen

Themen. Trotz der einheitlichen Konzeption des Werkes kommen die unterschiedlichen Stimmen der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der ihnen eigenen Tonalität zu Wort. Die Vielfalt der angesprochenen Fragen und Themen erlaubt dem Rezensenten nur eine knappe Präsentation des Inhalts. Für Einzelheiten sei auf die Publikation selbst verwiesen.

Nach dem einführenden Vorwort (5f.) und dem üblichen Inhaltsverzeichnis (7f.) gliedert sich das Buch in fünf große Abschnitte (A bis E), die dem Phänomen der Gewalt im Alten wie im Neuen Testament gleichermaßen nachgehen. Jeder dieser Großabschnitte besteht aus mehreren Kapiteln und Paragraphen, die am Ende jeweils mit einer gut ausgewählten Literaturliste abschließen und so ein weiterführendes, vertiefendes Studium einzelner Teilaspekte der Fragestellung ermöglichen.

Abschnitt (A) „Hinführung“ (9–27) bringt einen knappen, aber sehr hilfreichen Überblick über die aktuelle Gewaltdiskussion. Dabei wird umsichtig in die Komplexität der Fragestellung eingeführt. Differenzierende Hinweise zur Begrifflichkeit und zur Mehrdimensionalität des Phänomens Gewalt zeigen die Notwendigkeit vertiefender interdisziplinärer Arbeit auf. Eine Übersicht über die biblische Terminologie zum Phänomen Gewalt bietet ein recht facettenreiches Bild der biblischen Semantik, die nicht primär auf abstrakte Reflexion zielt, sondern das konkrete Gesicht von Gewalt benennt. Aus der Wortfelduntersuchung entwickeln sich die weiteren Abschnitte B–D.

Der zweite große Abschnitt (B) des Buches befasst sich mit der „Realität der Gewalt in der Bibel“ (28–104). Er gliedert sich in fünf Kapitel von unterschiedlicher Länge. Deren erstes setzt sich mit „Gewalt im Nahbereich“ (28–50) auseinander, zunächst im Alten Testament: zwischen Brüdern (28–32: Gen 4,1–16: Kain und Abel), zwischen Bruder und Schwester (33–37: 2 Sam 13,1–22: Amnon und Tamar) und in der Kindererziehung (33–37). Aus dem neutestamentlichen Schriftgut werden durch die Jesusnachfolge provozierte Familienkonflikte (43–47) und Auseinandersetzungen in den Gemeinden (47–50) untersucht. Die folgenden Kapitel aus Abschnitt (B) weiten den Horizont auf die Ausübung von Gewalt „in Staat und Gesellschaft“ (50–65) und auf ihre Rolle „zwischen Religionen“ (65–76). Dem kurzen, aufschlussreichen Kapitel „Gewalt gegen die Kreatur im Alten Testament“ (76–80) folgt eine abschließende und umfänglichere Abhandlung zur „Gewalt zwischen den Völkern“ (80–104): Die kriegerische Gewalt im Alten Testament (80–90) wird anhand eines kurzen Abrisses der Geschichte des alten Israel skizziert, wobei den Kriegen Davids ein eigener Abschnitt gewidmet ist (90–92). Der Vf. kommt zum Ergebnis: „Der faktische Verlauf der Geschichte Israels ließ das Alte Testament zu einem zwar an Kriegsschilderungen reichen, an Kriegsbegeisterung aber recht armen Buch werden“ (89). Auch das Neue Testament (93–104) weiß um Krieg und kriegerische Zusammenhänge und gebraucht nicht selten kriegerisches Vokabular, häufig in metaphorischer Rede. Im Rahmen der Endzeitreden gewinnen Kriege als katastrophische Vorboten der Vollendung

eine besondere Bedeutung. In diesem Zusammenhang ist v. a. die Offenbarung des Johannes mit ihren gewaltbesetzten Plagenschilderungen und Verwüstungsszenarien einschließlich der apokalyptischen Entscheidungsschlacht zu erwähnen. Für deren Verständnis gilt es freilich zu beachten, dass „es sich um eine hochgradig symbolisch verschlüsselte Vision“ handelt, „die an vielen Stellen die normale Bildlogik durchbricht“ (103). Und es gilt zu beachten, dass „alle gewalttätigen Gerichtsvorstellungen auf diesen einen Punkt“ zielen: „auf Jesus, das Lamm“ (103).

Nach der recht ausführlichen Beschreibung verschiedener Dimensionen der Gewalt entwirft der mittlere dritte Abschnitt (C) „Gegenbilder zur Gewalt in der Bibel“ (105–133). Die alttestamentlichen Heilsvisionen verheißen eine Friedenszeit für Israel und die gesamte Menschheit (105–109). Die vorwiegend dem ersten Teil des Jesajabuches entnommenen Texte künden ein Ende der Gewalt in Gesellschaft (Jes 2,2–4; 9,1–6) und Schöpfung (Gen 1–2; Jes 11) wie zwischen den Religionen (Jes 19,23–25) an. Weisheitliche Texte (Ijob 38–42; Ps 104) heben den Eigenwert der Tiere und damit deren Eigenrecht auf Leben unabhängig von menschlichen Nützlichkeitsabwägungen hervor. Die neutestamentliche Botschaft einer „Hoffnung auf Frieden und Erlösung der Natur“ (121–123) wird unter Verweis auf Mk 1,13 und Röm 8,18–22 erschlossen. Nach der paulinischen und deuteropaulinischen Briefliteratur geschieht im Kreuzestod Jesu die Enthronung der Mächte und Gewalten (123–129: „Mächte und Gewalten – Das Ende der Gewalt“), deren radikale theologische Kritik zugleich zum Auftrag wird: „Theologische Kritik der Gewalt sollte es sich zur Aufgabe machen, im Licht des Kreuzgeschehens Akzeptiertes zu hinterfragen, Hintergründiges an die Oberfläche zu bringen und Verschleiertes sichtbar zu machen. Sie sollte auch den Mut aufbringen, den «Teufel» beim Namen zu nennen und jeder Form von Gewalt den Spiegel vorzuhalten“ (128). Das Neue Testament führt v. a. „die Basileia als Zeichen des Friedens“ (129–133) vor Augen, doch ist die Basileiaverkündigung durch ein ambivalentes Verhältnis zur Gewalt geprägt. Die Reich-Gottes Gleichnisse verheißen zwar Heil, rechnen aber auch mit der Möglichkeit des Gerichts, das nicht selten mit gewaltbesetzten Bildern recht drastisch vor Augen geführt wird. Während die Heilungswunder als Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft die Ganzheit des Heils, das Leib und Seele umfasst, hervorheben (vgl. Mk 5,1–16), rechnen die Gastmahlszenen in den Evangelien neben den glücklich Mitfeierenden auch mit vom Gastmahl Ausgeschlossenen, denen das Nachsehen und das Heulen und Zähneknirschen bleibt. Insofern behält die Reich-Gottes-Verkündigung mit der Ankündigung des Gerichts als Kehrseite des Heiles eine innere Ambivalenz. Hier sei es Aufgabe der Theologie, besonders der Eschatologie, „den Aspekt der Gewalt“ (132) zu überwinden. „Es geht ... darum, das göttliche Gericht im Sinne seiner Liebe und Gnade neu zu buchstabieren ... Eine Hilfe dazu bieten Jesu Gastmähler, seine Therapien und Dämonenbefreiungen, die als Antizipationen von umfassender

Integration, Wohlergehen und Menschwerdung zu verstehen sind. Im Leben Jesu gehört Gewalt eindeutig zum Bereich des Dämonischen, das durch die Gottesherrschaft überwunden wird. Wenn Jesus daher von einer Visionserfahrung berichtet, dass er «den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen sah» (Lk 10,18), dann kündigt sich damit auch das Ende der Gewalt, jeder Gewalt, an“ (132). Hier wäre allerdings nachzufragen, ob mit dieser eindeutigen Absage die Vielschichtigkeit und Komplexität des Phänomens Gewalt, von der schon die biblische Sprache weiß, nicht aus dem Blick geraten ist. Zumindest darf eine radikale Absage gegen jede Gewalt nicht dazu führen, die komplexe Entscheidungssituation, in die menschliche Existenz geworfen ist und die nicht selten mit der Metapher des Kampfes umschrieben wird, zu verharmlosen. Die Reich-Gottes-Gleichnisse sind offensichtlich nicht bereit, menschlichem Leben vor einem zu erwartenden „happy end“ seine Dramatik zu nehmen, sondern sie rufen mit der Vision einer anstehenden Heilsfülle zugleich in die Verantwortung, und dies durchaus provozierend und mitunter aggressiv.

Der umfangreiche vierte Abschnitt (D) „Wege zur Überwindung der Gewalt in der Bibel“ (134–250) zerfällt in fünf Kapitel, in denen unterschiedliche Strategien produktiver Auseinandersetzung mit Gewalt vorgestellt sind. Bislang kaum beachtet wurde in der Literatur die Strategie der „Vorbeugung gegen Gewalt“ (134–152) in der Bibel. Dazu gehören die „Tugenden des Friedens im Neuen Testament“ (134–140), insbesondere Gastfreundschaft, Geduld und Demut. „Die Entfeindung des Fremden im Alten Testament“ (140–144) geschieht v. a. durch universalisierende Aussagen, die sich in den biblischen Urgeschichten und in den Erzväter- bzw. Erzeltern Erzählungen, im Jonabüchlein, aber auch im Buch Rut finden, letzteres in Opposition zur erzwungenen Auflösung von Mischehen (Esra 10). Am Beispiel der kontextuellen Einbindung von Ps 8 in die Teilsammlung Ps 3–14 wird schließlich „die Menschenwürde als Movens zur friedensethischen Tat“ (144–152) thematisiert. Während die Ps 3–7 und 9–14 die Bedrängnisse und Nöte des einzelnen JHWH-Gläubigen wie kollektive Unterdrückung und den damit einhergehenden Verlust menschlicher Würde klagend vor Gott bringen, besingt der Hymnus Ps 8 als Mitte der Teilsammlung Ps 3–14 JHWH als den Weltenkönig, der zugleich Anwalt der Armen und Bedrängten ist. Trotz seiner Zerbrechlichkeit kommt dem gefährdeten Menschen von Gott her eine unverlierbare Würde zu. „Mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt“, also vom Lichtglanz Gottes umgeben, vermag der Mensch seinen Weltauftrag in Verantwortung vor Gott wahrzunehmen und so gegen das gesellschaftliche Chaos anzugehen.

Eine zweite Strategie zur Überwindung der Gewalt besteht in ihrer Begrenzung (152–174). Bereits das Alte Testament zeigt „Ansätze zur Minimierung der Gewalt gegen Tiere“ (152–157), indem der Eigenwert der Tiere anerkannt wird und das Töten von Tieren nicht menschlicher Willkür überlassen bleibt, sondern durch kultische Rahmenbedingungen begrenzt ist. Das Verbot, Blut zu verzehren, ist nicht als eine nur rituelle Essensvorschrift

zu verstehen. Da nach dem Verständnis der Alten das Blut als der Sitz des Lebens gilt, hält die Vorschrift, das Blut auf die Erde bzw. an den Sockel des Altares zu gießen, das Wissen um die Unverfügbarkeit der Tiere lebendig, selbst dort, wo diese als Nahrung verzehrt werden. Tiere sind nicht bloße Verfügungsmasse für den Menschen, sondern gelten in alttestamentlichen Texten als Geschöpfe Gottes, die das Leben der Menschen beschenken und bereichern und von daher einen respektvollen Umgang verdienen. Auch das alttestamentliche Recht erweist sich als Versuch, Gewalt unter Menschen zu minimieren (157–166). Die häufig missverstandene Talionsformel „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ dient eindeutig der Begrenzung und Kontrolle von Gewaltausübung. Ähnliches gilt vom Kriegsgesetz in Dtn 20, das „vorrangig auf eine Humanisierung und Demilitarisierung des Krieges“ (166) zielt. Anhand von Röm 13,1–7 wird schließlich noch „die Pflicht der «Staatsgewalt»“ (166–174) zur Begrenzung von Gewalt reflektiert, wobei „die neutestamentliche Wahrnehmung des Zusammenhangs von Staat und Gewalt auf realistische Art und Weise ambivalent“ (173) bleibt, was ein entsprechend differenziertes Verhalten impliziert, von „Loyalität“ bis zu „schonungslose(r) Kritik und beharrliche(m) Widerstand“ (174).

Das Kapitel „Verarbeitung der Gewalt“ (174–191) behandelt zunächst die „Gewaltphantasien in der Offenbarung des Johannes“ (174–182), deren polarisierend-polemische Sprache sie als typische Vertreterin apokalyptischer Krisenliteratur ausweise. Zu wenig ist dabei berücksichtigt, dass sich die Apokalypse des Johannes v. a. in der biblisch-prophetischen Tradition sieht (vgl. Offb 1,3). Das alttestamentliche Thema «Rache» (182–191) wird in der Bibel deutlich häufiger thematisiert, als Rache auch tatsächlich vollzogen wurde. Die Tatsache, dass die Ausübung von Rache Gott anheim gegeben wird, schließt zugleich einen Verzicht auf eigene Rache ein. Letztlich verbirgt sich hinter der Forderung nach Rache ein Schrei nach Gerechtigkeit in einer als ungerecht erfahrenen und erlittenen Welt.

Das Kapitel „Verzicht auf Gewalt“ (191–218) bringt den zunächst überraschenden Gedanken eines Gewaltverzichts des Gottes Israels (191–194), aufgezeigt an schöpfungstheologischen Aussagen in Gen 1–9, am Buch Ijob („Gottes Gewaltverzicht gibt der Gewalt ein Stück weit freie Bahn, und doch lässt er ihm [sic!] nicht völlig freie Hand“ [193]), am Jonabuch und am theologischen Spitzentext Hos 11. Gewaltverzicht spielt auch im Alten Israel eine wesentliche Rolle (194–200). So würden Mose und David als Personen profiliert, die – da zu Gewalttat neigend – Gewaltverzicht zunächst zu erlernen und ihn schließlich zu vertreten haben. Die prophetische Kritik am politisch-militärischen Gebaren der Könige Israels (vgl. Jesaja, Jeremia, Ezechiel) ist ein einziges Plädoyer gegen ein Bauen auf militärische Macht als tragendem Grund des JHWH-Volkes. Besonders späte Texte aus exilisch-nachexilischer Zeit sprechen in zunehmenden Maße vom Gewaltverzicht (Sach 4,6; Ps 147,10f., usw.). Recht ausführlich wird in diesem Zusammenhang das neutestamentliche Thema „Gewaltver-

zicht und Feindesliebe in der Bergpredigt“ (200–218) behandelt.

Das letzte Kapitel „Versöhnung statt Gewalt“ (218–250) ist anhand von zwei alt- und zwei neutestamentlichen Fragestellungen entfaltet. Die „Jakob-Esau-Erzählung“ (218–227) und die „Josefsgeschichte“ (227–237) illustrieren auf anschauliche Weise Konflikt- und Gewaltbewältigung durch Versöhnung. Das „Sterben Jesu als «Opfer» der Versöhnung“ (237–243), gedeutet nach René Girard, deckt nicht nur die Mechanismen der Gewalt auf und demaskiert sie, sondern es rehabilitiert zugleich die Opfer unrechter Gewalt. Ein Beitrag zur „zwischenmenschlichen Vergebung und Versöhnung im Neuen Testament“ (243–250) beschließt dieses fünfte Kapitel des vierten Abschnittes.

Der letzte Großabschnitt (E) bietet einige „Praktische Ausblicke“ (251–267) in Form von zwei Predigtentwürfen, (1) zu 1 Sam 25 und dem Verhalten Abigails gegenüber Nabal und David (251–259) und (2) zum Thema „Schwert in der Bibel“ (260–267).

Ein üblicher Anhang (268–274) mit Autorinnen- und Autorenregister, bibliographischen Abkürzungen und einem Bibelstellenregister beschließen die reichhaltige und sehr lesenswerte Studie.

Den Autoren und ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern ist mit dem vorliegenden Band ein wertvoller Beitrag zur hochaktuellen Frage des Umgangs mit Gewalt in der Bibel und der Transformation von Gewalt in lebensfördernde Vitalität gelungen. Die umsichtige Studie, ihr gut strukturierter Aufbau, die inhaltsreichen, stets auf das Wesentliche konzentrierten Darlegungen und die weiterführenden Literaturangaben machen den Band zu einem wertvollen Arbeitsinstrument, das in jeder Bibliothek seinen Platz haben sollte.

Auf einige kritische bzw. ergänzende Hinweise sei abschließend dennoch nicht verzichtet: So wären im Abschnitt „Gewalt in der Kindererziehung“ mehrere neuere Publikationen zu berücksichtigen, die zur Profilierung der Fragestellung beitragen. Die für jeden Abschnitt angegebene Literatur sollte bei einer wünschenswerten Neuauflage auf den jeweils neuesten Stand gebracht werden. Unter den gewaltbesetzten Texten wären einige einschlägige Texte aus dem Ezechielbuch, die ihresgleichen suchen, zumindest zu erwähnen, etwa Ez 5,9f.; 9,1–11; 16; 23; 38f. Dass „Rache“ in den meisten biblischen Texten Gott anheim gegeben wird, ist entlastend. Um so mehr gilt es, diejenigen Texte zu erläutern, in denen dies gerade nicht geschieht. So sind etwa in Ps 149,6f. die „Frommen“ aufgefordert, „mit dem zweischneidigen Schwert in der Hand“ die Rache an den Völkern und Nationen zu vollziehen. In der Beschreibung der Beziehung Mensch-Tier wäre noch mehr zu verdeutlichen, dass Tiere, v. a. Großwild, im Alten Orient als Repräsentanten chaotischer Kräfte gelten, Gewalt gegen Tiere in diesem Falle also nicht als Kampf gegen die außermenschliche Natur missverstanden werden darf.

Kritische Fragen stellen sich dem Rez. vor allem zur Präsentation der Offenbarung des Johannes. Die mitunter stark psychologisierende Deutung, die zwischen text- und leserorientierter Perspektive pendelt, bleibt zu sehr

bei einer Außenwahrnehmung der Botschaft wie der Sprachgestalt dieses Buches stehen. Eine sorgfältige Untersuchung innerbiblischer Motivzusammenhänge und mehr Aufmerksamkeit für das Funktionieren symbolischer (auch gewaltbesetzter) Sprachspiele wäre für das Verständnis der einschlägigen Texte dienlicher gewesen. Da die Offenbarung des Johannes als prophetisches Buch verstanden sein will, ist es vor dem Hintergrund alttestamentlicher Prophetie zu lesen und zu deuten. Auch die Apokalypse spricht – ähnlich wie viele alttestamentliche Psalmen und Prophetentexte – von Rache aus der Perspektive der Unterdrückten und ist als Schrei nach Gerechtigkeit angesichts schreiender Ungerechtigkeit zu verstehen. Eine dominierend leserorientierte Deutung der Offenbarung riskiert, den Hilfeschrei als urbiblische Lebensäußerung nicht mehr zu verstehen. Nur dann kann man dem Verfasser der Apokalypse entgegenhalten, es fehle das „Mitgefühl für das Leid der Feinde Gottes“ (180). Oder: „Damit macht die Offb ihre Leser und Leserinnen «gefühlblind» für das Leiden der Gottfeinde.“ (180). Dass Leiderfahrung eine einseitige Wirklichkeitswahrnehmung fördern kann, ist unbestritten. Diese Einseitigkeit aus Leserperspektive kritisch zu reflektieren, wird freilich nicht dazu führen dürfen, die Textorientierung gerade dort preiszugeben, wo die Opfer einer gewaltbereiten und konsumbesessenen Gesellschaft ihr Lebensrecht einklagen. Für das Verständnis der Apokalypse wäre schließlich die besondere Rolle zu reflektieren, die dem „Lamm“ (ἀρνίον) zukommt, das als „dastehend-geschlachtetes Lamm“ (Offb 5,6) nicht nur die Rolle des Siegers, sondern auch die der Opfer ungerechter Gewalt verkörpert.

Die angeführten Kritikpunkte wollen in keiner Weise den Wert dieser gelungenen Publikation schmälern, sie unterstreichen vielmehr den dringlichen Diskussions- und Klärungsbedarf zur Frage. Um es abschließend nochmals zu sagen: Es bleibt zu wünschen, dass dieses lesenswerte Buch weite Verbreitung findet, dass intensiv damit gearbeitet und der interdisziplinäre Austausch über die lebenswichtige Frage „Gewalt und Gewaltüberwindung“ geführt wird. Die Heiligen Schriften der Religionen gehören ganz wesentlich mit in diese Diskussion.

Finsterbusch, Karin: *Weisung für Israel. Studien zu religiösem Lehren und Lernen im Deuteronomium und seinem Umfeld*. Tübingen: Mohr Siebeck 2005. XI, 349 S. 8° = Forschungen zum Alten Testament, 44. Lw. 99,00 €. ISBN 3-16-148623-4. – Bespr. v. Sebastian Grätz, Bonn.

Die Tübinger Habilitationsschrift (2004) widmet sich einem Thema, das in dieser Weise noch nicht monographisch untersucht worden ist und auch insofern ein Desiderat der Forschung darstellt, als die Thematik um „Lehre“ und „Lernen“ im Deuteronomium tatsächlich augenfällig ist.

Die Kernthese findet sich bereits auf S. 2 der Arbeit: „Das Deuteronomium (. . .) enthält (. . .) ein regelrechtes, den Israelitinnen und Israeliten gebotenes Lehr- und

Lernprogramm.“ Das bedeutet, dass das Deuteronomium in der Sicht der Vfn. bereits in seiner Konzeption auf Lehre und Lernen hinzielt, kurz: ein systematisches Lehr- und Lernbuch ist. Um dies aufzuzeigen, wählt K. Finsterbusch einen streng synchronen Zugang zu den von ihr untersuchten Stoffen, da „[d]ie Frage nach der Bedeutung von religiösem Lehren und Lernen (. . .) untrennbar mit den im Buch erkennbaren *narrativen* Prozessen verbunden [ist].“ (S. 10, kursiv dort)

Um ein Kriterium für ihre systematisch-inhaltliche Untersuchung zu gewinnen, wählt K. Finsterbusch drei für das Wortfeld „Lehren/Lernen“ einschlägige hebräische Verben (samt den entsprechenden Derivaten) aus, denen in den untersuchten biblischen Büchern nachgegangen wird: *lmd* („einüben“, „lernen“), *jrh* III *hiʿil* („zeigen“, „unterweisen“) und *jsr* *nifʿal*, *piʿel* („züchtigen“, „zurechtweisen“).

Bevor das Deuteronomium in den Blick genommen wird, liefert die Vfn. in einem ersten Hauptteil einen Durchgang durch die Belegstellen der Bücher Jesaja, Jeremia und Proverbien (S. 15–114), in denen die genannten Begriffe zwar gehäuft begegnen, die aber jeweils kein „ausformuliertes Lehr- und Lernprogramm“ im Sinne des Deuteronomiums enthalten würden (S. 112). Für das zuerst untersuchte Jesajabuch wird ein „heterogener Befund“ (S. 43) festgestellt, der so (natürlich) dem insgesamt heterogenen Buchganzen entspricht, während im Jeremiabuch anscheinend ein gewisser Akzent auf dem Vorwurf der „falschen Lehre“ (S. 78) sowie auf der Rolle JHWHs als desjenigen, der sein Volk erzieht und züchtigt (S. 80), liegt. Das Proverbienbuch biete zum Eingang in Prov 1,1–7 ein Proömium, das das Buch zwar einerseits unter das Vorzeichen eines religiös motivierten „Lehr- und Erziehungsauftrag[s]“ der Weisen und Verständigen stelle (S. 87), das aber andererseits nicht in der programmatischen Weise eingelöst werde, wie dies im Deuteronomium geschehe (S. 112).

Der zweite Hauptteil (S. 115–314) ist dem Buch Deuteronomium gewidmet. Sehr viel ausführlicher als bei den Büchern Jesaja, Jeremia und Proverbien erfolgt die Untersuchung im Deuteronomium aufgrund der erhobenen Struktur des Buchganzen in vier Teilen (Dtn 1–4; 5; 6–26; 27–34), von denen ausgehend dann jeweils die Einzelbelege exegisiert werden (S. 148–158, 159–169, 239–281, 284–306). Die synchrone Perspektive, die K. Finsterbusch wählt, bedingt, dass das Deuteronomium in seiner Leserichtung, also von vorn nach hinten, untersucht wird. Die erste Rede des „dtn Mose“ umfasse Dtn 1,6–4,40 (S. 117–158) und stelle die Rede unter das Thema der „Erklärung der Tora“ (*bʿr piʿel*, Dtn 1,5): „Mit dieser ‚Vorabklärung‘ wird Israel auf die ‚heute‘ noch folgende Mitteilung der dtn Tora (Dtn 5–26; 28; 32) vorbereitet.“ (S. 306) Auch Dtn 4 hat K. Finsterbusch zufolge einen vorbereitenden und programmatischen Charakter, den sie in der vorausweisenden Übersetzung von Dtn 4,1 mit „Und nun, Israel, höre *auf* die Satzungen und Rechtsvorschriften . . .“, statt: „Und nun, Israel, höre die Satzungen und Rechtsvorschriften . . .“ zu untermauern sucht. Denn im zweiten Fall (S. 128–148) wäre die Promulgation der „Satzungen und Rechtsvorschriften“

ten“ bereits in Dtn 4,2 zu erwarten, faktisch aber würde diese erst in Dtn 6,1 beginnen (S. 128–133). Dtn 5 markiere nach Dtn 4,44 den Beginn der zweiten Rede des „dtn Mose“, wobei die Vfn. ausführlicher auf Dtn 5,1.31 zu sprechen kommt, da diese rahmenden Verse mit ihrem einschlägigen Lehr- und Lernvokabular den Zusammenhang zu Dtn 6,1–26,16 herstellen würden, zugleich aber selbst noch nicht Teil der „Satzungen und Rechtsvorschriften“ seien (S. 168f.). Das komplizierte, weil Doppelungen hinsichtlich der Horebereignisse bietende, Verhältnis zu Dtn 4 erklärt die Vfn. mit einer Akzentverschiebung gegenüber Dtn 4, indem sie das Kapitel mit N. Lohfink als „Ätiologie der Satzungen und Rechtsvorschriften“ versteht. Die Frage, warum denn der Dekalog noch *expressis verbis* zitiert werde, beantwortet sie mit dem Verweis auf einen höheren Status des Dekalogs, ohne dessen Zitation auch die „Satzungen und Rechtsvorschriften“ im Deuteronomium nicht hätten promulgiert werden können. (S. 159) Die „Satzungen und Rechtsvorschriften“ selbst folgen nun in fünf „Lehrreden“ (Dtn 6,1–7,11; 7,12–8,20; 9,1–10,11; 10,12–32; 12,1–26,16), die gewissermaßen die Programmatik aus Dtn 1,6–4,40 auf der Inhaltsseite entfalten (S. 170–238).

Nach den fünf „Lehrreden“ finde sich „[e]in weiterer Lehrauftrag für Mose in Moab und abschließende Lehraufträge für Israel in Dtn 27–34“, die sich – neben der Tora – auch auf das Moselied (Dtn 32) beziehen würden (S. 281–306).

Zum Abschluss der Studie werden die erzielten Ergebnisse wie bereits in den vorangehenden Abschnitten zu Jesaja, Jeremia und Proverbien bündig zusammengefasst (S. 306–314); und zwar unter folgenden Gesichtspunkten: „Mose als Lehrer der Tora“; „Israel als Lehr- und Lerngemeinschaft“; „Die Weisungsbefugnis bestimmter Autoritäten“; „JHWH als Erzieher seines Volkes“ und „Semantischer Befund“. Besonders griffig formuliert erscheinen die Antworten auf die (von K. Finsterbusch hier selbst gestellte) Frage, die das Programm des Deuteronomiums als Lehr- und Lernbuch betrifft: „Was könnte in dtn Perspektive der Grund für diese – in der Hebräischen Bibel einmalige – Konzeption des mosaischen Lehrens der dtn Gebote sein?“ Die Vfn. gibt u. a. folgende Antwort: „Mose lehrt die Israelitinnen und Israeliten in Moab – das ist die Geburtsstunde Israels als religiöser Lehr- und Lerngemeinschaft. Mose ist der ‚Urlehrer‘ Israels, Israel soll fortan als Lehr- und Lerngemeinschaft nach JHWHs Willen leben, insofern es die von Mose gebotenen vielfältigen Vorschriften zu religiösem Lehren und Lernen befolgen soll.“

Der knappe Schlussteil (S. 315f.) zieht die Linien aus, die sich aus der Zusammenschau der gesamten bearbeiteten Texte ergeben. Dabei hebt die Vfn. noch einmal hervor, dass nur das Deuteronomium mit einer geschlossenen Konzeption hinsichtlich des religiösen Lehrens und Lernens aufwarten könne.

Insgesamt ergibt sich der Eindruck einer sehr geschlossenen Studie, die stringent aufgebaut ist und mit Zusammenfassungen am Ende der Kapitel das Lesen erleichtert. Die Entscheidung für eine streng synchron orientierte Interpretation der biblischen Texte erscheint

angesichts der These, das gesamte Deuteronomium als programmatisches Lehr- und Lernbuch zu verstehen, berechtigt. Gleichwohl ergeben sich hier Rückfragen, die von K. Finsterbusch im Rahmen der Zusammenfassung zum Abschnitt über das Jeremiabuch (S. 81) und noch einmal im Schlussteil (S. 315) selbst in den Raum gestellt werden, wenn sie die Aussagen des religiösen Lehrens und Lernens im Jeremiabuch mit seinen Aussagen der „falschen Lehre“ und der Rolle JHWHs als Erzieher in das Licht der Erfahrungen von 587/6 v. Chr. stellt. Dies ist selbstverständlich richtig, könnte aber auch Implikationen für das Verständnis von „Lehren“ und „Lernen“ im Deuteronomium haben, zumal das Jeremiabuch in besonderer Weise deuteronomistisch redigiert worden ist und sich an dieser Stelle möglicherweise Querbeziehungen zum Deuteronomium ergeben. Für die weitere Forschung am Deuteronomium – und das nicht nur im Hinblick auf das Thema des Lehrens und Lernens – sind neben dem Gesamtentwurf auch die zahlreichen an den Texten gewonnenen Einzelbeobachtungen der Studie hervorzuheben, die die Lektüre des Buches sehr ertragreich machen.

Galpaz-Feller, Pnina. *Samson: The Hero and the Man. The Story of Samson (Judges 13–16)*. Bern, Berlin, Bruxelles u. a.: Peter Lang Verlag 2006. XII, 334 S. 8° = Bible in History, 7. Kart. 57,20 €. ISBN 3-03910-852-2. – Bespr. von S. Gillmayr-Bucher, Aachen.

Die Untersuchung von Pnina Galpaz-Feller widmet sich Simson, einer der schillerndsten Figuren der Richtererzählungen (Ri 13–16). Dabei konzentriert sich diese Darstellung ganz auf die Person Simsons mit all ihren Widersprüchen und versucht, diese mit Blick auf den biblischen und altorientalischen Hintergrund der Erzählungen zu erschließen.

Das Buch ist für einen breiten Kreis von LeserInnen konzipiert und als solches ausgewiesen. Die Vfn. weist in ihrem Vorwort explizit darauf hin, dass sich diese Untersuchung nicht als rein wissenschaftliches Werk versteht, und sie benennt auch wichtige Einschränkungen ihrer Arbeit: so ist es nicht beabsichtigt, alle Ereignisse der Simsonerzählung ausführlich zu behandeln, noch literarische Quellen zu rekonstruieren oder auf historische und geographische Fragen einzugehen (S. 2). Das Buch wird dem Anspruch einer allgemeinen Verständlichkeit in weiten Teilen gerecht. Es ist in einfachem, gut lesbarem Stil verfasst und verzichtet weitgehend auf Fachsprache. Auch hebräische Ausdrücke werden nur spärlich verwendet und stets in Umschrift mit Übersetzung und Erklärung dargeboten. Forschungsüberblicke sowie Bezüge zur fachwissenschaftlichen Diskussion werden ebenfalls auf ein notwendiges Minimum beschränkt, wobei das Literaturverzeichnis jedoch eine ausführliche Sammlung insbesondere englischer und hebräischer Fachliteratur bietet. Die Vfn. ist darüber hinaus darum bemüht, die Unterschiede zwischen heutigem und biblischem Weltbild anzusprechen. Auf diese

Weise macht sie mögliche implizite Vorstellungen und Erwartungen heutiger LeserInnen explizit und beugt durch ihre Erläuterungen und Erklärungen möglichen Missverständnissen vor.

In fünfzehn Kapiteln geht die Vfn. unterschiedlichen Aspekten der Person und des Lebens Simsons nach. Seine Herkunftsfamilie sowie seine Beziehung zu Frauen stehen dabei im Mittelpunkt, während Simsons Auseinandersetzungen mit den Philistern in Kap. 15 nur kurz angesprochen werden. Die einzelnen Kapitel beginnen meist mit einer ausführlichen Darstellung des biblischen und altorientalischen Kontextes des jeweiligen Aspekts, wobei insbesondere sozialgeschichtliche Hintergründe beleuchtet werden. Diese Zusammenstellungen bieten einen guten Überblick zu möglichen Kontexten. Häufig entsteht dabei jedoch ein Bild, das verschiedene Elemente aus mehreren Jahrhunderten und verschiedenen Kulturen nebeneinander stellt, ohne eine weitere (z. B. chronologische) Differenzierung vorzunehmen. Auf diesem Hintergrund wird anschließend der jeweilige Aspekt der Simsonerzählung dargestellt und interpretiert. Dabei werden sowohl Leerstellen aus diesem Kontext heraus gefüllt, als auch Wertungen auf der Folie anderer biblischer Texte erstellt. Die Vfn. legt besonderen Wert auf ein psychologisches Profil Simsons, das sie ausgehend von der Herkunftsfamilie, über Simsons Beziehungen zu Frauen bis hin zu seinem heroischen Ende nachzeichnet.

Die ersten drei Kapitel widmen sich Ri 13. Dabei bilden die Herkunftsfamilie, die Namensgebung und die Frage nach dem Nasiräertum Simsons die zentralen Fragestellungen. Sehr ausführlich widmet sich die Vfn. den Eltern Simsons. Anhand der Begegnung Manoachs und seiner Frau mit dem Boten Gottes analysiert sie in einer detaillierten Textbetrachtung die Beziehung zwischen den beiden und bewertet diese. Um die Beziehungsebene noch deutlicher herauszuarbeiten, wird die Erzählung von Adam und Eva, Gen 2–3, herangezogen und die Beziehung beider Paare im Vergleich erläutert. Den Abschluss bilden Überlegungen dazu, wie Simson durch die so beschriebene Herkunftsfamilie geprägt wird. Mit einem kurzen Rückgriff auf die Theorie von C. G. Jung betont die Vfn. die prägende Rolle der Mutter für die „anima“ ihres Sohnes (S. 24). Auf dieses Band zwischen Mutter und Sohn wird im weiteren Verlauf der Darstellung noch öfter zurückgegriffen.

Die nächsten 7 Kapitel widmen sich Simsons Beziehungen zu Frauen. Dabei werden seine Heirat mit der Philisterin in Timna (Kap. 4–7), die Prostituierte in Gaza (Kap. 8) und seine Beziehung zu Delila (Kap. 9–10) thematisiert. Einen großen Teil der Ausführungen nimmt die Darstellung möglicher kultureller Kontexte sowie biblischer Bezugstexte ein. Ausführlich werden gesetzliche und ökonomische Faktoren einer Ehe, Hochzeitsbräuche, ebenso wie die Frage von Polygamie oder der Heirat mit einer fremden Frau diskutiert. Wie schon in den Ausführungen zur Herkunftsfamilie Simsons, so folgt auch hier auf diese Ausführungen eine psychologisierende Interpretation. So wird beispielsweise der Weg hinab zu den Weinbergen Timnas als Übergang

von Kindheit zum Erwachsenenalter, als „rite of passage“ (73–74) gedeutet, und in der Erzählung vom Hochzeitsfest in Timna wird Simsons Verhältnis zu seiner Frau als Verlangen nach der unerreichbaren, bedingungslosen Liebe seiner Mutter interpretiert (S. 114). Auf der Folie von Gen 2,24 erfolgt anschließend sogar eine Stilisierung Simsons zum „großen Liebenden“ (S. 117f.). Die Problematik der Liebesbeziehungen spitzt sich im Verhältnis Simsons und Delilas zu. Ausführlich geht die Vfn. allen Aspekten dieser Beziehung nach und bringt zahlreiche Detailbeobachtungen ein. Vergleiche mit anderen „gefährlichen“ biblischen Frauen wie die Frau Potifars, Jael, Esther oder Judith ergänzen das von Delila entworfene Bild.

Dem heroischen Ende von Simson wendet sich die Vfn. in den nächsten drei Kapiteln zu (Kap. 11–13). Das Schicksal Simsons wird im Motiv der Haare sowie in der grausamen Strafe des Blendens ausführlich entfaltet. Erneut bietet die Vfn. ausführliche Erläuterungen und Hintergrundinformationen, die mythische Aspekte mit einschließen. Die Blindheit Simsons wird darüber hinaus im größeren Kontext des Motivs von Sehen und Erkennen interpretiert. Dazu wird sowohl in der Simsonerzählung als auch an ausgewählten weiteren biblischen Texten das Wechselspiel von (nicht) Sehen und (nicht) Erkennen in unterschiedlichen Variationen herangezogen. Dass dieses Thema auch in der Weltliteratur häufig anzutreffen ist, wird beispielhaft an Tragödien von Sophokles und Dramen Shakespears aufgezeigt. Die Schlussfolgerung, die daraus für die Person Simsons gezogen wird, suggeriert einen großen Wandel der Person: „Samson, close to his death, shows himself to be a wise person capable of anticipating the future.“ (S. 212). Ob der letzte Kraftakt Simsons tatsächlich diese Interpretation erlaubt, sei in Frage gestellt. Ein Vergleich von Simsons frei gewähltem Tod mit anderen Erzählungen von Selbstmord in der Bibel (Kap. 13) beendet die Ausführungen zu Simsons heroischem Ende.

In Kapitel 14 werden die in der Erzählung vorkommenden Tiere sowie die mit ihnen verknüpften Vorstellungen dargestellt und anschließend in ihrer Bedeutung für die Charakterisierung der Personen der Simsonerzählung vorgestellt. Neben biblischen und altorientalischen Vorstellungen zieht die Vfn. insbesondere die Fabeln Äsops heran, um das allegorische und didaktische Element der Tiergestalten hervorzuheben.

Der Abschluss des Buches greift den Titel „Samson: The Hero and the Man“ auf und verbindet die biblische Figur Simsons mit dem Konzept eines Helden (Kap. 15). Was einen Held ausmacht, wird historisch und soziologisch am Beispiel verschiedener Leitgestalten aufgezeigt. Die Vfn. versucht zu zeigen, wie die Simsonerzählung aus einer mythologischen Heldenfigur ein negatives Beispiel einer Richtergestalt formt. Die Ambivalenz, die die Vfn. dennoch annimmt, legt sie in die LeserInnen, die trotz aller Dekonstruktion des Helden Simsons Heldentaten bewundern. „... the figure of Samon as a hero lives on in the reader's heart ...“ (S. 280).

Die Darstellung zeigt insgesamt viele verschiedene Detailbeobachtungen auf, sowohl in der Analyse der

Simsonerzählung als auch im Hinblick auf mögliche Bezugstexte und kulturelle Horizonte der Simsonerzählung, ohne dass jedoch alle Bezüge ausgeschöpft werden. Die breit angelegten Hintergrundinformationen zur Simsonerzählung dienen in der Konzeption des Buches einer grundsätzlichen Orientierung der LeserInnen, um auf diesem Hintergrund die Erzählung zu interpretieren. Das Buch bietet dabei eine bunte Zusammenstellung von Texten und Motiven sowie sozialen, rechtlichen und kulturellen Kontexten rund um die Simsonerzählung. Es wäre sehr wünschenswert, wenn diese Beobachtungen stärker reflektiert und hinsichtlich ihres Erklärungspotentials differenziert dargestellt wären.

Die Vfn. bemüht sich darum, ihren roten Faden, das Porträt Simsons, durchzuhalten und seine Darstellung trotz der vorhandenen Widersprüche möglichst kohärent zu erklären. Dabei verschwimmt die Unterscheidung zwischen einer historischen Person und der literarischen Darstellung Simsons des Öfteren, und ebenso werden Leerstellen der biblischen Erzählung im Hinblick auf Simsons Charakter mitunter all zu eindeutig ergänzt.

Obwohl das Buch vieles nur anreißt, nicht zu Ende führt und die Zusammenhänge in der Vielfalt der angeschnittenen Kontexte nicht immer klar erkennbar sind, wird das in der Einleitung formulierte Ziel – den interessierten LeserInnen die vielfältigen Kontexte und Querverbindungen einer der schillerndsten biblischen Figuren näherzubringen – dennoch erreicht.

Köhlmoos, Melanie: *Bet-El – Erinnerungen an eine Stadt. Perspektiven der alttestamentlichen Bet-El-Überlieferung*. Tübingen: Mohr Siebeck 2006. X, 344 S. 8° = Forschungen zum Alten Testament, 49. Lw. 84,00 €. ISBN 3-16-148774-5. – Bespr. von Henrik Pfeiffer, Berlin.

Nach der im Jahre 2003 erschienenen Monografie zu Bethel von K. Koenen¹ liegt mit der Göttinger Habilitationsschrift von M. Köhlmoos nunmehr eine weitere monografische Darstellung zu der „zweitwichtigste(n) Stadt Israels im Alten Testament“ (S. 304) vor.² Das primäre Ziel der Arbeit besteht ausdrücklich nicht darin, aus den überlieferten Erinnerungen eine Geschichte der empirischen Stadt Bethel zu rekonstruieren. Vielmehr setzt K. bei der Grundannahme identifikatorischer Geschichtsschreibung ein, wonach „auf Sinn hin“ erinnert werde. Entsprechend fragt sie „nach der literarischen und theologischen Verfasstheit der Texte über Bet-El und zwar

jeweils als einzelne Einheiten wie auch im Zusammenhang ihres literarischen, theologischen und entstehungsgeschichtlichen Kontextes“, um so „das jeweils individuelle ‚Bet-El-Potential‘ als Bestandteil seines ebenfalls individuellen, aber großräumigeren theologischen und literarischen Sinnpotentials“ zu ermitteln (S. 4).

Kap. 1 (S. 19–83) behandelt die landeskundlichen und archäologischen Aspekte, wobei die gehaltvolle Analyse der Umweltbedingungen Bethels besonders erfreut. Den Ausgangspunkt bildet die wahrscheinliche, aber – so die Autorin – keineswegs zweifelsfreie Identifikation des biblischen Bethel mit dem heutigen *Bētīn*. In (siedlungs-)geografischer Perspektive kommt Bethel/*Bētīn* zunächst als eine „ländliche Stadt“ mit vergleichsweise reicher Wasserversorgung in der Rolle eines regionalen Zentrums zu Gesicht. Zu den Ressourcen der Stadt zähle auch ihre Lage im palästinischen Verkehrsnetz. Bethel/*Bētīn* beschreibt die südlichste Stadt innerhalb des ehemaligen Nordreiches Israel. Geografisch und politisch lag sie besonders nach Norden hin auffällig isoliert, was K. zu der Frage führt, „ob das Nordreich jemals oder für längere Zeit mehr als einen nominellen Zugriff auf *Bētīn*/Bet-El gehabt hat“ (S. 42). Die Besiedlungsspuren der Stadt, deren Fläche kaum mehr als „die zweier moderner Fußballplätze“ umfasst (S. 45), reichen vom Chalkolithikum bis in die byzantinische Zeit. Einen tiefgreifenden Umbruch hat der Ort von der Spätbronze zur Eisen-I-Zeit erlebt, während dessen aus einer „wirtschaftlich, kulturell und möglicherweise auch politisch autonomen Stadt“ ein „rein auf die Landwirtschaft zentrierte(s) Dorf“ wurde (S. 81). Erst allmählich hat Bethel den städtischen Charakter (nicht jedoch seine „kulturelle Eigenständigkeit“) wiedergewinnen können. Das im AT so bedeutsame Heiligtum von Bethel konnte archäologisch nicht verifiziert werden.

Die Analysen des umfangreichen und z. T. außerordentlich schwierigen Textmaterials ordnet K. chronologisch entsprechend der von ihr erhobenen Geschichte der „Sinnkonfigurationen“ Bethels. Kap. 2 (S. 84–152) analysiert zunächst die einschlägigen Amos- und Hoseatexte, wobei der im 8. Jh. wirksame Prophet Amos als der früheste und bedeutendste Zeuge Bethels gilt. Insonderheit die Wirkungsgeschichte von Am 5,5 reiche über Hos bis nach Reg. Die Einzelworte Am 4,4f.; 5,4f. bringen den Kult unter das Vorzeichen des „Verbrechens“ (*ḥš*: Am 4,4f.), weshalb in Bethel nicht Jahwe, sondern nur noch „Unheil“ (*ḥwn*: Am 5,4f.) gegenwärtig ist. Beide Stellen nennen neben Bethel auch Gilgal und zielen zwar auf einen überregionalen, aber nicht auf einen Reichskult. Die Verknüpfung des Betheler Kultes mit dem Königtum, wie sie der noch vor 587 v. Chr. entstandene Fremdb Bericht Am 7,10–17 vollzieht, sei erst über den Umweg des Hos in das Am gelangt, während Am 3,14; 5,6 dtr. Einflüssen unterlägen. Die im 4. Jh. v. Chr. vor dem Hintergrund von Jes 6 und Ez 8–11 formulierte 5. Vision (Am 9,1–4), die sich gleichermaßen auf Bethel und Jerusalem beziehe, mache Amos (!) zum Werkzeug des Gerichts und verdanke sich damit zugleich (wie schon das Deportationswort Am 7,11.17) einer Fernwirkung von Am 5,5.

¹ K. Koenen, *Bethel. Geschichte, Kult und Theologie*, OBO 192, Freiburg (Schweiz)/Göttingen, 2003 (vgl. OLZ 100, 2005, 495–500).

² Nahezu zeitgleich ist erschienen: J. F. Gomes, *The Sanctuary of Bethel and the Configuration of Israelite Identity*, BZAW 368, Berlin/New York 2006; zu Teilaspekten vgl. Rez., *Das Heiligtum von Bethel im Spiegel des Hoseabuches*, FRLANT 183, Göttingen 1999.

Auch das „Erste [sc. älteste] Hoseabuch“, das auf die sukzessive sich vollziehende Katastrophe der Jahre 738–720 v. Chr. blickt, stehe ausweislich der Bezeichnung Beth-Awen für Bethel (Hos 5,8; 10,5) bereits im Eindruck von Am 5,5. Hos 5,8–14 bezieht sich mit „Beth-Awen“ auf die Stadt. Der hier geschilderte Bruderkrieg, der seine politische Voraussetzung in noch nicht eindeutig fixierten Staatsgrenzen hat, erscheint als Indiz der tödlichen Situation Israels und Judas, weshalb Bethel als „Beth-Awen“ bezeichnet wird. Mit 10,1–8 komme dann erstmals in der alttestamentlichen Überlieferung das Betheler Stierbild in den Blick. Dieses habe „zur Markierung des königlichen Anspruchs der Könige von Israel auf Bet-El und sein Territorium“ (S. 306) gedient und sei überhaupt erst im 8. Jh. nach Bethel gelangt, möglicherweise im Rahmen einer Evakuierungsmaßnahme in Samaria (vgl. Hos 8,6). Königtum, Kult und Stierbild beschreiben nach K. erstmalig bei Hosea einen manifesten Schuldzusammenhang. Der generelle Vorwurf Hoseas laufe darauf hinaus, dass der König mit dem Stierbild „seinen Gott verscherbelt und so sein Volk verraten“ (S. 131) habe (vgl. Hos 10,6), was tendenziell eine Bilderkritik impliziere. Welcher Gottheit das Betheler Stierbild zugeordnet werden müsse, bleibt nach K. letztlich im Dunkeln, da I Reg 12,28 als vorausliegender Referenztext ausscheide. (Die Autorin votiert vorsichtig für den Mondgott.)

Unter den „redaktionellen“ Bethel-Texten im Hoseabuch weist K. Hos 4,15 (vgl. Am 4,4; 5,5; Jer 4,2; 5,29) einer früh-dtr. und Hos 12* einer dtr. Bearbeitung zu, wobei Hos 12* nach Meinung der Autorin eine rein textliche Interpretation der Hosea-Tradition darstellt, ohne dass dabei auf reale kultische Vorgänge Bezug genommen würde.

Die Verbindung von Bethel, Priestertum und Königtum wandert nach K. vom Hosea- in das Amosbuch (Am 7,10–17). Dabei kommt die Autorin zu dem Schluss, die Bezeichnungen „Königsheiligtum“ (*mqdš mlk*) und „Staatstempel“ (*byt mmlkb*) in Am 7,13, denen für die religionshistorische Einordnung Bethels gewöhnlich eine tragende Rolle zuerkannt wird, verdankten sich letztlich dem Einfluss des Hos. *byt mmlkb* in der „Amos-Hosea-Schrift“ sei dabei zugleich transparent auf Jerusalem.

Mit der dtr. Literatur, der sich Kap. 3 (S. 153–229) widmet, wird Bethel als königliches Heiligtum Gegenstand der Historiografie. Von der Einrichtung eines Reichskultes in Bethel und Dan unter Jerobeam I. im Zusammenhang der „Reichsteilung“ im 10. Jh. berichtet I Reg 12,26ff. Der Grundbestand (V.26.27a.28*[ohne die Exodusformel].29.30a) gehört literarisch in den dtr. Kontext der Grundschrift der Jerobeamperikope (I Reg 11,26–14,31), die ihrerseits die prophetische Bethel-Tradition schon im Rücken habe. Die Exodusformel in V.28 soll aus Ex 32,4 stammen (s. u.). Die älteren Dtr. erheben gegen Jerobeam noch nicht den Vorwurf des Fremdgötter- und Bilderdienstes. Vielmehr monierten sie die Preisgabe der Reichseinheit, die in der Wahl von Dan und Bethel als „Reichsheiligtümer“ und mit Pnuel und Schem (I Reg 12,25) als Residenzen neben Jerusalem

sinnfällig werde. Zugleich markierten die genannten vier Orte das von Jerobeam abgetrennte Territorium in seiner Nord-Süd- und Ost-West-Erstreckung und insofern eine „ideale Geographie“ (S.161).

Die Analyse von I Reg 12,25–30* impliziert damit die vollständige Destruktion der These einer älteren annalistischen Grundlage der dtr. Darstellung. Die Rekonstruktion einer solchen Quelle beruht indes nicht, wie K. behauptet, auf einem Subtraktionsverfahren (S. 11), sondern kann sich durchaus auf Kohärenzstörungen im Text berufen. Die Autorin rechnet indes selbst mit der Verarbeitung annalistischen Materials, nämlich am Eingang (!) der Jerobeamperikope (S. 157). Man fragt sich vor diesem Hintergrund, warum sie den Rückgriff auf vorgegebenes Quellenmaterial für 12,25–30* von vornherein kategorisch ausschließt. Die Baunotiz V.25 lässt sich im Unterschied zur Notiz über die Heiligtümer in V.29 kaum im Sinne einer „idealen Geographie“ und damit als dtr. Konstrukt auswerten. Denn Pnuel und Schem werden von Jerobeam nacheinander gebaut und genutzt. Für V.25 bleibt damit die Annahme einer annalistischen Notiz nach wie vor die plausible Erklärung. Da sich in den V.26–30 aufgrund gestörter Textkohärenz spätere Bearbeitung wahrscheinlich machen lässt, ist die Vermutung naheliegend, dass die annalistische Quelle auch einen Grundbestand in den V.26–30 enthielt. Unter dieser Voraussetzung gewinnen dann auch die vor-dtr. Bezeichnungen Bethels als „Königsheiligtum“ (*mqdš mlk*) und „Staatstempel“ (*byt mmlkb*) in Am 7,13, die entgegen der Annahme der Vf. durch Hos 10 keineswegs hinreichend erklärt sind, historische Tiefenschärfe.

Unwahrscheinlich ist weiterhin die Herleitung der Exodusformel in I Reg 12,28 aus Ex 32,4b („Und sie sprachen: Dies ist dein Gott, Israel, der dich aus dem Lande Ägypten heraufgeführt hat“ bzw. „Diese sind deine Götter, Israel, die dich aus dem Lande Ägypten heraufgeführt haben.“). Unabhängig davon, ob man singularisch oder pluralisch übersetzt (im letzteren Falle wäre die Herkunft aus I Reg 12 vollends offensichtlich) – die Formel ist der kommunikativen Struktur nach so eingebaut, dass sie die mit „sie“ bezeichnete Gruppe (= das Volk) Israel direkt anspricht. Die Formel muss also aus einem anderen Kontext stammen, nämlich aus I Reg 12,28 und nicht umgekehrt. Hingegen ist K. darin zuzustimmen, dass I Reg 12,26ff. auf Vorgänge rekurriert, die ihren historischen Anhalt eher bei Jerobeam II. im 8. Jh. v. Chr. als bei Jerobeam I. im 10. Jh. v. Chr. haben.

Die früh-dtr. Konzeption ist nach K. in der Folgezeit so erweitert worden, dass Israel zum „Volk Jahwes“ avancierte, das seine grundlegende Gestalt in Exodus und Sinai erhalten habe. In dieser Konzeption seien der vor dem Hintergrund von I Reg 12* formulierte Text Ex 32,1–6, dessen Rückwirkung auf I Reg 12,28.32 und der Bericht über die Reform des Josia (II Reg 23,4–23*) als dem „paradigmatischen Ende aller Irrwege Israels und Judas“ (S. 313) beheimatet. Die Josia-Reform richtet sich nicht mehr gegen den Stierkult von Bethel, der längst der Vergangenheit angehört, sondern gegen den von Jerobeam errichteten Altar und sein „falsches Passa“ (I Reg 12,32).

Historisch gesehen, verlieren sich die Spuren des Betheler Kultes in der Perserzeit, nachdem Bethel zwischen dem 8. und 6. Jh. an Juda gefallen und während der Exilszeit zumindest interimistisch weiter kultisch genutzt worden ist (Am 5; Sach 7,2). Spät-dtr. Bethel-Texte, auf die man in II Reg 17,24–33 und in Erweiterungen von I Reg 12 sowie II Reg 23 trifft, und nach-dtr. Texte wie I Reg 13,1–10 und II Reg 23,16–20 stammen dann bereits aus hellenistischer Zeit.

Kap. 4 (S. 230–272) gilt Bethel in der Genesis, wobei im Vordergrund Gen 28,10–22 und 35,1–15 stehen. Ausdrücklich verwirft K. die traditionelle Vermutung, Gen 28* verarbeite einen alten *hieros logos* Bethels (S. 239; vgl. jedoch S. 241). Vielmehr liege ein Text vor, der etwa zeitgleich mit I Reg 12* entstanden sei und gewissermaßen als Gegenentwurf zur prophetischen Beurteilung des Betheler Kultes dessen bleibende Bedeutung jenseits von Schuld und Schicksal herausstelle. Die Basis für diese Erklärung liefert die literarhistorische Bestimmung der Grundschrift von Gen 28,10–22, die K. in den V.10–13a*(bis *ny yhw*), 15a(b), 16–19a, 20–21 vermutet. Gewöhnlich werden die Verheißungsrede V.13–15 und das Gelübde V.20–22 nebst V.10 mit nicht den schlechtesten Gründen späteren Bearbeitungen zugewiesen, welche die Einzelüberlieferung allererst in den Kontext einbinden. Die Vfn. macht indes nicht wirklich deutlich, was gegen diese Lösung spricht, zumal die Berührungen zwischen Gen 28,10–22 und 32,2b–3.23–33*, auf die Vfn. S. 241f. verweist, auch so erklärt werden können, dass Gen 32 von der gleichen Hand gestaltet worden ist, die Gen 28,10–22* in den Kontext der Jakobserzählung eingebracht hat.

Auch den schwierigen Text Gen 35 ordnet K. z. T. neu. Für Gen 35,6–13* reklamiert sie priesterschriftliche Herkunft. Zwar wird Jakob in Bethel zum Empfänger von Verheißung und Segen. Doch geschieht dies im Vorblick auf Exodus und Sinai nur in „aller Vorläufigkeit und in doppelter Verschleierung“ (S. 271) – letzteres, insofern Bethel „Luz“ und Jahwe „El-Schaddaj“ genannt wird. Gen 35,6–13* sei dann zunächst durch V.1–7* (damit korrespondierend Gen 28,15aß.b) spät-dtr. (Bethel als „Prolepse von Sinai und Josia“, S. 315) und hernach noch einmal durch V.14–15 (vgl. Gen 28,22) fortgeschrieben worden. „Am Ende der Bet-El-Tradition der Genesis steht in Bet-El/Luz ein Heiligtum, das von JHWH gelegentlich besucht wird, aber ihn nie fassen kann, ein Haus Gottes ohne dauerhafte Präsenz“ (S. 272).

Kap. 5 (S. 273–303) schließlich widmet sich Bethel-Texten aus der späten hellenistischen Zeit: I Reg 13,11–32 (Bethel als Schicksalsort der Prophetie); Jdc 1,1–2,5; 19–20 (Bethel als Signatur für Orthodoxie oder Abtrünnigkeit), Levi-Literatur und Jub (Bethel als Heimat des Priestertums und der Tora). Im Ergebnis (S. 304–317) zeige sich, „dass nahezu jedes mit Bet-El verbundene Ereignis eine theologisch-literarische Konstruktion darstellt“ (S. 316).

Die Studie zeichnet ein umfassendes und originelles Bild von der „Sinnfigur“ Bethel. Mit vielen der hier behandelten Texte verbinden sich Grundfragen der Literatur- und Theologiegeschichte Israels. Schon deshalb ist

dem Werk eine breite und kritische Leserschaft zu wünschen.

Kunz-Lübcke, Andreas/Lux, Rüdiger (Hrsg.), „Schaffe mir Kinder...“ Beiträge zur Kindheit im alten Israel und in seinen Nachbarkulturen. Leipzig: Evangel. Verlagsanstalt 2006. 263 S. m. Abb. 8° = Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, 21. Hartbd. 54,00 €. ISBN 3-374-02384-3. – Bespr. von Maria Häusl, Dresden.

Das Buch vereint die neun Beiträge der 39. Tagung der „Alttestamentlichen Arbeitsgemeinschaft“ (ATAG) im Herbst 2004 und stellt zugleich das „Startsignal für das seit 2005 von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderte Projekt ‚Das Kind in Israel in alttestamentlicher Zeit‘“ in Leipzig dar.

Im ersten der beiden einführenden Artikel „Das ‚Kind‘ in der alttestamentlichen Wissenschaft. Skizzen zu einem Desiderat der Forschung“ (11–17) stellen die Herausgeber Rüdiger Lux und Andreas Kunz-Lübcke die wichtigsten einschlägigen Forschungsbeiträge seit 1970 vor. Sie erkennen vier Themenbereiche, derer sich die alttestamentliche Forschung vertieft widmet: Erziehung und Bildung, Lernen, Gewalt gegen Kinder und Spiel und Spielzeug (anhand archäologischer Hinterlassenschaften) und konstatieren zugleich eine „Vernachlässigung des Themas in der alttestamentlichen Wissenschaft“ (12). In Ablehnung der These von Ph. Aries, dass in antiken Texten „das Kind und die Phase der Kindheit [...] kaum zu einer eigenständigen Größe der Reflexion und Betrachtung geworden seien“ (12), wollen sie durch die nachfolgenden Beiträge zeigen: „Kinder waren keine Randfiguren der antiken Welt, sie sind ein maßgeblicher Schlüssel zur Entzifferung und Rekonstruktion ihres Denkens und ihrer sozialen Zusammenhänge.“ (17) Die Quellenlage wird jedoch kein homogenes Bild zeichnen, sondern v. a. die „Wahrnehmung der Kinder durch die literarische Elite Israels“ und eine emotionalisierte Betrachtungsweise von Kindern bezeugen.

Der zweite einführende Beitrag von Dieter Hoof „Das Evidenzproblem in der althistorischen Kindheitsforschung“ (19–43), der aus der Perspektive der Erziehungswissenschaft verfasst ist, nennt als „Grundbestimmungen von Kindheit“ Hilfsbedürftigkeit, Offenheit und die Fähigkeit zu Lernen und legt anhand von antiken Beispielen, v. a. der Kinderopfer-Überlieferung (hierzu eigener Anhang), die doppelte Aufgabe der historischen Kindheitsforschung dar: „Nach Möglichkeit einerseits konkrete, die Kinder betreffende Momentaufnahmen oder sogar zusammenhängende Geschehnisse aus dem vollen Leben zu beschreiben und andererseits Sachverhalte, Bewusstseinsstrukturen und Urteilssysteme in einer Gesellschaft auf der Ebene von Oberbegriffen zu formulieren.“ (27) Hoof plädiert wohl zu Recht für interdisziplinäre, vergleichende Vorgehensweisen und nennt als zentrale Verstehenskategorien das „Eigenrecht des Kindes“ und die „Wahrung des kindlichen Lebensrechtes“.

Konrad Volks Beitrag „Von Findel-, Waisen-, verkauften und deportierten Kindern. Notizen aus Babylonien und Assyrien“ (47–87) eröffnet das Thema „Kindheit in den antiken Mittelmeerkulturen“. Wie der Titel bereits verrät, interessiert sich Volk nicht für den Normalfall der Kindheit, sondern für „ganz spezifische soziale Rahmenbedingungen“. Aus den schriftlichen und ikonographischen Quellen des 3.–1. Jahrtausends v. Chr. werden begriffliche, rechtliche und soziale Aspekte für Findelkinder, Waisenkinder, verkaufte und deportierte Kinder in Mesopotamien erhoben.

Volk differenziert dabei gut zwischen literarischen Topoi, die für Findel- wie für Waisenkinder von Fürsorge der Gesellschaft, der Herrscher und der Tempel sprechen, und tatsächlichen sozialen, ökonomischen und rechtlichen Gegebenheiten, die sich aus Rechtsdokumenten ablesen lassen. Kinderverkauf oder –verpfändung können wohl nicht als „standardisierte Geschäftspraktik“ angesehen werden, sondern setzen in den mesopotamischen Gesellschaften Notsituationen wie Hungersnot oder Überschuldung voraus. Auch im Krieg wurden Kinder nicht geschont, wurden getötet, gerieten in Gefangenschaft oder wurden zusammen mit der erwachsenen Bevölkerung deportiert, wie es assyrische Darstellungen dokumentieren (vgl. Abb. S. 77–81).

Der zweite Beitrag von Erika Feucht „Kinderarbeit und Erziehung im Alten Ägypten“ (89–117) widmet sich ebenfalls zwei speziellen Themenstellungen, der Arbeit von Kindern und der Erziehung.

Altägyptische Abbildungen und Texte bezeugen, dass Kinder entsprechend ihres Alters und Geschlechtes ihre „Eltern bei der Arbeit begleiten“, bei der Feld- und Gartenarbeit, beim Gang zum Markt und wohl auch beim Militärdienst (vgl. Abb. S. 111f.). In kritischer Bewertung der Bilder, die das Leben im Alten Ägypten idealisiert darstellen, hält Feucht fest, dass die „ägyptischen Quellen nicht darauf hindeuten, dass Kindern schwere Arbeiten aufgelastet werden durften“ (95), schränkt aber zugleich ein, dass Sklaventum und Armut einer Familie die Situation der Kinder erheblich verschlechtern konnten. Ausführlich untersucht Feucht die Beamten- und Priesterausbildung, die wohl Jungen vorbehalten war, wie einem kurzen abschließenden Passus zur Mädchenerziehung zu entnehmen ist. Nach Feucht sei in den Quellen zur Ausbildung von Mädchen so gut wie nichts notiert. Benannt werden die Ausbildungsdauer, die Inhalte der Schreiberausbildung sowie die Lehrmethoden in Schulen. „Neben dem Erlernen von Wissen betrafen die Lehren vor allem das Benehmen in der Gesellschaft und im Beruf.“ (100) „Als Ideal galt, mit Liebe zu lehren und an die Ehre des Schülers zu appellieren.“ (105) Schwere Strafen, etwa Schläge, wurden nur im äußersten Fall als nützlich angesehen.

Feucht beschließt ihren Beitrag mit kurzen Überlegungen zu „Sport und Spiel“ (vgl. Abb. S. 112), zur „Einstellung zum Kind“ und zu möglichen, aber sehr allgemein gehaltenen „Parallelen in den Lehren der Ägypter und denen Israels“.

Der dritte Beitrag von Josef N. Neumann „Kindheit in der griechisch-römischen Antike. Entwicklung – Erziehung – Erwartung“ (119–133) wertet griechische und römische – z. T. auch alt- und neutestamentliche – Quellen zu den Themen „Lebensalter“, „Zeugung, Schwangerschaft und Geburt“, „Missgebildete Kinder und Kindsaussetzung“, „Menschliche (Miss)Gestalt und naturkundliche Deutungen“ und „Kindheit und Jugend“ aus. Die Auswahl der Inhalte sowie die ausführliche Behandlung von Missbildungen und deren antike

Deutungen sind wohl auf die medizinisch motivierte Perspektive des Beitrages zurückzuführen.

Sehr aufschlussreich stellt Neumann dabei die aristotelische Zeugungs- und Entwicklungstheorie, nach der sich bei Missbildungen das „die Entwicklungsbewegungen induzierende [männliche] Formprinzip in der Materie nicht durchzusetzen vermag“ (127), und als zweites antikes Deutungsmodell die Interpretation Plinius' des Älteren vor. „Als aufgeklärter Geist kennt Plinius statt Abweichung vom Normalen nur unbegrenzte Gestaltungsmöglichkeit . . . Fremdartigkeit ist für Plinius ein Reflex des menschlichen Empfindens auf Ungewohntes, das in den Naturphänomenen selbst keine sachliche Entsprechung hat, zumal im Ganzen der Natur die Möglichkeiten körperlicher Gestalt unbegrenzt sind. Mit dieser Interpretation hält Plinius jede moralische Beurteilung vom Menschen mit ungewöhnlichen Körperbildungen fern . . .“ (129)

Die folgenden vier Beiträge sind unter dem Titel „Kindheit im alten Israel“ vereint, befassen sich aber mit sehr unterschiedlichen Einzelaspekten. So ist der Beitrag von Andreas Michel „Gewalt gegen Kinder im alten Israel. Eine sozialgeschichtliche Perspektive“ (137–163) der Gewaltthematik gewidmet. In einem ersten Abschnitt zur „Alltäglichen Gewalt gegen Kinder im alten Israel“ geht Michel allgemein auf mögliche Formen von Gewalt gegen Kinder (in Israel) ein, die sich aufgrund von Geschlecht, familiären, sozialen und ökonomischen Strukturen unterscheiden können. Michel resümiert, dass „eine solche Geschichte des Alltags . . . den alttestamentlichen Quellen nicht gerecht würde, denn dort findet sich das Thema ‚Gewalt gegen Kinder‘ als Präsenz des glücklicherweise Nichtalltäglichen, meist nämlich neben den . . . rituell bzw. religiös motivierten ‚Kinderopfern‘, in kriegerischen Kontexten und dann tatsächlich in vielfältigen hässlichen Facetten“. (142)

Er verweist auf die Eroberungszüge der Assyrer, durch die Israel in besonderer Weise mit (Kriegs-)Gewalt und den damit verknüpften literarischen Topoi konfrontiert wurde. Als „kriegerische Gewaltexzesse gegen Kinder im alten Israel und im Alten Testament“ benennt Michel „Kinder als Opfer gegnerischer Waffengewalt, Kinder als Teknophagieopfer ihrer eigenen Eltern und Kinder als Kriegsbeute“ und problematisiert v. a. die göttliche Beteiligung an solchen Formen von Gewalt. „Bei aller mythologischer Rede wird die unmittelbare und eindeutige Konfrontation eines – mörderischen – Tätergottes mit Opfer-Kindern‘ weitgehend vermieden.“ (151)

In einem zweiten Abschnitt geht Michel dann auf die religiösen „Kinderopfer, und hier speziell auf die Bedeutung von Gen 22 im Kontext der *mlk*-Opfer“ ein. Er kommt zu dem Schluss, dass „hinter dem exilischen Text Gen 22 phönizisch inspirierte und im exilischen Juda möglicherweise doch tatsächlich vollzogene, semiorthodoxe *mlk*-Opfer-Praktiken zugunsten des Gottes Israels (?)“ stehen könnten (158f.), räumt aber zugleich ein, dass „für die konkrete Sozialgeschichte Israels/Judas die Entdeckung der *mlk*-Folien in Gen 22 erst einmal wenig abwirft.“ (160)

Andreas Kunz-Lübckes Beitrag zur „Wahrnehmung von Adoleszenz in der Hebräischen Bibel und in den Nachbarkulturen Israels“ (165–195) stellt sich die Frage, ob die Zeit der Jugend, der in der hebräischen Begrifflichkeit v. a. „Unvollkommenheit und Unterlegenheit“ anhaften, überhaupt als eigene Entwicklungsphase wahr-

genommen wurde, und untersucht hierfür die Texte zu vier exemplarischen Gestalten.

Er wertet die Grabstele der jungen ägyptischen Frau Chereduanch aus der ptolemäischen Zeit aus und kann zeigen, dass sie im Hinblick auf ihr Alter als Jugendliche, im Hinblick auf ihren Status als Ehefrau aber als Frau wahrgenommen wurde. Beides schließt sich offensichtlich nicht aus; auch im Alten Testament sei für Frauen (und Männer) mit der Verheiratung die Phase der Jugend noch nicht zu Ende. Der junge Telemachos erfährt von Seiten seiner Eltern und in seiner Selbstbetrachtung unterschiedliche Einschätzungen im Hinblick auf sein kriegerisches Potential und seine ethische Urteilsfähigkeit. Im Alten Testament ist Davids Erwachsenwerden wie bei Josef, Ester und Daniel an das „Bestehen einer Bewährungsprobe“ geknüpft. Ganz anders bei Samuel: „Das Erwachsenwerden Samuels hat sich der Leser als einen langen Prozess vorzustellen, in dem Samuel die von JHWH initiierten geistigen Begabungen ansammelt. Mit dem Abschluss des Reifeprozesses ist Samuels Jugend zu Ende – und er ist ein alter Mann.“ (186)

Kunz-Lübcke kann so auf die eingangs gestellte Frage folgende Antwort geben: „Wo Menschen erst an einem bestimmten Punkt ihres Lebens erwachsen werden, gibt es Jugend und Kindheit und somit Jugendliche und Kinder.“ (192)

Der dritte Beitrag zur Kindheit im alten Israel von Rüdiger Lux „Die Kinder auf der Gasse. Ein Kindheitsmotiv in der prophetischen Gerichts- und Heilsverkündigung“ (197–221) geht dem Gerichts- und Heilshandeln Gottes anhand des Motives der Kinder auf der Gasse nach. Dieses Motiv setzt nach Lux voraus, dass „Außenräume als bedrohlich und gefährlich empfunden werden, während Innenräume zwar keinen absoluten aber doch wenigstens einen relativen Schutz gewähren.“ (203)

Lux geht in seinem Beitrag vom Epilog des Prophetenkanons Mal 3,22–24 und dessen theologischer Aussage aus, dass die immer neue Erinnerung der Tora zum Heilshandeln Gottes und das Vergessen der Tora zum Gericht Gottes führe. In intertextueller Verknüpfung von Dtn 32, Mal 3 und der vielen Texte des Prophetenkanons, die das Motiv vom Tod der Kinder auf der Gasse enthalten, kommt Lux zu folgendem Urteil: „Weil die Kinder Israels das Lied des sterbenden Mose, die Tora, nicht lernen wollten und in Vergessenheit geraten ließen, deshalb schrieb JHWH, der Gott der Geschichte, den Töchtern Zions dieses Lied vom Tod der Kinder auf der Gasse selbst mit eisernem Griffel ins Gedächtnis ein.“ (210) Lux zeigt abschließend, dass das Motiv „von den Kindern auf der Gasse nicht nur Eingang in die Gerichts- sondern auch in die Heilsprophetie“ fand. (211)

Der letzte Beitrag von Otto Kaiser „Erziehung und Bildung in der Weisheit des Jesus Sirach“ (223–251) ist der Erziehung im Buch Jesus Sirach gewidmet. Nach einer kurzen Vorstellung des Buches und einer zeitgeschichtlichen Einordnung benennt Kaiser dessen theologischen Ort: „Die in einem langen Leben erworbenen Einsichten ergänzen gleichsam die göttlichen Gebote.“ (229)

Kaiser wertet die Sirach-Texte zum Elterngesetz aus und erkennt darin „demütige Dankbarkeit“ als Grundhaltung der Kinder gegenüber den Eltern. Ziel der Erziehung (des jungen Mannes) sei nach Sirach „der sich unter Menschen seines Wertes bewußte, Gott fürchtende und daher vor ihm demütige und zugleich gebildete junge Mann, der als solcher zur rechten Zeit zu reden und zu schweigen versteht.“ (234) Um dieses Ziel zu erreichen, sehe Sirach Selbstdisziplinierung und Gehorsam als unbedingt notwendig an. Kaiser schließt mit einigen

Hinweisen zur Erziehung von Töchtern, die das Buch Jesus Sirach enthält, geht dabei aber weder hier noch sonst in seinem Beitrag auf mögliche Differenzen zwischen der Sicht Jesus Sirachs und der sozialen Wirklichkeit ein.

Die Aufsatzsammlung ist mit ihren vielen Detailbeobachtungen zu alttestamentlichen Texten und ihren Auswertungen altorientalischer und antiker Quellen sehr informativ. In hermeneutischer und inhaltlicher Hinsicht vermisst man jedoch Einführendes und Überblickhaftes. Das Buch dokumentiert aber eindrucksvoll den Bedarf einer grundlegenden Behandlung des Themas, so dass man mit Interesse zur Publikation von Andreas Kunz-Lübcke „Das Kind in den antiken Kulturen des Mittelmeers. Israel Ägypten Griechenland“ greifen wird, die im anfangs genannten Forschungsprojekt entstand.

Laato, Antti/de Moor, Johannes C. (ed.): *Theodicy in the World of the Bible*. Leiden, Boston: Brill 2003. LIV + 830 S. Lw. 142,00 €. ISBN 9004132759. – Bespr. von O. Kaiser, Marburg.

Das Problem, wie sich die Gerechtigkeit Gottes mit den Übeln der Welt und den Leiden der Menschen vereinbaren läßt, wurde von den „*Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et d'origine du mal*“ von G. W. Leibniz (1710) bis zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“ lebhaft verhandelt, wobei es schon Kant 1791 für philosophisch unlösbar erklärt und Hegel es in die Weltgeschichte als Geschichte der Selbstverwirklichung des absoluten und endlichen Geistes transformiert und dafür die Zustimmung der Vernunft gefordert hatte. Hermann Lübcke hat 1986 in seiner Abhandlung über „*Religion nach der Aufklärung*“ (Graz. Wien. Köln: Verlag Styria) in der Theodizee trotz ihrer religionsfreundlichen Intention den zum Mißlingen verurteilten und letztlich häretischen intellektuellen Versuch erkannt, den Sinn des Lebens rational und moralisch durchsichtig zu machen und dadurch die Kontingenz des Lebens, die den Handlungssinn transzendiert, als Schein zu entlarven und so ungewollt die Religion überflüssig zu machen. Denn die „*Bedingung der Nötigkeit der Religion ist (im Gegensatz zu ihrer emanzipationspragmatischen Zulassungsbedürftigkeit) die Nicht-erweislichkeit der moralischen Ordnung der Welt*“ (a. a. O., 203). Glaube und Gottvertrauen sind an keine moralischen Bedingungen geknüpft, ja sie weisen die moralischen Einwände zurück, wie es Hiob in den Streitreden mit seinen Freunden getan hat. Daher ist die Theodizee für den Glauben entbehrlich.

Dieses retrospektive Urteil schließt freilich nicht aus, daß sich die Menschen immer wieder mit der Frage abgequält haben, wie sich der Glaube an Götter bzw. den einen Gott mit den Übeln der Welt und den Leiden der Menschen vereinigen lassen. Indem sich die Herausgeber auf diese breitere, auf Max Weber zurückgehende Definition des Begriffs der Theodizee einlassen, stehen sie vor der Aufgabe, dem Leser einen Leitfaden für die Lektüre von 24 Aufsätzen der Spezialisten zu bieten. Der vorliegende Sammelband ist in seiner Materialfülle

ein eindrucksvolles Zeugnis, in welchem Maße das Ringen mit der Frage des Leidens angesichts des Glaubens an die das irdische Schicksal lenkenden göttlichen oder auch dämonischen Mächte die Alten bewegt hat. Seine Herausgeber haben ihn umsichtig eingeleitet und dabei an die vier von Leibniz aufgestellten fundamentalen Prämissen erinnert, daß es 1.) einen Gott gibt, er 2.) die Güte und Gerechtigkeit repräsentiert, 3.) die entsprechende Macht über die Welt besitzt und 4.) Leid und Übel zur Realität dieser Welt gehören (XX). Mustert man unter diesen Gesichtspunkten die unterschiedlichen Textbereiche, so zeigt sich z. B., daß die aus polytheistischen Kulturen kommenden Texte die erste Prämisse nicht teilen und entweder das Leiden durch die Wirksamkeit von Dämonen oder Gegensätzen innerhalb des Pantheons erklären, in dem es neben guten auch böse Götter gibt (bei den Hethitern), oder mit einem Kampf zwischen dem guten und dem bösen Gott rechnen (bei den Ägyptern) oder wie der in einer religiösen und politischen Krisenzeit wirkende ugaritische Schreiber Ilimalku das Leiden auf die Unfähigkeit der Götter zurückführen, ihre Verehrer wirksam zu schützen (XX–XXIII). Neben diese vier Grundkriterien treten dann im jüdischen und christlichen Monotheismus sechs Versuche, das Theodizeeproblem zu lösen: 1.) eine Vergeltungstheologie; 2.) eine Erziehungs-Theodizee; 3.) eine eschatologische Kompensations-Theodizee; 4.) eine Geheimnis-Theodizee; 5.) eine solche, nach der das Leiden die Verbindung mit Gott verstärkt, eine Gemeinschafts-Theodizee (*Communion theodicy*) und 6.) eine Schicksals-Theodizee, die mit der Determination des Menschen rechnet (XXIX–XXX). Anschließend ordnen die Herausgeber die in der Folge ausführlicher vorgestellten Schriften in diese Typologie (XXXI–LIV) ein. Dabei kommen sie zu dem Ergebnis, daß seit alters dieselben beunruhigenden Fragen und versuchsweise gegebenen Antworten immer neu formuliert worden seien. Wenn sich dabei häufig widerstreitende Ansätze in ein und demselben Werk nachweisen ließen, so belege das, wie die Menschen bei ihren Versuchen, die dunklen Seiten Gottes zu verstehen, herumgetappt seien. Vielleicht (so beenden sie ihre Einführung) habe Karl Barth richtig geurteilt, als er den Versuch als solchen für falsch erklärte; denn „Wer seine Spucke in den Himmel spuckt, dem fällt sie ins Gesicht“ (Anschschonky, 123).

Doch vor dem problemorientierten Durchgang durch die vorbiblischen, biblischen und nachbiblischen Literaturen vom Alten Vorderen Orient bis zum Rabbinischen Judentum folgt gleichsam als rechtfertigendes Vorwort ein Aufsatz von Marcel Sarot über „*Theodicy and Modernity. An Inquiry into the History of Theodicy*“ (1–26), der auf die Entstehung des modernen Theodizeedenkens, seine vorneuzeitlichen Wurzeln und weiterhin auf die Frage eingeht, ob man vorneuzeitliche Texte unter dieser Überschrift verhandeln dürfe, um dann trotz ihrer Verneinung dazu zu raten, aus praktischen Gründen den eingebürgerten Sprachgebrauch beizubehalten.

Im Hauptteil des Sammelwerkes (27–752) werden der Reihe nach zunächst die Texte aus dem Alten Vorderen

Orient (einschließlich Ägyptens) behandelt. Wir können sie alle nur aufzählen und, sofern sie sich einigermaßen sinnvoll in einem kurzen Zitat zusammenfassen lassen, auf diese Weise repräsentieren. So stellen die einschlägigen ägyptischen Texte Antonio Lopreno (27–56 „*The importance of an historical tendency, from the Old Kingdom to the Late Period, to gradually shift the focus of theodicean discourse from the cosmic and political aspects of a dichotomy between good and evil ultimately rooted in the very act of divine creation to the problems of the individual experience of evil measured against the background of proper religious behaviour*“ 56); die aus der akkadischen Literatur K. van der Toorn (57–89. „*In ancient Mesopotamia, then, the problem of the theodicy gave rise, ultimately, to a theology of revelation. If the theodicy question is an expression of scepticism, scepticism can be said to have bred the counter-Dogma of revelation*“ 69); die aus den hethitischen Texte Harry A. Hoffner (90–107. „*If famines, pestilences, illness or other forms of suffering not direct identifiable as coming from a human source befell one, it had be due to divine action, and that action was caused either by an ‚evil‘ deity who could be counteracted by enlisting the help of one’s personal protective deity, or it was caused by some ‚sin‘ of the human . . . : One used oracles to find out what the ‚sin‘ was . . . and then confessed the sin, performed the neglected duty, and made compensatory sacrifices of payments to the offended deity*“ 106) und die ugaritischen Texte J. C. de Moor (108–150, siehe oben) vor.

Anschließend werden von den Büchern der Hebräischen Bibel behandelt: der Pentateuch (Cornelis Houtman, 151–182); das Deuteronomistische Geschichtswerk (Antti Laato, 183–235. „*In summary, we have argued that the free will theodicy provides a key explanation for the catastrophe of the exile in the Deuteronomistic History. We have also seen that certain features in the D.H. seem to indicate that the catastrophe of the exile has an educative aspect.*“ 234); die Prophetenbücher (James L. Crenshaw, 236–255. „*Will mercy triumph over justice? That issue, recognized earlier by the prophet Hosea, was never fully resolved, either by traditionists responsible for the book by that name or by others who preserved prophetic literature from the southern kingdom. One fact is certain: Israel fell to Assyria, and Judah to Babylonia. Is the rival claim any less real – that justice was done in those events? The difficulty of affirming divine justice in the face of such acrocities matches that confronted by sages who concentrated on individual miscarriages of justice*“ 255); die Psalmen (Frederik Lindström, 256–303; zu den Weisheitspsalmen: „*The threat against God’s rule comes from humans alone: evil is reduced to moral evil, i. e. to sin [e.g. Ps 139: 19–22]. The adversities of life can be explained according to the act-consequence relation with its ‚dogma‘ of individual retribution. God’s role versus evil tends to be identified with the divine maintenance of this benificent world order*“ 295–296); Hiob (K.J. Illman, 304–333 „*The Job of the prologue and the epilogue is the patagon of righteousness; he is upright from the beginning and is rewarded afterwards as the story draws to a close. According to our*

interpretation the Job of the dialogue is critical of god, his moral questions are not answered, but he nevertheless withdraws his charges against God. . . . Thus the tension between the parts of the book remains“ 332); Ruth (Marjo C.A. Korpel, 334–350. „But if there is only one God, what to think of Him if He makes righteous people suffer undeservedly? This theodicy problem and its solution is the superficially veiled central theme of the Book of Ruth“ 333); Esther (Marjo C.A. Korpel, 351–374. „The fact that the Jews throughout the Persian empire were saved from extinction is in itself proof of God’s allegiance to Israel and a strong adhortation to lady Zion to follow Esther’s brave example“ 374); Kohelet (Antoon Schoors, 375–409. „Qohelet has problems with a world ruled by divine justice but he does not pronounce on its existence. In his view, the solution of the theodicee problem is concealed in the unfathomable mystery of God. He is the maker of a problematic world, a Deus absconditus“ 409); Klagelieder (Johan Renkema, Theodicy in Lamentations? 410–428. Lam 5:20: „This final question reveals that those who had remained faithful to YHWH were completely unable to detect the slightest divine rationale in the disaster they were being forced to undergo“ 428); Esra-Nehemia und Chronik (Sara Japhet, 429–469. „Throughout Ezra-Neh, the people of the Restoration are presented as being fully aware of God’s justice and having completely internalised the principle of retribution“ 445; „Within Chron.’s specific concept of justice there is no place for a sense of guilt or a burden of guilt. Indeed, no confession of accumulated guilt is found in his work. Chron. is strongly oriented towards Israel’s future, and it is through God’s justice that a solid foundation for its future is secured“ 468).

Eingeführt durch John Charlesworth, „Theodicy in Early Jewish Writings“ (470–508. „An underlying presupposition in many of the early Jewish compositions is the belief that suffering is not meaningless. It can atone (as at Qumran). A pervasive, and attractive, solution may color many of the apocalyptic writings; it is the perception that God’s drama is not yet over, and the final act may explain all, including the problem of theodicy“ 508) werden von den Frühjüdischen Schriften der Reihe nach behandelt die Weisheit des Jesus Sirach (Pancratius C. Beentjes, 509–524 „The mere fact that Ben Sira so frequently uses this particular debate-formula [„Do not say“] indicates that the issue of theodicy was both vehemently debated in his days and was also a major theological issue for him personally“ 510); die Weisheit Salomos (David Winston, 525–545. „ . . . in the relatively short discourse of Wis., the apocalyptic vision has an unmistakable jarring affect on the reader. We are therefore left with no other adequate explanation of what could have induced him to display so prominently an apocalyptic scene that clashes so strongly with his philosophical convictions, than the plausible supposition that he wrote in the period that witnessed the first pogrom in the history of diaspora Jewry. . . . The grave crisis that confronted the Jewish community at that time made it extremely difficult even for philosophically oriented writers like Philo and the author of Wisdom completely to resist

the solace of an apocalyptic intervention“ 545); die Psalmen Salomos (Kenneth Atkinson, 546–575. „Although the writers of the Psalms of Solomon espouse a lifestyle of daily piety, they nevertheless look forward to the annihilation of their enemies. They believe that all sin will ultimately be punished and that the righteous will eventually receive salvation in exchange for their suffering“ 574) und schließlich Philo von Alexandrien (David T. Runia, 576–604. „There are four main strategies which Philo uses when confronting the problems of theodicy. Firstly, God is consistently dissociated from the causation of any kind of evil. Secondly, it is argued that apparent evils contribute to the good of the whole. Thirdly, Philo is convinced that God in his concern for the world always has positive intentions. If He needs to inflict punishment, whether by Himself or through the agency of his subordinates, its purpose is to educate either the penetrator or those who observe his example. The pedagogic function of punishment outweighs its retributive purpose. When all fails, Philo occasionally resorts to the fourth line of argument. God’s ways are only known to Himself and are certainly not accessible to humankind“ 603–604).

Anschließend untersuchen Tom Homén „Theodicean Motifs in the New Testament“ (605–651. „I have also emphasised the fact that in the New Testament the death of Jesus constitutes no automatic route to discussing the sufferings of others; it has no definite theodicean function“ 650) und Anssi Simojoki das Buch der Offenbarung, wobei er einleitend ausführlich das hermeneutische Problem jeder Textinterpretation erörtert (652–684. „The very heart of the Book of Revelation is the throne of the living God, the Lord of Hosts of the Old Testament. He gave the scroll of the New Testament to the Lamb, who is simultaneously the triumphant Lion of Judah. The space for manoeuvre given by the text enables us to repent of our sins, to believe, to adhere to God’s word and be faithful to the end“ 684).

Erfreulicherweise folgen noch zwei Beiträge zum rabbinischen Judentum, und zwar verhandeln Jacob Neusner „Theodicy in Judaism“ (685–727. „The theodicy of Judaism is Judaism, defining as it does the generative issue of the entire theological system that animates the documents of Rabbinic Judaism from the first through the seventh centuries CE“ 685) und Bruce Chilton „Theodicy in the Targumim“ (728–752. „Whether applied to explain the destruction of the Temple or to construct a hope for its eventual restoration, to exclude teachings which deny the future world from consideration or to extend the promise of resurrection into the life of a sporadically heretical prophet, the Targumim in aggregate make prophecy into the hermeneutical lens of Scripture generally, and for that reason insist upon judgment as an irreducible element in the covenant with Israel“ 752).

Indices der Abkürzungen, Autoren, Stellen aus der Hebräischen Bibel, dem Neuen Testament, anderen Texten des Altertums, dem Frühjüdischen und Rabbinischen Schrifttum, den Griechischen und Lateinischen Autoren und der Gegenstände (753–830) erschließen dem Benutzer den inhaltsreichen und zum eigenen Nachdenken anregenden Band.

Liess, Kathrin: *Der Weg des Lebens*. Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen. Tübingen: Mohr Siebeck 2004. XI, 504 S. 8° = Forschungen zum Alten Testament, 2. Reihe, 5. Kart. 79,00 €. ISBN 3-16-148306-5. – Bespr. von Martin Leuenberger, Zürich.

Die Dissertation von Kathrin Liess (L.) verfolgt ein doppeltes Ziel: Ps 16 wird nach allen Regeln der exegetischen Kunst analysiert und dabei thematisch in die Geschichte des altisraelitischen Lebens- und Todesverständnisses eingeordnet, wie sie L. anhand (ausgewählter) Klage- und Dankpsalmen des Einzelnen (KE/DE) rekonstruiert. Ps 16 erscheint so als Beitrag „von zentraler Bedeutung für die Ausbildung jenseitiger Lebenshoffnungen“ in spätnachexilischer Zeit (444) und wird von L. entsprechend „an der Nahtstelle zwischen den traditionellen Klage- und Dankliedern und dem Weisheitspsalm 73“ mit seiner Hoffnung auf individuelle Unsterblichkeit (445) verortet.

Die Einleitung (1–31) führt zunächst thematisch in die altorientalischen Jenseitsvorstellungen ein, wo sich die positive Anschauung einer Sphäre des ewigen Lebens in Ägypten von der negativen Vorstellung einer schattenhaften Fortexistenz in der gottesfernen Unterwelt in Israel (und, so lässt sich ergänzen, weithin in Mesopotamien) unterscheiden lässt. Diese Abwertung des Jenseits wird nun nach L. in Ps 16 zusammen mit den KE und DE religions- und theologiegeschichtlich problematisiert (1f.). Die Herausarbeitung der Bedeutung dieser Texte „für die Geschichte der alttestamentlichen Todes- und Lebensvorstellungen“ (3) wird gegenüber dem älteren, von Christoph Barth¹ repräsentierten Stand mit Recht als forschungsgeschichtliches Desiderat benannt. In einem instruktiven Referat der Forschungsgeschichte werden danach die für Ps 16 vertretenen Diesseits- und Jenseitsinterpretationen präsentiert (4ff.). L. selber plädiert – entsprechend zur theologiegeschichtlichen Zwischenstellung zwischen den KE/DE und Ps 73 – für eine Mittelposition (29f.); diese neigt sich dann später aufgrund von atl. und altorientalischen Paralleltextrn der Diesseitsinterpretation zu (s. summarisch 247f.291f.).

Die philologische Analyse in Teil 1 (32–74) bietet textkritische und grammatische Untersuchungen sowie eine präzise Übersetzung. Ausführlich werden v. a. V. 2–4 erörtert und dabei V. 3 als Pendenskonstruktion gedeutet, die das Bekenntnis des Beters weiterführt. Insgesamt bestätigt L. den masoretischen Konsonantenbestand (der in seltenen Fällen anders vokalisiert wird), wie es heute im Trend liegt, und lehnt damit überzogene Textänderungen ab. So berechtigt die Vorrangstellung des MT ist, so sehr wird man sich vor einer durchgängigen ‚Alleinherrschaft‘ hüten müssen – in V. 2–4, zumal bei *w'ddyry* V. 3 und *'hr* V. 4, lässt sich der MT m. E. kaum als ursprünglich aufweisen.

¹ Die Errettung vom Tode. Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments. Neu hg. von B. Janowski, Stuttgart u. a. 1997.

Im 2. Teil (74–114) folgt zunächst eine poetologische Analyse, die bei der Kompositionsanalyse von Ps 16 formale und thematische Gliederungssignale kombiniert und so überzeugend zur Gliederung in V. 1 (Gebetsanrede: Bitte), V. 2–4 (Bekenntnis), V. 5f. (Vertrauen: Jhwh als Lebensraum), V. 7–9 (Ich-Rede: Jhwh als Lebensbegleiter), V. 10f. (Gebetsanrede: Lebens- und Todesmetaphorik, dabei Jhwh als Lebensfülle) kommt. Allerdings scheint die Abgrenzung von V. 7–9 im Ablauf von V. 5–11 nur eine Möglichkeit neben anderen, mindestens so überzeugenden (z. B. V. 5f.7f.9f.11) zu sein: Auch L. bestimmt via Stichwortverknüpfungen (nur) „V. 11 als Kulminationspunkt“ (99f.) des Psalms, in dem sich zahlreiche Psalmbezüge bündeln. Strukturell erweist sich „tōbātī“ als das zentrale Stichwort des Psalms“ (94). L. verbindet dies mit dem Versuch, einen konzentrischen Psalmaufbau nachzuweisen: A (V. 1)/B (V. 2–4)/C (V. 5f.)/B' (V. 7–9)/A' (V. 10f.). Zwar überzeugt der (wesentlich auf der Semantik beruhende) Nachweis, dass die Landmetaphorik von V. 5f. im Zentrum steht, doch die übrigen konzentrischen Bezüge sind wenig eindeutig oder gar zwingend; hier liegt ein Konsens noch in weiter Ferne. Schließlich sei erwähnt, dass die später für L. sehr wichtige Tempelmetaphorik (s. u.) hier abgesehen von V. 1/11 (s. 96) kaum eine Rolle spielt.

Ebenfalls im 2. Teil untergebracht werden knappe literarkritische, formgeschichtliche und historische Erörterungen: Zunächst versucht L., den Psalm als einheitliche Komposition aufzuweisen, was insbes. bei den von ihr breit diskutierten V. 3f. m. E. sehr problematisch und durch die auf den Einzelsalm beschränkte Perspektive bedingt ist – trotz der psalmenübergreifenden Ansätze auf S. 104 und summarisch 154. In kritischer Modifikation von Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger² hätte sich hier m. E. die Redigierung eines älteren Einzelsalms (zumindest) im Horizont der Teilsammlung Ps 15–24 plausibilisieren lassen, wofür theologiegeschichtlich auch die von L. diskutierte Armentheologie und die Polemik gegen Fremdgötter und -kulte hätten ausgewertet werden können (s. 103: Ps 115,8f. und 135,18f. stehen dieser Deutung schwerlich entgegen). An dieser Stelle hätten sich zudem weitere redaktionsgeschichtliche Auswertungen aufgedrängt und vermutlich weiter geführt als die bei L. in Teil 5 ‚nachklappenden‘ kurzen Bemerkungen (s. u.).

Bei L. folgt eine überzeugende formgeschichtliche Bestimmung von Ps 16 als Vertrauenslied (mit Elementen der KE/DE und mit weisheitlicher Prägung), was gut mit der theologiegeschichtlichen Verortung von Ps 16 korreliert. Und dasselbe gilt für die Datierung ins 5.–4. Jh. v. Chr. (die m. E. für den Grundpsalm und für V. 3f. zu differenzieren ist).

² Vgl. F.-L. Hossfeld/E. Zenger, *Die Psalmen*, I. Psalm 1–50 (NEB 29), Würzburg 1993, 108f. (E. Zenger); dies., „Wer darf hinaufziehen zum Berg JHWHs?“ Zur Redaktionsgeschichte und Theologie der Psalmengruppe 15–24, in: G. Braulik/W. Groß/S. McEvenue (Hg.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*. Für N. Lohfink, SJ, Freiburg u. a. 1993, 166–182: 177f.

Der zentrale (30) und bei weitem ausführlichste 3. Teil (115–292) führt eine eingehende motiv- und traditions-geschichtliche Analyse des ganzen Psalms (abgesehen von der Überschrift V. 1) durch, die den einzelnen Abschnitten folgt. L. unterzieht namentlich auch V. 10f. einer in der bisherigen Forschung fehlenden semantisch-metaphorischen Untersuchung im Horizont der Psalmkomposition (30). Bei den semantisch zentralen V. 5f. arbeitet L. so eine traditions-geschichtliche Metaphorisierung der Landterminologie heraus: *hlq* und *nblh* werden in Ps 16 ‚semantisch innovativ‘ als Nomina zur Bezeichnung der personalen Gottesbeziehung verwendet und formulieren ‚heuristisch‘ die bleibende Bewahrung des Beters vor dem Tod. Überzeugt diese metaphorische Landtheologie, so wirken die in V. 5f. ebenso wie in V. 2–4.10f. vermuteten Tempelbezüge gesucht, wie bereits in anderen Rezensionen kritisiert wurde;³ sie lassen sich m. E. allenfalls redaktions-geschichtlich im Horizont der Sammlung Ps 15–24 erhärten (s. dazu bei L. 409f.), kaum aber traditions-geschichtlich. L. präsentiert die motiv- und traditions-geschichtlichen Befunde hier – und dies gilt für alle wichtigen Begriffe und Wendungen des Psalms – sehr differenziert und kann derart Ps 16 präzise verorten. Die Ausbreitung des Materials erfolgt übersichtlich und ist ausgesprochen leserfreundlich. Bisweilen ufer die Darstellung zwar aus, und eine Kürzung wäre der Prägnanz dienlich gewesen, doch zu einem großen Teil machen dies die guten Zusammenfassungen wett.

Der 4., religions- und theologiegeschichtliche Teil (293–402) umreißt zunächst sehr kundig und informativ „Grundzüge des alttestamentlichen Todesverständnisses“ (293), wobei der Fokus auf dem Verhältnis Jhwhs zu den Toten liegt. Im Anschluss an Bernhard Lang⁴ skizziert L. drei Phasen: Die erste fasst die „Scheol als Bereich eigener Sakralität“ (294), die zweite setzt in Verbindung mit der Monotheismusentwicklung Jhwh und die Toten in unterschiedliche Verhältnisse, und die dritte arbeitet an (verschiedenen) Überwindungen der Todesgrenze. Hervorzuheben ist, dass L. für die wichtigen Prozesse der ‚Phase 2‘ auch die Primärtexte aus Khirbet el-Qom und Ketef Hinnom auswertet (302ff.), die in der Tat von „zentraler Bedeutung für die Frage nach dem Verhältnis zwischen JHWH und den Toten“ (302) sind, bisher in der Forschung aber diesbezüglich noch in keiner Weise adäquat ausgewertet wurden.⁵ Gegenüber Lang betont L., dass Phase 2 und 3 stärker zu differenzieren sind (321f.; s. a. 397ff. den Exkurs zu Koh); diese Ansätze gilt es m. E. weiter auszubauen, implizieren sie doch mit Recht erheblich tiefer gehende Modifikationen von Langs Modell: Spätestens ab der exilischen Zeit stehen verschiedene Entwicklungslinien

nebeneinander, die sich nicht nur linear entfalten, sondern sich auch gegenseitig beeinflussen und einen komplexen Diskurs von Lebens- und Todesvorstellungen dokumentieren.

Vor dem skizzierten Hintergrund arbeitet L. sodann das Todesverständnis der KE/DE mit der Klage über den mitten ins Leben hineinragenden Tod und der Bitte um bzw. dem Dank für Rettung heraus (322ff.), um dann Ps 16 als vorausblickende Hoffnung auf „dauerhafte Bewahrung vor diesem Tod“ zu deuten (341). Diese Sicht und die grundsätzlichen Todesreflexionen in Ps 49 werden danach von Ps 73, der ebenfalls sehr detailliert analysiert wird, weitergeführt zur „Hoffnung auf eine postmortale Aufnahme zu Gott“ (384), wie ein abschließender Vergleich ausführt (390ff.). Dieser 4. Teil ist m.E. der interessanteste und am besten gelungene Teil der gesamten Arbeit: Die motiv- und traditions-geschichtlichen Ergebnisse werden gebündelt und führen zu einer überzeugenden Einordnung von Ps 16 in einen Entwicklungsprozess, der von den individuellen KE/DE zum weisheitlichen Ps 73 mit seiner Jenseitshoffnung führt. (Im Detail kann man dabei fragen, ob die Zukunftsperspektive in 16,10f. nicht sehr viel näher bei Ps 73 ist, als L. meint.)

Der 5. Teil (403–429) bietet weniger eine „(r)edaktions-geschichtliche Analyse“ (403) als eine Kompositionsanalyse. Nach methodischen Vorbemerkungen skizziert L. kurz die von ihr vorausgesetzte Teilsammlung Ps 15–24; darin sind Ps 15–17 durch Stichworte und thematische Bezüge miteinander verknüpft, und Ps 16 entspricht kompositionell Ps 23. In diesem Zusammenhang wiederholt L. ihr Urteil, dass Ps 16 erst als fertiger Einzeltext in diese planvoll komponierte Gruppe eingefügt worden sei (421f.), da sich eine „redaktionelle Überarbeitung eines bereits vorgegebenen Grundpsalms . . . nicht plausibel machen“ lasse (429). Diese Einschätzung von Ps 16 wurde bereits kritisch hinterfragt (s. o.). Im Weiteren stellt sich die Frage, ob die redaktions-geschichtliche Entstehung von Ps 16 sich in einer auf die Teilsammlung Ps 15–24 beschränkten Perspektive überhaupt adäquat klären lässt und nicht (mindestens) Psalmenbuch I in den Blick fassen müsste. Der redaktions-geschichtliche Teil trägt daher insgesamt kaum etwas bei zur Hauptfragestellung und hätte ohne Schaden weggelassen oder auf die für einen Positionsbezug genügenden Hinweise bei der Literarkritik beschränkt werden können.

Der 6., rezeptions-geschichtliche Teil (430–441) führt in gewisser Weise Teil 4 fort (auch hier stellt sich die Frage nach dem Aufbau der Arbeit, bes. was Kap. 5 betrifft). L. zeigt prägnant auf, wie Ps 16 (v. a. V. 9ff.) in der LXX eine „eschatologische Hoffnung auf eine leibliche Auferstehung und ein jenseitiges Leben“ (436f.) gewinnt; dies wird später im NT christologisch zugespitzt (Apg 2,25–28).

Der Schluss (442–445) fasst die erarbeiteten thematischen Ergebnisse zum „Weg des Lebens“ in Ps 16 zusammen.

Abgesehen von den erwähnten Anfragen zu Nutzen und Verortung von Kap. 5 stellen sich im Blick auf den

³ Vgl. Christiane de Vos, RBL 3/2006 (http://www.bookreviews.org/pdf/4398_4423.pdf), 2.

⁴ Art. Leben nach dem Tod, NBL 2, 599–602.

⁵ Vgl. M. Leuenberger, „Deine Gnade ist besser als Leben“ (Ps 63,4). Ausformungen der Grundkonstellation von Leben und Tod im alten Israel, Bib. 86 (2005), 343–368: 353ff.

Aufbau und die Konzeption der Arbeit m. E. hauptsächlich zwei grundsätzliche Anfragen. Zum Ersten führen die traditions- und theologiegeschichtlichen Einordnungen der Einzelthemen von Ps 16, wie sie in Kap. 3 und 4 durchgeführt werden, zu mehrfach parallelen und z. T. redundanten Längsschnitten. Im Blick auf die thematische Fragestellung des Lebens- und Todesverständnisses hätte eine kompaktere Analyse von Ps 16 und dann eine theologiegeschichtliche Verortung von Ps 16 insgesamt zu einer noch prägnanteren Darstellung geführt. Hier zeigt sich im Aufbau der Arbeit die Spannung zwischen der textlichen und der thematischen Fokussierung. Zum Zweiten, und hier wiederholt sich die Spannung zwischen Einzeltext und thematischer Fragestellung, wird das altisraelitische Lebens- und Todesverständnis weitestgehend anhand der Individualpsalmen (KE/DE) rekonstruiert. Weitere Texte – vorab aus dem weisheitlichen Bereich –, die dafür ebenfalls sehr aufschlussreich sind, kommen hingegen kaum in den Blick. Das betrifft weniger Koh in der Spätzeit (dazu s. o. den Verweis auf S. 397ff.) als ältere Passagen aus Hi, Prov oder Thr, die für verschiedene Phasen der Geschichte des altisraelitischen Lebens- und Todesverständnisses von ähnlicher Bedeutung sind, wie es für die von L. vorbildlich ausgewerteten Primärtexte gilt.

Insgesamt informiert das gewichtige Werk von L. materialreich über den gegenwärtigen Forschungsstand zu Ps 16 und entfaltet eine gut begründete eigenständige Interpretation. Darüber hinaus leistet es anhand der Individualpsalmen einen bisherige Ansätze aufnehmenden und wegweisend weiterführenden Beitrag zur Geschichte des Lebens- und Todesverständnisses im alten Israel, den die Forschung mit Gewinn rezipieren wird.

Metzger, Martin: *Schöpfung, Thron und Heiligtum*. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments. Hg. von Wolfgang Zwickel. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2003. X, 213 S. 8° = Biblisch-Theologische Studien, 57. Brosch. 24,90 €. ISBN 3-7887-1915-X. – Bespr. von Jutta Hausmann, Budapest.

Der vorliegende Sammelband vereint sechs Aufsätze unterschiedlichen Umfangs aus den Jahren 1970–1996, die vorwiegend die theologischen Interessen des emeritierten Kieler Alttestamentlers Martin Metzger zeigen, dessen breites wissenschaftliches Spektrum ihn vor allem mit der Archäologie und Ikonographie in Verbindung bringen lässt. Dem Mainzer Kollegen Wolfgang Zwickel ist es zu verdanken, dass die an verschiedensten Stellen publizierten Artikel nun thematisch zusammengefasst – weitgehend unverändert abgedruckt – leichter zugänglich sind. Die Aufsätze kreisen thematisch vorwiegend um die Fragen von Gottesthron und Herrschaft und nehmen so weitgehend das Thema von Metzgers Habilitationsschrift auf.

Der erste Aufsatz „Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes“, erstmals publiziert 1970, reflektiert das Nebeneinander und Ineinander alttestamentlicher Aussagen über JHWHs Wohnstätte im irdischen Tempel

bzw. im Himmel, die beide in gleicher Weise u. a. in Verbindung mit den Verben *šb* und *škn* bzw. den Nomina *qdš* oder *mqdš* ausgedrückt werden. Zum besseren Verständnis der alttestamentlichen Vorstellung wird verwiesen auf ein neubabylonisches Relief, das den Sonnengott Šamaš über dem Himmelsozean thronend darstellt (vgl. Ps 29,10; 104,2b.3) Die linke Hälfte zeigt die Einführung des Königs vor Šamaš, die im Tempel geschieht. Irdische und himmlische Welt werden zusammen dargestellt, beide verbunden durch den Himmelsozean. Ein wirklicher Unterschied zwischen irdischer und himmlischer Wohnstatt Šamaš ist nicht gegeben. Die Aufhebung des Unterschiedes gilt auch für Jes 6. Diese Aufhebung der Grenzen zwischen der irdischen und der himmlischen Welt wurzelt nach Metzger in der Vorstellung vom Gottesberg, der nach Jes 14,13f. bis in den Himmel reicht. Im Gegenüber zur Aufhebung der Grenzen vertritt das Dtn und in seinem Gefolge das DtrG eine andere Konzeption. Das Heiligtum wird zur Gebetsstätte, die Grenze zur himmlischen Wohnstatt wird gezogen und damit der Zugang zu JHWH nicht an einen irdischen Ort gebunden, sondern entschränkt (zur Abwehr jeder Wohnvorstellung auf der Erde vgl. bes. 1 Kön 8,27; Jes 66,1f.). Die Zerstörung des Tempels wird damit für die Frage nach dem Wohnen JHWHs unbedeutend. P überträgt die Konzeption der Stiftshütte auf den Tempel und damit auch den Gedanken von der *kabod* JHWHs, die dann und wann erscheint. Nähe und Ferne Gottes, seine Gegenwart/Zuwendung und Distanz/Unzugänglichkeit werden im AT in verschiedenen Konzeptionen reflektiert. Ergänzt ist der Aufsatz um zwei Exkurse, die sich auf ikonographisches Material stützen.

Der folgende Aufsatz „Himmlisches Jerusalem und Tempelarchitektur“ von 1996 setzt die Vorstellungen vom himmlischen Jerusalem in Apk 21 in Beziehung zu jüngeren alttestamentlichen Aussagen über die Tempelarchitektur. Der in Apk 21 postulierte quadratische Grundriss des neuen Jerusalem hat seine Wurzeln im quadratischen Grundriss des Allerheiligsten im Jerusalemer Tempel, dessen Höhe die Länge der Quadratseiten aufnimmt und so in der Form des Kubus das Quadrat zur dominierenden Form wird. Das Quadrat, das auch in der vorderorientalischen Sakralkunst eine Rolle spielt und als Symbol der Vollkommenheit angesehen werden kann, wird dann besonders in Ezechiels Entwurf für die Zeit nach dem Exil in Ez 40–48 von Bedeutung, wo es bei der Landverteilung eine entscheidende Rolle spielt, auch Jerusalem wird mit einer quadratischen Fläche bedacht. Das Quadrat bleibt auch entscheidend in der Tempelrolle vom Toten Meer, der herodianische Tempelentwurf scheint hingegen das Quadrat aufzugeben. Aber auch das dort zu findende Rechteck der Grundfläche nimmt das Quadrat auf, lassen sich seine Ausmaße doch als zwei aneinander gereihte Quadrate sehen. Das Spiel mit Quadrat, Rechteck und Kubus in den einzelnen Entwürfen scheint jeweils in Bezug zur Form des Allerheiligsten im Salomonischen Tempel zu stehen. Denkt die Vision von Apk 21 die Stadt Jerusalem gar als Kubus, wird die Potenzierung des Quadrats zum Ausdruck der potenzierten Heiligkeit für die Stadt. „Die

Wohnstatt Gottes wird zur Wohnstadt der Menschen, die Wohnstadt der Menschen wird zur Wohnstatt Gottes, zur Stätte vollendeter und uneingeschränkter Gottesnähe“ (63), noch dazu mit kosmischen Ausmaßen.

Ausgehend von der Gottesbezeichnung in Gen 14,19 beschäftigt sich Metzger in dem Beitrag „Eigentumsdeklaration und Schöpfungsaussage“ (Erstveröffentlichung 1983) mit zweigliedrigen Aussagen vorwiegend in Psalmen, wobei er ein besonderes Augenmerk auf die Struktur der betroffenen Textabschnitte legt. Eine Variante beschäftigt sich mit der Welterschöpfung: In ihr wird zunächst darauf verwiesen, dass die Welt Gott gehört, erst in einem zweiten Schritt darauf, dass er sie geschaffen hat. Dieser Zugang ist weitgehend vom Interesse des Lobes Gottes motiviert. In den Aussagen, die sich auf Israel beziehen, ist die Reihenfolge umgekehrt. Betont wird der Anspruch Gottes auf sein Volk und somit der Anspruch fremder Götter auf Israel abgewehrt. Vor allem im Hymnus ist mit dieser Reihenfolge eine Selbstverpflichtung Israels verbunden, in der Klage hingegen eine Vertrauensaussage. Auf die Ausgangsfrage zurückkommend, zeigt sich, dass mit der partizipialen Struktur in Gen 14,19 *qomah* sowohl eine Aussage über den Schöpfer als auch über den Besitzer gemacht ist.

Der 1985 erstmals veröffentlichte umfangreiche Aufsatz „Der Thron als Manifestation der Herrschermacht in der Ikonographie des Vorderen Orients und im Alten Testament“ nimmt vieles aus dem ersten Beitrag auf bzw. führt es fort. In einer Reihe von Aspekten wird der Thron in seinem Symbolcharakter vor Augen geführt: a) Der Thron steht für den Herrschaftsbereich seines Inhabers (vgl. 2 Sam 3,10; Ps 47,9), was durch ägyptische Throngestaltungen verstärkt wird, die z. T. sogar an den Thron gefesselte unterworfenen Feinde als Bildprogramm enthalten (vgl. dazu Ps 110,1). b) Der Thron steht für den Herrscher: Auch hier ist wieder auf Ägypten zu verweisen, dessen Löwenthrone nur dem Pharao, nie aber der Gottheit gilt und dem der salomonische Thron nachgebildet sein dürfte. Auch die aus einer Göttin gestaltete Thronfigur aus Aschdod (12. Jh. v. Chr.) unterstreicht den Gedanken der Einheit von Thron und Herrschendem. c) Einheit von Thron, Palast und Tempel: Ägypten wie der Vordere Orient kennen die Gestaltung des Thrones in Form von Palast bzw. Tempel. Was dort plastisch vor Augen geführt wird, wird im Alten Testament in Jer 17,12 in Worte gefasst. Mit diesem Ineinander wird die Machtfülle, Überlegenheit und Distanz wie auch Heiligkeit des Throninhabers ausgesagt, zugleich aber auch seine Präsenz. Dies gilt in besonderer Weise für Jes 66,1f., wonach Himmel und Erde Thron und Fußschemel Gottes sind und so beide zur „Stätte seiner Präsenz“ werden (135). Der Aufsatz wird abgeschlossen mit einer Fülle ikonographischer Materialien (74 Abbildungen!).

Der folgende Beitrag „Thron der Herrlichkeit“. Ein Beitrag zur Interpretation von Jeremia 17,12f.“ von 1991 setzt mit einer sehr präzisen literarkritischen Untersuchung zum Verhältnis der beiden Verse zueinander ein. V. 12 fällt auf durch die gezielte Strukturierung, besonders durch das Spiel mit Alliterationen, die den Vers

homogen erscheinen lassen. Für v.13 postuliert Metzger, dass er durch Versatzteile aus anderen Texteinheiten gebildet ist. Dass die Homogenität von v.12 in v.13 nicht durchgehalten ist, überzeugt, das Nachvollziehen der Versatzstücke ist deutlich schwerer. Die formale Parallele von v.12 in Ps 48,2bß.3 führt Metzger zu der etwas überraschenden Konsequenz, dass Jer 17,12 ursprünglich wohl zu einem den Zionspsalmen ähnlichen Psalm gehörte. Auch die traditionsgeschichtlichen Bezüge verweisen auf die Zionstradition, die verwendete Terminologie unterstreicht die Beziehungen zwischen Thron, Heiligtum und Gottesberg, wie sie sich auch in Ägypten findet. Besonderes Augenmerk – erneut durch Bildmaterial angereichert – findet die Formulierung *ks' kbwd*, in der „in konzentriertester Form die Charakteristika des Königtums zum Ausdruck“ kommen (184) und die zum Ausdruck der Präsenz JHWHs wird. Während Jeremia selbst zur Polemik gegen das Vertrauen in den Tempel neigt, spiegelt sich in Jer 17,12f. als einem Text, der möglicherweise ins 4. Jh. v. Chr. zu datieren ist, eine Aussage zugunsten des Zion – denkbar im Gegenüber zum Garizim. Das Abweichen vom Zion wird mit dem Abweichen von JHWH und damit mit dem Verlust des Lebens gleichgesetzt.

Abgeschlossen wird der Band mit Überlegungen zu Ps 103 unter dem Titel „Lobpreis der Gnade“ aus dem Jahre 1995. Die Strukturanalyse des Psalms ergibt, dass v.8 als einziger, der als Nominalsatz mit JHWH als Subjekt konstruiert ist, herausfällt. So ergibt sich der Psalm als Ringkomposition um v.8 herum. Der erste Teil zeichnet die Herrschaft JHWHs als bestimmt durch Recht und Gerechtigkeit, Gnade und Barmherzigkeit (vgl. v.8!), während der zweite Teil u. a. unter Rückgriff auf die Rede vom Thron JHWHs die Universalität der Herrschaft JHWHs unterstreicht. So wird am Schluss auch der gesamte Kosmos zum Lob JHWHs aufgerufen.

Der Band besticht durch seine anregende Fülle von Vergleichsmaterial aus dem Vorderen Orient und damit weiterführende Beobachtungen. Die Gattung der Aufsatzsammlung bedingt zwangsläufig manche inhaltliche Wiederholungen, was jedoch nicht ernsthaft stört. Abgerundet wird der Band durch Stichwort- und Bibelstellenregister.

Meyers, Carol: *Exodus*. New York: Cambridge University Press, 2005. 311 S. 8° = The New Cambridge Bible Commentary. Hardback edition \$ 60 (ISBN 0-521-80781-6), Paperback \$ 21,99 (ISBN 0-521-00291-5). – Bespr. von Edgar Kellenberger, Oberwil.

Mit Spannung greift man zum Exodus-Kommentar einer Autorin, die bisher nicht nur Exegetisches publiziert, sondern eigene reiche archäologische Erfahrung besitzt und als dritte Disziplin die Ethnosozio-logie mit einbezieht. In der Einleitung (1–20) stellt sie die Ergebnisse literarkritischer und struktureller Text-Analysen mit persönlicher Zurückhaltung vor. Ebenso betont sie nüchtern die engen Grenzen des archäologischen Beitrags zum Verständnis des Buches (deshalb verzichtet sie

bewusst auf geographische Karten zur Illustration der erzählten Geschehnisse). Stattdessen setzt sie mehr auf diejenige Forschungsrichtung, welche das „kollektive Gedächtnis“ geschichtsbewusster Kulturen als Gemeinschafts- und Identitäts-stiftenden Traditionsträger beachtet. So kann etwa die Beziehung Moses und JHWHs zu Midian in vielem historisch sein (vgl. u. a. das inschriftlich belegte „Land der *Schasu* von *ja-h-wa*“). Und die ägyptischen Namen Moses und einiger späterer Leviten könnten darauf hindeuten, dass die Leviten aus Ägypten kamen und die JHWH-Tradition an die früh-eisenzeitlichen Dörfer im kanaanäischen Bergland vermittelten, wodurch diese eine neue Identität erhielten. Doch gleichzeitig wächst die vielfältige Gestalt des Mose in mythische Dimensionen, wie dies in Ursprungstraditionen eines Volkes häufig zu beobachten ist. Umbruchssituationen (sowohl im 2. wie im 1. Jt.!) benötigen diesen Mose. Meyers verweist zum Vergleich auf George Washington, den Mythen-umwobenen ersten Präsidenten der USA.

Für die Kommentierung der 40 Kapitel des Ex-Buches (samt Abdruck des Bibeltexts in der *New Revised Standard Version*) stehen 250 Seiten zur Verfügung. Meyers nützt den begrenzten Raum geschickt und konzentriert aus. Entsprechend der Intention der Kommentar-Reihe, die sich laut Klappentext an „*a wide range of intellectually curious individuals*“ richtet, beschränkt sich Meyers nicht nur auf eine traditionelle Kommentierung, sondern lässt sich in der Gewichtung durch die Themen leiten, welche in der späteren Wirkungsgeschichte wichtig wurden. Insbesondere schliesst sie den soziokulturellen Bereich samt den hier begegnenden „*themes, values and innovations*“ mit ein.

Besonders wertvoll sind die zahlreichen Exkurse: Jeweils unter der Rubrik „*A Closer Look*“ werden klassische Themen wie Verstockung, Bund oder altorientalisches Recht, aber auch neuere Stichwörter wie professionelle Musikerinnen, *Women and Textiles* oder *Women and Religion* soziokulturell aufgearbeitet. Zu diesen 17 Exkursen hinzu kommen weitere 6 unter der Rubrik „*Bridging the Horizons*“: Hier werden Einrichtungen (Passa, Dekalog u. a.) bis in die nachbiblische oder gar heutige Zeit weiter verfolgt.

Sowohl in den Exkursen wie in der eigentlichen Kommentierung wird auch die Altorientalistik fruchtbar gemacht. So wird z. B. Moses Einwand, er sei „schwer von Mund und Zunge“ (4,10), mit den altorientalischen „Mundöffnungs-Ritualen“ in Beziehung gebracht. Gleichzeitig macht Meyers auf das siebenmalige Vorkommen von *pāh* „Mund“ innerhalb von Ex 4,10–17 aufmerksam.

Dem Gewicht der Wirkungsgeschichte entsprechend, widmet Meyers dem Dekalog über 16 Seiten und versteht den Text als Zeugnis von Israels soziokultureller Identität: Das Erste Gebot „keine anderen Götter *before me!*“ gehört von je her zu Israels (in der Praxis umkämpfter) Identität, ebenso wie die anikonische Tradition des Zweiten Gebots (Meyers deutet die eisenzeitlichen Pfeilerfigurinen nicht als Göttinnen, sondern als Votivgaben). Die Sicherung einer bäuerlichen Gesellschaft steht bei den meisten Geboten im Hintergrund:

Der Diebstahl von landwirtschaftlichen Geräten oder Vorratskrügen ist in einer Subsistenzwirtschaft lebensbedrohend. Die mehrfache Erwähnung des „Nächsten“ rechnet mit der existenziellen Interdependenz der eng beieinander Wohnenden. Das Ehebruchsverbot sichert, wie Meyers vermutet, durch die Verhinderung unehelicher Kinder mit unklarer Vaterschaft die Landansprüche der nächsten Generation und somit deren Ernährungsgrundlage. Mit solchen soziologischen Argumenten kommt die – keineswegs konservative, sondern in bestem Sinn liberale – Kommentierung zu überraschend frühen Zeitzuweisungen. Die (möglicherweise bedeutend jüngere) sprachliche Formulierung der Gebote liegt auf einer anderen Ebene, welche von Meyers kaum diskutiert wird, weil sie sich auf das konkrete ursprüngliche Anliegen der Aussagen konzentriert.

Problematischer erscheint ein solcher methodischer Ansatz bei der Exegese von Ex 15. Mit ethnosozologischen Argumenten plädiert Meyers für eine weibliche Autorschaft des Siegeslieds. Mit ihrer Frühdatierung (13.–11. Jh.) folgt sie bekannten nordamerikanischen Alttestamentlern. Ausdrücke wie „Berg deines Erbes“, „Ort deines Thronens“ und „Heiligtum JHWHs“ beziehen sich laut Meyers nicht auf den Jerusalemer Tempel, sondern sind mythologische Sprache. Der Hinweis auf vergleichbare ugaritische Texte verwundert etwas, sind doch die ugaritischen Epen Dokumente einer städtischen Kultur, was schlecht zum Israel der frühen Eisenzeit passt.

Etwas unausgeglichen erscheint die Argumentation ebenfalls für Ex 14. Einerseits verortet Meyers die alte Schicht „J“ vermutungsweise ins 10. Jahrhundert; andererseits bezeichnet sie die Wüstenwanderungs-Route als „*an impressionistic collage of geographic materials from various sources*“, ohne Interesse der Texte an geographischer Genauigkeit.

Ungeachtet solcher kritischer Anfragen besticht der stets anregende Kommentar, der übrigens durch eine kommentierte Bibliographie und ebenso ausführliche Register gut erschlossen ist, durch seine Klarheit in der Argumentation sowie auch in der Unterscheidung dessen, was beantwortbar oder nur zu vermuten ist.

Premstaller, Volkmar: *Fremdvölkersprüche des Ezechielbuches*. Würzburg: Echter 2005. XII, 292 S. 8^e = Forschung zur Bibel, 104. Brosch. 30,00 €. ISBN 3-429-02687-3. – Bespr. von Thilo Alexander Rudnig, Göttingen.

In Premstallers Untersuchung, die im Wintersemester 2004/2005 von der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck als Habilitationsschrift angenommen wurde, „soll . . . erstmals das gesamte Korpus der Völkersprüche in Ez analysiert werden.“ (7) Dazu befasst sich der Autor nach einer Einleitung (1–12) detailliert mit dem in Ez 21,33–37 überlieferten Ammoniterspruch (13–24), dem gegen Israels Nachbarvölker gerichteten Kapitel Ez 25, wo Worte gegen Ammon, Moab, Edom und die Philister gesammelt sind (25–51), den in Ez 26,1–28,19

sowie Ez 29–32 enthaltenen beiden Spruchreihen gegen Tyros (52–122) und Ägypten (134–210), Worten gegen Sidon Ez 28,20–26 (123–133) und Edom Ez 35 (211–221) sowie mit den in Ez 38–39 zusammengestellten Orakeln gegen Gog (222–249). Ein Auswertungskapitel (250–265) fasst die Ergebnisse der Untersuchung zusammen. Nach einem Schlusswort (266f.) runden ein Literaturverzeichnis (268–279) und ein Bibelstellenregister (280–292) die Arbeit ab.

P. untersucht die einzelnen Textabschnitte nach einem festen Schema. In der Rubrik „Der Text“ präsentiert er eine Übersetzung, die in sog. Äußerungseinheiten (11) aufgeteilt ist; textkritische Überlegungen nimmt er in den Anmerkungen vor. Nach der literarischen „Abgrenzung“ des Textes folgen im Passus „Aufbau“ eine Gliederung und nähere Erläuterungen zu Struktur, Formelgut und Semantik. Unter „Inhalt“ führt P. weitere genaue Textbeobachtungen an, die nach den Abschnitten seiner Gliederung unterteilt sind. Auch finden sich hier Angaben zur historischen Situation der anvisierten Fremdvölker. Ein „Resümee“ schließt die jeweiligen Einzelanalysen ab. Dieses Vorgehen macht P.s Arbeit methodisch sehr klar und durchsichtig.

Der Untersuchung ist die große Bemühung um den hebräischen Text des Ezechielbuches abzuspüren. P. analysiert die Völkerworte detailliert und mit Empathie; ihm gelingen vielfältige und interessante Beobachtungen. Doch leider bleiben auch sehr viele Fragen offen.

Mit F. Fechter fasst P. die bisherige Forschung zu den Völkersprüchen in dem Diktum zusammen: „Niemand hat es [bislang] unternommen, das gesamte Material in diesem Buch zu untersuchen.“¹ (7). Dieses Urteil wird jedoch unter Absehung von den Forschungsergebnissen der neueren Ezechielkommentare gefällt, die z. T. recht ausführliche Bearbeitungen der Völkersprüche vorlegen.²

Auch die Vorentscheidungen, die P. im weiteren Verlauf seines Einleitungsteils präsentiert, müssen kritisch hinterfragt werden. So „beschränkt“ er „auf den Spuren der ‚holistic interpretation‘ . . . die Textanalyse . . . auf den vorliegenden Endtext“ (8), dessen alleinige Grundlage der masoretische Text sei (9). Die Entscheidung für den sog. Endtext hat für P. zur Folge, dass er gänzlich auf literar- und redaktionskritische Arbeit verzichtet, obwohl er selbst „an der Tatsache eines vom historischen Propheten ausgehenden und von Späteren beendeten Entstehungsprozesses“ im Ezechielbuch festhält (9, vgl. 264f.). Als Begründung für diesen Methodenverzicht führt er die Beobachtung an, dass bei der Ezechiel-exegese verschiedene Forscher bisher zu unterschiedlichen literar- und redaktionskritischen Ergebnissen ge-

kommen sind, was er mit einem kurzen Referat der Forschung zu Ez 31 belegt (8f.). Dass dieses Faktum aber die Aufgabe der genannten Methoden begründen sollte, leuchtet nicht ein. P. verzichtet mithin auf die Klärung klassischer Einleitungsfragen wie derjenigen nach Verfasser, Ort und Datierung der Texte. Außerdem unterbleibt damit auch eine Diskussion des Verhältnisses von Prophet und Prophetenbuch, worüber man im Blick auf die derzeitige Forschungslage im Ezechielbuch unumgänglich Aufschluss erwartet.

Was die Textüberlieferung betrifft, gibt P. dem masoretischen Text grundsätzlichen Vorrang vor allen anderen Textzeugen. Dass dieser Vorrang auch gegenüber der Septuaginta gilt, steht für P. von vornherein fest: „Bei den textkritischen Anmerkungen werden die abweichenden G-Lesarten daher manchmal nur als solche erwähnt, ohne dass eine nähere Diskussion erfolgt.“ (11) Dagegen haben E. Tov und J. Lust in eingehenden Untersuchungen bewiesen, dass im Ezechielbuch masoretischer Text und Septuaginta je eigenständigen textlichen Wert haben.³ Und wenn P. darauf verzichtet, abweichende Lesarten zu diskutieren, suspendiert er damit letztlich auch die Methode der Textkritik. Eingehende textkritische Diskussionen wären aber angesichts des textlichen Befundes im Ezechielbuch dringend angezeigt. Dass P. derartige Absagen an grundlegende exegetische Methoden zu Prämissen seiner Untersuchung macht, ist nicht nachvollziehbar.

In den einzelnen Kapiteln seiner Arbeit präsentiert P. ausführliche Form- und Stilanalysen, unter denen sich viele treffende und z. T. feinsinnige Beobachtungen finden. Doch wartet der Leser vergeblich auf deren nähere Auswertung. Vielmehr gehen die Analysen öfters kaum über die Ebene bloßer Textbeschreibung hinaus. So nimmt P. eine filigrane sprachliche Untersuchung des Ägyptenwortes Ez 32,17–32 vor (199–202), zu deren Ende der Leser erfährt: „Diese nähere Analyse von v18–32 zeigt somit, dass hier ununterbrochen ein Thema variiert und fortgesponnen wird. Sein Inhalt soll offenbar überdeutlich herausgestrichen und betont werden.“ (202)

Die erzielten Ergebnisse bleiben entsprechend in ihren Aussagen recht allgemein. So will P. etwa das Gesamtergebnis seiner Untersuchung in folgenden Gedanken zusammengefasst wissen: „Die Völkersprüche des Ezechielbuches verkünden nichts so sehr wie die uneingeschränkte Souveränität JHWHs, die sich über alle Völker wie über die gesamte Geschichte erstreckt.“ (266) Aus der Verwendung von Formulierungen und Motiven folgert P., „dass Ez hier [sc. in den Völkerworten] auf gegen Juda und Jerusalem gerichtete Worte zurückgreift“ (255), konstatiert aber ein „Plus bei der Bestrafung der Völker“, für die es „[i]m Gegensatz zu Juda . . .

¹ Fechter, F., *Bewältigung der Katastrophe. Untersuchungen zu ausgewählten Fremdvölkersprüchen im Ezechielbuch*, BZAW 208, Berlin/New York 1992, 16.

² Vgl. etwa die Analysen in Zimmerli, W., *Ezechiel. Teilbd. 2: Ezechiel 25–48*, BK 13/2, Neukirchen-Vluyn 1979²; Allen, L. C., *Ezechiel 20–48*, WBC 29, Dallas 1990; Pohlmann, K.-F., *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel). Kapitel 20–48*. Mit einem Beitrag von T. A. Rudnig, ATD 22/2, Göttingen 2001, je z. St.

³ Vgl. exemplarisch Lust, J., *The use of textual witnesses for the establishment of the text. The shorter and longer texts of Ezekiel*, in: ders. (Hg.), *Ezekiel and his book. Textual and literary criticism and their interrelation*, BEThL 74, Leuven 1986, 7–20; Tov, E., *Recensional differences between the MT and LXX of Ezekiel*, in: *ETHL* 62 (1986), 89–101.

keine Wende des Geschicks“ gebe, „die ihnen einen neuen Anfang oder eine heilvolle Zukunft eröffnen würde.“ (258) Damit und mit ihrer kompositorischen Stellung zwischen Unheils- und Heilsverkündigung an Israel „erweisen sich“ „[d]ie Völkersprüche“ „insgesamt als Einleitung zu den abschließenden Kapiteln des Ezechielbuches, sei es, dass sie der an das Haus Israel gerichteten Heilsverkündigung (c25–32; c35), sei es, dass sie der grandiosen Vision vom zukünftigen Tempel und Leben im Lande (c40–48) vorangestellt sind.“ (264) Dadurch zeigt sich, „dass nicht die hier . . . thematisierten Völker und ihre Herrscher die eigentlichen Adressaten der Sprüche darstellen, sondern die Exilgemeinde und spätere Angehörige des jüdischen Volkes angesprochen sind.“ (264f.)

Leider bleibt P. die Erklärung mancher bereits bei kursorischer Lektüre der Völkerorakel auffälliger Befunde schuldig. So vermisst der Leser eine befriedigende Stellungnahme zur Überlieferung von je zwei Sprüchen gegen Edom (Ez 25,12–14; c35) und Ammon (Ez 21,33–37; 25,1–7) sowie zur eigentümlichen Häufung von Worten gegen Tyros (Ez 26,1–28,19) und Ägypten (Ez 29–32). Der Verweis auf die große Bedeutung, die Ägypten in der Geschichte Israels gehabt hat (207), hilft nicht wirklich weiter, gilt dasselbe doch für Tyros nicht, wohl aber für die Reiche des Zweistromlandes, gegen die es keine Völkersprüche gibt. Und gerade hier wüsste man gerne, warum in den Völkersprüchen gänzlich ein Wort gegen Babylon fehlt, das sich doch in der Katastrophe Jerusalems 587/86 v. Chr. als virulent erwiesen hat. P. selber hat eine Idee, woran dieses Fehlen liegen könnte: „Ganz in diesem Sinne erscheint in 21,33–37 und c25 immer wieder Nebukadnezar mit seinen Truppen . . . Zusammen mit c31 und 32,17–32 bekommt man so den Eindruck, dass JHWHs Gericht über die Völker ihrer Unterwerfung unter Nebukadnezar gleichkommt.“ (262, vgl. 174) Eine solche Beobachtung hätte doch gewinnbringend ausgearbeitet werden können, etwa in dem Sinne, dass Nebukadnezar im Auftrag und in Stellvertretung Jahwes dessen Geschichtsmacht durchsetzt. Mithin ergäben sich Konsequenzen für ein geschichtstheologisches Konzept in Nebukadnezars Rolle im Ezechielbuch!

Wenn P. ferner die im Verlauf der Arbeit festgestellten Beziehungen der Völkerorakel zum Pentateuch pauschal dahingehend zusammenfasst, „dass er von den Völkersprüchen in Ez bereits vorausgesetzt wird“ (261), so erstaunt dieses Urteil gerade auf dem Hintergrund der literar- und redaktionskritischen Diskussionslage im Pentateuch. Hier werden die Beziehungen zweier hochkomplexer Literaturwerke auf eine allzu einfache Formel gebracht. Doch zeigt allein schon das Verhältnis des Verfassungsentwurfes Ez 40–48 zu P, dass mit gegenseitigen literarischen Reaktionen zu rechnen ist.⁴

Im Gang seiner Studie verzeichnet P. mehrfach erhebliche literarische und konzeptionelle Differenzen in den

Völkerworten, ohne sie zu erklären, was auch bei einem synchronen Forschungsansatz möglich und nötig wäre. So wertet er etwa das Gerichtswort gegen Sidon Ez 28,20–23.24 und die anschließende heilvolle Ankündigung der Sammlung von Israels weltweiter Diaspora 28,25f. als eine Einheit (123–133), obwohl sich V.25f. nicht nur durch erhebliche thematische Digression, sondern durch die Botenformel am Anfang und die Erkenntnisformel am Schluss sowie eine ganz eigene charakteristische Terminologie als selbständiger Spruch zu erkennen geben.⁵

Ebenso sieht P. in Ez 30,1–19 eine Einheit (157–169), in der jedoch V.1–9, V.10–12 und V.13–19 nicht nur literarisch voneinander abgegrenzt sind, sondern mit der Ansage des Tages Jahwes für Ägypten (V.1–9) und von Ägyptens Heimsuchung durch Nebukadnezar (V.10–12) auch völlig verschiedene Konzeptionen des Gerichtes vorliegen.⁶ Bei einem derartigen Befund führt die Konzentration auf den sog. Endtext nur zu methodisch fragwürdigen Nivellierungen deutlicher Unterschiede und mithin divergierender theologischer Profile.

In beiden genannten Fällen vermisst man die auch sonst weitgehend fehlende Auseinandersetzung mit den literarischen Analysen kritischer Forschungsliteratur zum Ezechielbuch,⁷ die gerade für eine synchrone Exegese großen heuristischen Wert hat. Wenn z. B. für den Ägyptenspruch Ez 30,20–26 „mehrfache Wiederholungen“ und „redundanter Stil“ (172) beobachtet werden, hätte eine Diskussion der Thesen Hölschers, Garschas oder Pohlmanns⁸ der Interpretation eine Tiefenschärfe verliehen, die über die bloße Feststellung hinausgeht, dass dieser Stil „die Effektivität der Kommunikation erhöhen möchte.“ (172)

So bleibt zwar insgesamt der Eindruck einer detaillierten Untersuchung der Texte mit manchen interessanten Beobachtungen; doch hätte man sich dringend deren Auswertung gewünscht, sei es auf synchroner, sei es auf diachroner Ebene.

Biblia Hebraica quinta editione cum apparatu critico novis curis elaborato. 18. General Introduction and Megillot. Gemeinsam herausgegeben von A. Schenker, Y. A. P. Goldman, A. van der Kooij, G. J. Norton, S. Pisano, J. de Waard, R. D. Weiss. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2004. CII + 98 + 168* – Brosch. 49,00 €. ISBN 3-438-05278-4. – Bespr. von Viktor Golinetz, München.

⁵ Vgl. Herrmann, J., Ezechielstudien, BWAT 2, Leipzig 1908, 30; Fechter (s. Anm. 1), 263f., 274–281; Pohlmann (s. Anm. 2), 397f.

⁶ Vgl. ausführlich Hossfeld, F.-L., Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches, fzb 20, Würzburg 1977, 184–229.

⁷ S. etwa Anm. 5 und 6.

⁸ Hölscher, G., Hesekeel. Der Dichter und das Buch, BZAW 39, Gießen 1924, 149–151; Garscha, J., Studien zum Ezechielbuch. Eine redaktionskritische Untersuchung von Ez 1–39, EHS.T 23, Bern/Frankfurt a. M. 1974, 178–180; Pohlmann (s. Anm. 2), 417–420.

⁴ Dazu Rudnig, T. A., Heilig und Profan. Redaktionskritische Studien zu Ez 40–48, BZAW 287, Berlin/New York 2000, 294–304.

Beim vorliegenden Buch handelt es sich um den ersten erschienenen Faszikel der seit langem angekündigten *Biblia Hebraica Quinta* (weiter *BHQ*). Dieses Werk ist eine neu edierte Ausgabe der Hebräischen Bibel, die auf die Initiative der United Bible Societies und mit der Unterstützung der Deutschen Bibelgesellschaft herausgegeben wird. Ein Probefaszikel mit dem Buch Ruth und einer allgemeinen Einleitung ist bereits 1998 erschienen (*Biblia Hebraica quinta. Fasciculus extra seriem. Librum Ruth*. Deutsche Bibelgesellschaft).

Innerhalb des Faszikels *Megillot* wurde das Buch Ruth von J. de Waard, das Buch Hoheslied von P. B. Dirksen, das Buch Prediger von Y. A. P. Goldman, das Buch Klagelieder von R. Schäfer und das Buch Esther von M. Sæbø ediert. Der Band hat eine allgemeine Einleitung auf Englisch, Deutsch und Spanisch.

1.1. *BHQ* und ihr Text

Diese Ausgabe bietet eine diplomatische Wiedergabe des Textes des Kodex EBP. I B 19a der Russischen Nationalbibliothek zu Sankt-Petersburg (Kodex „Leningradensis“) und eine diplomatische Wiedergabe der beiden Masoras desselben Kodex. Der Bearbeiter des jeweiligen Buches gibt eine Einleitung in das Buch mit einer Beschreibung der verwendeten hebräischen Handschriften und Auflistung ihrer *Setumot/Petuchot*-Einteilung sowie eine Beschreibung der Übersetzungen mit der Nennung der verwendeten Editionen. Ebenfalls vom Bearbeiter des Buches stammen Anmerkungen zu den beiden Masoras, wobei die *Masora magna* (*Mm*) übersetzt wird, sowie ein Kommentar zum textkritischen Apparat, in dem ausgewählte Textprobleme besprochen werden.

Der Apparat enthält Varianten aus allen vormasoretischen hebräischen Textzeugen (d. h. vor allem aus den *Dead Sea Scrolls*), aus acht – nicht sieben, wie es in der Anleitung heißt – anderen Handschriften der tiberiensischen Masoreten und aus alten direkten Übersetzungen aus dem Hebräischen. Die kollationierten hebräischen Handschriften sind 1. der Aleppo Kodex; 2. die Handschriften Sassoon 1053 (National and University Library zu Jerusalem) und 3. EBP. II B 34 (Russische Nationalbibliothek) für die im Aleppo Kodex fehlenden Teile; 4. die Handschrift Oriental MS. 4445 (British Library); 5. die Handschrift EBP. II B 17 (Russische Nationalbibliothek); 6. die Handschrift Sassoon 507 (National and University Library zu Jerusalem, Heb. 24° 5702) für die *Tora*; 7. der Prophetenkodeks aus Kairo; 8. die Handschrift Additional Ms. 1753 (Cambridge University Library) für die Schriften.

Vom ersten Blick auf eine Seite der *BHQ* merkt man, dass der Text der *BHQ* sich vom Texte der *BHS* (*Biblia Hebraica Stuttgartensia*) und auch der *BH* (Kittelsche Ausgabe) äußerlich unterscheidet. Zum Einen ist es die *Mm*, die am unteren Rand der Seite, zwischen dem Haupttext und dem textkritischen Apparat, abgedruckt ist. Dort sind die Notizen der *Mm* vom oberen und vom unteren Rand der Handschriftenseiten zusammengestellt.

Zum Anderen enthält der Text der *BHQ* nur die Zeichen, die die Handschrift EBP. I B 19a enthält. Es gibt

keine Exponenten bei Textstellen, die im Apparat behandelt werden, und Kapitel- und Versnummer stehen am Rande der Seite. Somit kommt der Text der *BHQ* in seiner Gestalt dem Text seiner Quelle näher als andere Editionen der *BH*-Reihe.

Die Fehler bzw. die Besonderheiten des Kodex Leningradensis werden im Text wiedergegeben. Auf sie wird im Apparat hingewiesen: ein Punkt im zweiten Lamed von בְּלִילֹה Cant 3:8, im Chet in מְחַרְרִים Cant 5:16 und im zweiten Heh von הָרִוּחַ Qoh 9:15; fehlender Dagesch im Schin jeweils in בְּשׁוֹשֵׁימִים Cant 6:3, אֲשֶׁר Cant 8:1 und מִשְׁתַּדְּדִיר Qoh 5:4; Qametz anstelle des Patachs in כְּרִמִּי Cant 8:12 und in Qoh 12:5 בְּשִׁיק; fehlender Maqgef in Est 5:14; וְאֶלְקָטָה anstelle von וְאֶלְקָטָה Ruth 2:2. In der *BHS* erscheint das letztere Wort sogar ohne Dagesch. Bis jetzt hat nur die *Biblia Hebraica Leningradensia* (*Prepared According to the Vocalization, Accents, and Masora of Aaron ben Moses ben Asher in the Leningrad Codex*, ed. A. Dotan, 2001) im Appendix A einige tatsächliche Lesarten dieser Handschrift aufgelistet. Auch die in *BH(S)* fehlerhaft wiedergegebenen Stellen der Handschrift werden jetzt richtig repräsentiert: Ruth 2:10 und 11 (Mappiq im Aleph); Lam 1:4 (Dagesch conjunctivum in נִטַּח); Lam 5:5 (kein Maqgef); Lam 5:14 (kein Maqgef in אֶל הַמִּשְׁחָה).

Diese Beispiele der Unvollkommenheiten der *BHS*, die auch eine diplomatische Ausgabe sein sollte, zeigen, wie schwer es ist, eine Handschrift im Druck originalgetreu wiederzugeben. Die Herausgeber und die Mitarbeiter der *BHQ* verdienen Lob schon allein für die Wiedergabe der Handschrift EBP. I B 19a sowie für die Entzifferung der beiden Masoras und die Zuordnung ihrer Angaben zu den entsprechenden Stellen im Text. Die Unterscheidung zwischen sprachlichen und nicht-sprachlichen Zeichen in einer masoretischen Handschrift ist nicht immer leicht. Ebenso wird im textkritischen Apparat auf Stellen hingewiesen, die in der Handschrift unlesbar sind und rekonstruiert werden mussten.

Auch ein im Kodex fehlender *Circellus masoreticus* (wie z. B. über *ketib*-Varianten in Qoh 9:4; Lam 4:3, 16; 5:1, 5, 7bis, 21) wurde generell nicht ergänzt (s. „Allgemeine Einleitung“, S. XXXII). Jedoch wird er in der *BHQ* an manchen Stellen nachgetragen, zum Teil ohne den Leser darauf aufmerksam zu machen (s. weiter unten).

Was die Unterschiede zur Handschrift EBP. I B 19a bei der Wiedergabe des Textes betrifft, so sind dies folgende:

1. der Text wird auf der Seite fortlaufend und nicht in Kolonnen abgebildet;
2. die poetischen Passagen im Text werden „den masoretischen Akzenten folgend stichographisch angeordnet“;
3. die *setumot/petuchot* Einteilung wird ebenso wie in der *BH* und *BHS* durch Buchstaben und nicht durch Spatium markiert;
4. ebenso wie in der *BH* und *BHS* wird das *raphe*-Zeichen ausgelassen;
5. dem Text der *Mm* werden Versnummer sowie Trennpunkte zwischen den Konkordanzverweisen auf einzelne Verse hinzugefügt, um dem Leser die Zuordnung der Verweise zu erleichtern;

6. die Sprache des Apparates und der Anmerkungen ist Englisch und nicht Latein.

1.2. Der textkritische Apparat der *BHQ*

Im textkritischen Apparat werden vor allem die Varianten angeführt, die erstens eine textkritische Relevanz haben und zweitens für die Exegese und Übersetzung von Bedeutung sind. Diese beiden Kriterien ergeben sich aus der Zielsetzung der *BHQ*, die ebenfalls wie ihre Vorgängerin *BHS* eine *editio critica minor* ist und vor allem für Übersetzer, Studenten und Nichtspezialisten in Textkritik konzipiert wurde.

Als Variante wird eine Lesart angesehen, die einer hebräischen Vorlage entspricht oder von einer hebräischen Vorlage herrühren könnte. So wird in Qoh 1:3 zum Wort „Sonne“, das in allen Texttraditionen und in Peschitta-Handschriften vorkommt, die Variante „Himmel“ aus einer Peschitta-Handschrift angegeben. Nach der Meinung des Bearbeiters des Buches Qohelet ist dieser Variante, die allein im Kodex Ambrosianus vorkommt, Vorrang zu geben vor der Variante „Sonne“, die in allen anderen Peschitta-Handschriften belegt ist. Die Variante „Himmel“ des Codex Ambrosianus stelle die *lectio difficilior* dar und wurde aus diesem Grunde in den Apparat aufgenommen. Die Diskussion dieser Stelle erfolgt im Kommentar zum textkritischen Apparat (S. 65*). Eine Neuheit für den Apparat der *BH*-Reihe stellt in der *BHQ* das Zitieren der positiven Evidenz dar. Dies bedeutet, dass im Apparat zu einer Stelle nicht nur die abweichenden Lesarten angeführt werden, sondern zuerst die Auflistung von den Textzeugen erfolgt, die ebenfalls die zu kommentierende Lesart aufweisen. Varianten aus hebräischen Handschriften, die nach 1000 entstanden sind, werden grundsätzlich nicht zitiert. Nur gelegentlich wird auf die Variantensammlungen von Kennicott und De Rossi verwiesen.

Die Versionen werden selbstverständlich nach neuesten Ausgaben zitiert. Für die Bücher, die noch nicht in einer neuen Ausgabe vorliegen (z. B. einige Bücher der Septuaginta und der Peschitta), konnten die Editoren Kollationen von Handschriften verwenden. Beim Targum wurden neben den gedruckten Ausgaben Handschriften eingesehen.

Eine weitere Neuheit des textkritischen Apparats der *BH*-Reihe sind Anmerkungen, die den Textbefund der einzelnen Textzeugen kommentieren und bewerten. Während in der *BHS* mit Hinweisen auf die Phänomene wie Homioarkton und -teleuton, Haplo- und Dittographie, Hinzufügung, Auslassung, Textverderbnis nur die Phänomene der schriftlichen Tradierung des hebräischen Textes beschrieben werden, wird in der *BHQ* auch der Textbefund der antiken Übersetzungen kommentiert. Dabei wird nicht nur die abschreibungs-technische, sondern auch die übersetzungstechnische und literarkritische Seite beleuchtet.

In der allgemeinen Anleitung wird eine Typologie der Beurteilung von Lesarten vorgestellt. Die Lesarten werden als solche charakterisiert, die

1. nichts Substantielles beitragen (unlesbar, unzureichend, unbestimmt, unwichtig, wörtlich);

2. Unterschiede aufweisen, die nur festgehalten werden (Unterschiede in Grammatik, Textenteilung, Graphie, Orthographie, Phonologie, Vokalisation);
3. Veränderungen von anderen Lesarten sind, wobei die Motivation der Veränderung nicht kommentiert wird (Zusammenfügen von zwei Texten, Doppelübersetzung, Glosse, Metathese, Auslassung, Umstellung);
4. zufällig entstanden sind (Dittographie, Haplographie, Homioarkton, Homiooteleuton);
5. durch Unkenntnis von lexikalischen, grammatikalischen aber auch von kulturellen und geographischen Einzelheiten oder durch lexikalische und andere Fehler entstanden sind;
6. „als Resultat der Reaktion auf ein textliches oder sprachliches Element entstanden sind“ (grammatikalische, lexikalische, semantische, stilistische, syntaktische Schlichtung; Anpassung beim Übersetzen);
7. als Resultat von absichtlichen Veränderungen entstanden sind (Assimilation, Harmonisierung, Implikation, Explikation, Interpretation, Paraphrase, Transkription, Transliteration etc.).

Diese Anmerkungen machen den Leser auf den Umgang der antiken Übersetzungen mit ihren Vorlagen aufmerksam und zeigen die Übersetzungstechniken auf. Denn es kann nicht häufig genug betont werden, dass die alten Übersetzungen auf ihre Übersetzungstechniken hin studiert werden sollen, bevor sie als Zeugen für eine wie auch immer geartete hebräische Vorlage herangezogen werden.

Wenn einem auch nicht alle Beurteilungen dieser Lesarten im Apparat überzeugend erscheinen mögen, so wird doch die Mehrheit der Lesarten in der Tat nicht von abweichenden hebräischen Vorlagen herrühren. Folgendes Experiment kann durchgeführt werden, sobald die *BHQ* vollständig sein wird und die Bearbeiter der einzelnen Bücher ihr Urteil über die Varianten abgegeben haben: man soll in Gedanken – bzw. mit Stift oder mit einem Computerprogramm, wenn die Ausgabe in digitaler Form vorliegen wird – diese Varianten aus dem Apparat der *BHQ* streichen und nur solche stehen lassen, die nicht in die oben beschriebene Typologie der *BHQ* passen. Diese übrig gebliebenen Lesarten wären dann auf wirkliche Varianten in den Vorlagen der Versionen zurückführbar.

Man stelle sich ein Computerprogramm vor, in dem die im Apparat verzeichneten Varianten nach bestimmten Kriterien sortiert werden können. Dann würden die Besonderheiten der einzelnen Textzeugen leicht erfasst und die Art und Weise des Umgangs der Versionen mit ihren Vorlagen präziser formuliert werden können.

Die *BHQ* unterscheidet sich von *BH(S)* durch größeres Vertrauen zum masoretischen Text. Viele von den in der *BH(S)* gemachten Emendationsvorschlägen sowie Vermutungen, ein bestimmter Textteil wäre eine spätere Hinzufügung, werden zurückgewiesen (vgl. „Commentaries on the critical apparatus“ zu Cant 1:3; Qoh 2:12; 3:17; 4:6; Lam 1:7; 2:5, 9, 15, 18, 19 [BH]; 3:19b [BH], 33 [BH], 39, 51; 4:9, 15bis; Est 1:3, 6, 17; 3:6; 6:4; 7:4, 5, 7, 8; 9:16; 10:2, 3). Von einigen Emendationen, für die der Textbestand der Versionen sprechen kann, wird

ebenfalls Abstand genommen (Qoh 4:17; Lam 2:6, 13; 3:41; 4:15; Est 1:14; 2:12 [in *BH*], 19, 20; 3:6; 4:5, 13; 5:1, 8 [in *BH*]; 6:1, 6, 8, 9, 13; 7:8).

Die Urteile der *BHQ*-Editoren über die problematischen Textstellen sind sehr ausgewogen, und die *BHQ* bleibt nicht nur beim Auflisten der Varianten stehen. An einigen Stellen wird nach dem Siglum *pref(erred reading)* eine Lesart aus den Lesarten im Apparat anführt, die nach der Ansicht des Editors gegenüber dem Text des Kodex Leningradensis zu bevorzugen ist. Bei diesen bevorzugten Lesarten handelt es sich um einen anderen Konsonantentext (Ruth 3:12; Cant 2:13; 7:7; Qoh 1:2; 2:22, 25; 3:10, 18bis, 21; 5:8, 9, 10, 16, 19; 6:4, 12; 7:24; 8:2, 10bis; 9:1, 2, 10, 14; 10:1bis, 11; 11:3; 12:6bis; Lam 1:7ter, 13, 17; 2:18; 4:3, 12; Est 1:16; 3:7), andere Wortstellung (Qoh 7:14) bzw. Worttrennung (Qoh 4:10; 7:27), Orthographie (Lam 1:6) oder um eine andere Punktierung und Vokalisierung des Konsonantentextes (Qoh 1:5, 17ter; 2:12; 3:16bis, 19ter, 21bis; 5:3, 11, 16; 7:19, 25; 8:1bis; 9:3; 10:5; 12:5, 6; Lam 3:25; 4:21; Est 9:27). Häufig wird die *ketib*-Form der Handschrift bevorzugt (Ruth 3:12; Cant 2:13; Qoh 6:10; 9:4; Lam 2:2; 3:20, 32, 39; 5:1, 3, 5, 7). Konjekturen werden vorgeschlagen in Qoh 10:15 (Konsonantentext) und Cant 2:14 (Vokalisierung).

Im Kommentar zum kritischen Apparat werden einzelne Textprobleme besprochen und an einigen Stellen auch Übersetzungsvorschläge gemacht oder zitiert – mitunter für den vorgeschlagenen rekonstruierten Text (vgl. Ruth 2:7; Qoh 1:5, 15; 2:3, 12, 22, 25; 3:16, 18; 4:6; 5:8, 9; 7:7, 24; 8:1, 3, 10; 10:5, 15; 11:5; 12:5, 6; Lam 1:12, 13, 20; 3:20, 26).

1.3. „Notes on the Masorah Parva“

In diesen Anmerkungen werden einige Stellen der *Mp* besprochen, vor allem diejenigen, an denen die Masora mit dem Text der Handschrift nicht übereinstimmt. Es sind Fälle wie

1. von den Vorgaben der Masora abweichende *plene*- und *defectiv*-Schreibungen (Ruth 1:7; Cant 4:9; 6:6, 11; Lam 1:21; 5:18; Est 2:3, 19; 9:19);
2. falsche Zählung des Vorkommens eines Wortes (Ruth 2:12; Cant 1:7; 2:4; 3:8; 4:1, 2; 5:9; 6:10, 11; 7:13; Qoh 1:12; 8:9bis; Lam 1:1; 2:22; 3:14, 33; 4:12; Est 1:16; 2:19; 3:6, 12, 14; 4:11; 7:8; 9:19), die manchmal zusammenhängt mit der
3. Buchstabenverwechslung in den masoretischen Anmerkungen (Ruth 1:11 [י für י]; Lam 1:1; 2:22; Est 3:5 [י für י]; 9:27 [י für י]);
4. falsche *Circellus*-Setzung in der Handschrift (Ruth 3:7; Cant 4:3, 10; 5:9 [Cant 3:5 dagegen ist in Ordnung, der *Circellus* ist nur ein wenig verschoben]; Lam 1:7; 3:5, 51; 5:15; Est 5:2; 9:20) oder dessen Fehlen (Cant 1:17; 5:4; Qoh 1:7; Est 7:5; in Qoh 5:8, 10; Lam 1:11; 4:3, 16, 21; 5:1, 5, 7bis bei *Ketib*);
5. das Fehlen der *Mp*-Notiz zu einem markierten Wort (vgl. Qoh 11:4; Lam 1:15, 18; 4:5; Est 1:10; 9:3; vgl. *Notes on the Masorah Magna* zu Lam 2:6, S. 44*).

Wenn die *Mp* an einer Stelle die Anzahl des Vorkommens eines Wortes nennt und an einer anderen Stelle, wo

das Wort steht, die *Mp*-Notiz fehlt, wird diese Notiz nicht ergänzt. Solche Ergänzungen hat in der *BHS* der Herausgeber der Masora G. Weil durchgeführt.

1.4. „Notes on the Masorah Magna“

In diesen Anmerkungen werden die *Mm* und die *Masora finalis* der Handschrift übersetzt. Dabei wird unter anderem auf Besonderheiten aufmerksam gemacht wie:

1. die in *Mm* fehlenden Belegstellen (Ruth 1:11; 2:4; Cant 1:3; 2:9);
2. Unregelmäßigkeiten in der Orthographie zwischen dem Text und der *Masora* (Cant 5:2; 8:8; Qoh 2:8; 10:3; Lam 1:6, 13; 2:6; 3:10, 40, 42, 44; 4:14; Est 3:12; 4:11; 6:2; 9:29);
3. orthographische Fehler (Cant 2:3; 3:1; 5:3; Qoh 2:7, 18; 9:7; Lam 1:6);
4. fehlerhafte Angaben der *Mm* (Qoh 1:8; 3:20; 5:9; 6:1; 7:23; 10:3; Lam 1:1, 13bis; 2:15; 3:41; 4:17; 5:22; Est 2:5, 6; 3:1; 4:11; 6:9; 9:3).

Diese neue Biblia Hebraica wird aufgrund der Nähe ihres Textes zum Text der Vorlage, aufgrund der Verwendung der neuesten Texteditionen für Versionen und Berücksichtigung der letzten Untersuchungen von Einzelproblemen der biblischen Textgeschichte und nicht zuletzt aufgrund der Ausgewogenheit bei der Behandlung von Varianten und der Berücksichtigung der Fortschritte der Literarkritik für viele Jahre eine Standardausgabe des Textes der Hebräischen Bibel sein. Man wünscht sich die Vollendung der Herausgabe der *BHQ* in näherer Zukunft.

2. Anmerkungen zu einigen Stellen in der *BHQ*

Im Folgenden werden einige Stellen der *BHQ* kommentiert. Auch einige Unregelmäßigkeiten hat der Rez. bemerkt, die bei so einem großen Werk mit kompliziertem Text wie die *BHQ* nicht ausgeschlossen sind. Sie beeinträchtigen den Gesamtwert der Edition nicht, zumal die Gesamtausgabe erst nach Fertigstellung der einzelnen Faszikel erscheinen soll (s. „Allgemeine Einleitung“, S. XXVIII–XXIX).

2.1. Textkritischer Apparat

Im Apparat zu Ruth 2:2 bei וַיִּלְקָט wird auf die richtige Form וַיִּלְקָט hingewiesen. In Ruth 2:7 steht morphologisch die gleiche *Pi^cl*-Form וַיִּלְקָט jedoch ohne Dagesch, auf dessen Fehlen im Apparat aufmerksam gemacht werden sollte (vgl. einerseits die Erklärung der Morphologie von *Pi^cl*-Formen ohne Dagesch in Bauer/ Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, § 24m, und andererseits וַיִּלְקָט im Aleppo Kodex). Das Schwanken der masoretischen Punktierung zwischen Ruth 2:2 und 2:7 ist insofern bemerkenswert, als in Ruth 2:8 וַיִּלְקָט , *Pa^cal* – eine weitere Form ohne Verdoppelung – punktiert wird (so auch im Aleppo Kodex). Alle anderen Formen von der Wurzel קָטַף werden in diesem Kontext als *Pi^cl* überliefert (Ruth 2:2, 3, 15–19, 23). Über den lexikalischen Unterschied zwischen den beiden Verbalstämmen dieser Wurzel vgl. E. Jenni, *Das hebräische Pi^cl*, 188f.

Zu Lam 1:1, zweites רָבִי. Der Punkt im Resch ist ein Fehler, so auch der Apparat der *BHQ*. Höchstwahrscheinlich ist es einfach ein Punkt, wie es in den masoretischen Handschriften viele bedeutungslose Punkte gibt, die in und um die Buchstaben herum stehend vorkommen. So steht im Kodex Leningradensis ein Punkt im Resch in וְרָא Lam 1:18; im Ain von דִּקְטָה in Lam 2:18; zwischen den zwei letzten Buchstaben von אֲנֹחִי in Lam 1:22; zwischen dem dritten und dem vierten

Buchstaben von תַּפְאָרָה in Lam 2:1, zwischen den Wörtern וְיִהְיֶה הַיּוֹם in Lam 2:2, oberhalb des Aleph von אָרִי in Lam 2:3. An dieser letzten Stelle ist es wohl kein Mappiq, aber in Lam 2:14 im unteren Teil von Aleph in מִשְׁאוֹרֵי ist es ein Mappiq, der in der *BHQ* nicht angegeben ist. Man könnte diese Auflistung fortführen. (Angaben nach der Faksimileausgabe des Kodex Leningradensis: D. N. Freedman et al. (eds.), *The Leningrad Codex. A Facsimile Edition.*)

Diese Punkte sind rund und von der gleichen Größe wie die „richtigen“ Punkte der masoretischen Punktierung. Sie sind also keine Tintenleckse. In Lam 1:1 kann aber auch ein falsch gesetzter Dagesch aus dem Buchstaben Beth oder ein so genannter *Dagesch conjunctivum* vorliegen. Der letztere steht an einigen Stellen des masoretischen Textes im ersten Buchstaben des zweiten Wortes eines Syntagmas, dessen erstes Wort mit einem Vokal endet (Beispiele mit dem Buchstaben Resch: Jer 39:12; Hab 3:13; Ps 52:5; Hiob 39:9; Spr 11:21; 15:1; Ezra 9:5; 2 Chr 26:10). Gegen diese Interpretation ist jedoch einzuwenden, dass die Wörter רָבִי בְּאֵלֶיךָ in Lam 1:1 kein Syntagma bilden (vgl. Athnach unter dem ersten Wort).

2.2. Ketib-qere

Bei der Variante מְרִלְחוּ M^{ket} (Ruth 3:14), der die Variante מְרִלְחוּ M^{qere} gegenüber gestellt wird, findet sich die Anmerkung des Editors *err-graph*. Auch im Qumrantext von Ruth 2:22 wird eine ähnliche Schreibung als Schreibfehler beurteilt. Diese Deutung der Variante ist nicht überzeugend. Vielmehr ist in מְרִלְחוּ und in ähnlichen Graphien die alte *defectiv*-Schreibung des suffigierten Pronomens 3. M. Sg. am Nomen im Plural zu sehen. Die Variantensammlungen von Kennicott zeigt, dass die *defectiv*-Schreibung auch in vielen anderen Handschriften an dieser Stelle vorkommt (ebenso bei Lam 3:25, vgl. auch den Apparatseintrag in der *BHQ*). Ein ähnlicher Fall ist צָארוּ Gn 33:4 in der *BHS*, wo G. Weil die *qere*-Variante צֹארוּ nachgetragen hat, die sich in der Handschrift nicht findet (s. darüber D. S. Mynatt, *The Sub Loco Notes of the Torah of Biblia Hebraica Stuttgartensia*, S. 78–79 und P. H. Kelley et al., *The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia. Introduction and Annotated Glossary*, S. 10). Zur Erklärung der beiden Graphien s. H. M. Orlinsky, „The Masoretic Text: A Critical Evaluation“ im Nachdruck von C. D. Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible* (New York: 1966), S. XXVI–XXIX; F. M. Cross, „Some Problems in Old Hebrew Orthography with Special Attention to the Third Person Masculine Singular Suffix on Plural Nouns [-*aw*].“ *Eretz-Israel* 27, S. 353–356, und den Kommentar zum Apparat der *BHQ* zu Cant 2:11.

Der in der Handschrift fehlende *Circellus* bei den *ketib/qere*-Varianten wurde ergänzt – bzw. aus dem Text der *BHS* übernommen – in Cant 1:17 (vgl. Kommentar, S. 26*, „There is no circellus“); in Qoh 7:22; Lam 4:12 (auf das Fehlen nicht hingewiesen) sowie in Lam 5:7, wo sich zwei *ketib/qere*-Varianten finden, bei der zweiten Variante (im Kommentar zur *Mp* zu beiden Wörtern heißt es jeweils, S. 33*: „The lemma lacks a circellus in M^L “). Die Ergänzung des fehlenden *Circellus* verstößt gegen die editorischen Regeln der *BHQ* („Allgemeine Einleitung“, S. XXXII).

2.3. Kommentar zur *Masora parva*

S. 25*, zu Ruth 1:4. „Cf. Ginsburg, 2, ו etc.“ soll lauten „Cf. Ginsburg, 2, ו etc.“ (Buchstabenverwechslung).

S. 25*, zu Ruth 1:7 wäre hinzuzufügen, dass es der Vers 7 des Aleppo Kodex ist, wo כְּלִיִּים *plene* geschrieben ist.

S. 26*, zu Cant 1:16. Im Aleppo Kodex steht der *Circellus* über וְיָהּ, so auch in den von Ginsburg kollationierten Handschriften (Ginsburg, *Massorah*, Vol. 4, S. 508, § 465).

S. 27*, Cant 5:3. „There is no clear circellus. There may be a trace of a circellus over the ה“ stimmt nicht ganz. Der *Circellus* oberhalb von אִיִּכָּה ist auf dem Faksimile deutlich zu sehen.

S. 33*, Lam 4:5. וְגַלְיָי hat die masoretische Anmerkung „zwei mal“. Zu ergänzen wäre, dass die zweite Stelle Isaiah 59:3 ist. Diese Anmerkung kommt in der Ausgabe von Ben Chayyim bei der ersten Stelle und in der Handschrift *Arund. Orient. 16* bei der zweiten Stelle vor (vgl. Ginsburg, *Massorah*, Vol. 4, S. 231, § 15).

2.4. Kommentar zur *Masorah magna*

In Qoh 3:16 und 12:3 steht in der *BHQ* die Notiz vom oberen Rand hinter der Notiz vom unteren Rand (vgl. S. 41*).

S. 42*, zu Qoh 7:23 heißt es „see the *Mp* commentary at 2:2.“ Es gibt jedoch keinen Kommentar zur *Mm* zu Qoh 2:2.

In der Notiz zu Est 10:2, S. 50*, heißt es, dass die Handschriften EBP. II B 34 und Additional Ms. 1753 längere *Masora finalis* haben. Der Text dieser *Masora* sollte angegeben werden, denn diese Handschriften sind für den *BHQ*-Benutzer nicht zugänglich.

2.5. Kommentar zum Apparat

S. 55*, zu Ruth 3:15. Für „3:4“ lies „3:14“.

S. 64*, zu Cant 8:13. Der Platz, den die beiden Buchstaben י in הַיְשָׁבָה einnehmen, reicht sonst in dem Duktus der Handschrift nur dazu, einen von diesen Buchstaben unterzubringen. Vermutlich hat der Schreiber zuerst nur das Yod geschrieben. Dann, als das ganze Wort schon stand, wollte er das Partizip *plene* schreiben, und so hat er das Yod oder einen Teil dieses Buchstabens ausradiert und an seine Stelle zwei Buchstaben eingequetscht, die daher so dünn aussehen. Der Punkt oberhalb des Yods ist der entsprechende Dagesch. Eine solche Setzung des Dagesch ist eher ungewöhnlich, aber vergleichbare Fälle sind die Setzungen des *Circellus* in

Qoh 1:6bis, 10; 4:16; 2 Chr 30:2; 33:10, 19; 36:13; Ps 2:2. Der Kreis, der zwischen den Wörtern oberhalb der Buchstaben stehen sollte, steht – manchmal wegen des Platzmangels – nicht oberhalb der Zeile, sondern auf der Buchstabenlinie zwischen den Wörtern oder im letzten Buchstaben des ersten Wortes der Wortfügung.

S. 116*, 9. Zeile von unten: Dittographie des Wortes „could“.

S. 126*, erster Eintrag zu Lam 3:20. תִּזְכֹּרֶךָ soll lauten תִּזְכֹּרֶךָ (Buchstabenverwechslung). Der Chiriq und der Tifcha-Akzent sollen gestrichen werden.

2.6. Abkürzungen

Die Siglen M^{ket}, M^{qere} (Ruth 3:14) sowie H^{Lem} (das letztere in Qoh 1:1, 5, 10, eingeführt auf der Seite 16*, verweist auf die Lemmata des Hieronymischen Kommentar zum Buch) sollten ins Verzeichnis der Sigla, Symbole und Abkürzungen aufgenommen werden. Das Siglum La^{Hie}, das in der Einleitung zum Buch Cant (S. 12*) eingeführt wurde, wurde im textkritischen Apparat zu diesem Buch nicht verwendet.

Im Apparat zu Lam 1:9 wird die boharische Übersetzung (Bo) zitiert. Die Textgrundlage für die Kollation wird nicht genannt. Auch für die Sigla Akh, Hie, Sa, Syh werden keine bibliographischen Referenzen gegeben. Im Verzeichnis der Sigla, Symbole und Abkürzungen sollten die Editionen aller verwendeten Versionen, Handschriften sowie anderer Texte bibliographisch genannt werden, damit für die Benutzer, „die nicht unbedingt alle auch spezialisierte Textkritiker sind“ (S. XXVIII), die zitierten Werke leicht auffindbar sind. Die genauen bibliographischen Angaben bleiben nach wie vor ein Desideratum in der BHS. Die BHQ hat aber eine Bibliographie von Werken, die in den Kommentaren zu Masoras und zum Textapparat zitiert werden.

Auch die Zitierweise der Textzeugen aus Qumran sollte den Benutzern erklärt werden. Mit einem Punkt oberhalb wird ein „nur teilweise erhaltener Buchstabe, der einigermaßen sicher rekonstruiert werden kann“ (E. Tov) markiert. Ein „nur fragmentarisch erhaltener Buchstabe“ wird mit einem Kreis oberhalb desselben markiert.

In die Liste der Abkürzungen der Mp auf der Seite XCVI kann die Abkürzung ם (Mp zu Cant 1:11; Qoh 10:3; Lam 1:18; 4:12; Qoh 12:6) für סִפְרָא sowie הַסֵּפֶר (Mp zu Ruth 2:21; Qoh 6:10; Lam 3:34) für הַסֵּפֶר (beides „das Buch“) aufgenommen werden.

2.7. Verschiedenes

Auf Seite XXXIX unter „Die Anordnung der Seite“ heißt es: „Zählung der Kapitel und Verse wird auf dem inneren Rand der Seite abgedruckt“. In der Tat ist dies nur in den Büchern Ruth und Esther der Fall. In den drei anderen Büchern erscheint die Zählung am rechten Seitenrand.

S. 9*, 166*. Der Artikel von E. Tov „Three Manuscripts“ ist nicht im „Journal of Semitic Studies 46“, sondern im „Journal of Jewish Studies 46“ erschienen.

Wischnowsky, Marc: *Tochter Zion. Aufnahme und Überwindung der Stadtklage in den Prophetenschriften des Alten Testaments*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001. XI, 323 S. 8° = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 89. Lw. 49,90 €. ISBN 3-7887-1831-5. – Bespr. von Urmas Nõmik, Tallinn.

Beim vorliegenden Buch handelt es sich um die Publikation der vom Vf. 1999 in Göttingen vorgelegten und 2000 angenommenen Dissertation. Diese hat sich zum Ziel gesetzt, die „spezifische Vorstellung von Jerusalem als weiblicher Gestalt, erstens, in ihren Formen und Ausprägungen zu beschreiben, zweitens, auf ihren traditions- und religionsgeschichtlichen Hintergrund hin zu befragen, und schließlich drittens, die Hauptlinien ihrer Entstehung und Entwicklung im Rahmen der alttestamentlichen Überlieferung darzustellen und verständlich zu machen“ (3). Die Formulierung der Zielsetzung – sowie eigentlich bereits die Dankworte an A. Aejmelaeus, R. Smend, C. Levin und R. G. Kratz im Vorwort (vii) – offenbart zugleich den Ausgangspunkt der Studie im Spannungsfeld ‚diachrone Exegese – synchrone Exegese‘ eindeutig zugunsten der ersten. Der Erforschung der Personifikation Jerusalems mangle es gerade an einer diachronen, differenzierenden Studie, obwohl sie in der Entwicklung der prophetischen Zionstheologie eine zentrale Rolle spiele (5). Aus dem historischen Interesse am Material ergibt sich logischerweise die Vierteilung der Studie in ein Kapitel „zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der Personifikation Jerusalems“ (13ff.) und in drei weitere, das atl. Material betreffende und chronologisch angeordnete Kapitel. Diese wollen die Stadtklage in ihrer Entwicklung von der „Aufnahme der Stadtklage als Mittel der Unheilsankündigung in der vorexilischen Prophetie“ (46ff.) über „Die exilische Unheilsbewältigung durch die Anklage Jerusalems als Ehebrecherin und Hure“ (101ff.) bis zur „Überwindung der Stadtklage in der nachexilischen Heilsprophetie“ (158ff.) fassen. Neben dem Verzeichnis der benutzten Literatur (281–314) und dem Index der Bibelstellen (315–323) wird das Buch mit der „Tabellarischen Übersicht zum Phänomen der Personifikation in den liturgischen Stadtklagen Mesopotamiens“ abgeschlossen (276–280).

Der religionsgeschichtliche Hintergrund wird mit Anmerkungen zur personifizierenden und „deifizierenden Tendenz“ in bezug auf die Stadt im Alten Orient (13ff.) eröffnet, durch die Konkordanz der Stadttitel im AT (15–18) fortgeführt und vor allem durch die Beobachtungen an drei Gattungen der sumerisch-akkadischen Stadtklagen – der historischen Stadtklagen, *balag* und *eršemma* – entfaltet. Die erste Gruppe umfasst dabei fünf Klagen: über die Zerstörung von Sumer und Ur, von Ur, von Uruk, von Eridu und von Nippur; aus den *balag*- und *eršemma*-Dichtungen verdienen die Kompositionen *a-še-er gi₆-ta*, *me-er-ra-mu-dè*, *urú a-še-er-ra* und *abzu pe-el-lá-àm* die Aufmerksamkeit des Vf.s. Anhand dieses Materials ragen zwei wichtige Schlüsse für die Traditionsgeschichte der atl. Stadtklage unter den

anderen heraus, nämlich, dass „die ausdrückliche Benennung der Illoyalität einer Stadt als ‚Ehebruch‘ und ‚Hurerei‘ . . . als genuin israelitisches Phänomen beurteilt werden“ muss (45) und dass „die Personifikation Zions im Kontext der biblischen Stadtklage sich ohne Mühe als Transformation der klagenden Stadtgöttin verstehen lässt“ (267).

Im zweiten Kapitel der Studie werden zu den vorexilischen Unheilsansagen als früheste Belege Am 5,2; Mich 1,8–9; 1,16 und Jes 22,1–14 gezählt und die Spuren der personifizierenden Stadtklage vor allem in Jer 4–10 (4,19–21.29; 6,22–26; 8,18–23; 9,9–21; 10,17–22) behandelt. Die Aufnahme der altorientalischen oder wahrscheinlich auch israelitischen Stadt- oder Unheilsklage (neben Leichenlied und Volksklage) erfolge im Rahmen der atl. prophetischen Unheilsansage und diene deren Verschärfung, wobei bereits in ihren ältesten Belegen die kontextuelle Verschiebung festzustellen sei. Dies möge „das eigenartige Ineinander von individuellen Formen und kollektiven Inhalten“ dieser Unheilsansagen erklären (268). Im Hinblick auf die Hochschätzung Jerusalems als Gottesstadt in den spätvorexilischen Pss 46 und 48 widerspiegeln die Unheilsansagen samt Personifizierung des Zions als Frau seine Verwundbarkeit in der Situation extremer Anfechtung (89f.). Das Kapitel wird mit einem Ausblick auf Thr 1; 2 und 4 beendet (90–100), für deren Entstehung „in der Ausstrahlung früher (vordeuteronomistischer) Jeremia-Überlieferungen“ gerade durch die Personifikationen Jerusalems das stärkste Argument zu gewinnen sei (99).

Im dritten Teil des Buches werden exilische Texte aus Jer 2–3; 13,20–27; 22,20–23 und Jes 1,21–26 mit Rückgriff auf Hos 2 und mit einem Exkurs zu den Anklagen im Rahmen von Jer 4–6 sowie einem anschließenden Ausblick auf Ez 16 und 23 betrachtet und damit die These, Jerusalem werde vom Opfer zur Täterin transformiert und damit der personifizierenden Vorstellung als ‚Hure‘ und ‚Ehebrecherin‘ unterstellt, thematisiert. Die theologiegeschichtliche Bedeutung behandelter – dabei vordeuteronomistischer – Jer-Texte liege „darin, dass sie zwei getrennte Vorstellungshorizonte verschmelzen: die durch hoseanische Überlieferung geprägte Anklage eines als ‚Hure‘ und ‚Ehebrecherin‘ personifizierten Gegenübers und die Vorstellung von der Stadt als weiblichem Kriegsoffer in der Stadtklage“ (143). Jes 1,21–26 stehe in zeitlicher Nähe zu den Jer-Texten und die umfangreichen Geschichtskonzepte Ez 16; 23 am Ende der literargeschichtlichen Entwicklung der exilischen Personifikationen Jerusalems.

Im letzten Kapitel veranschaulicht der Vf. anhand der deuterojesajanischen Texte 40,1–5 und 52,7–10 (red. Rahmen); 40,9–11; 49,14–26; 50,1–3; 51,17–52,2 und 54,1–17, und, dabei gründlich auf ihre Literar- und Traditionsgeschichte eingehend, von TrJes 60–62 und von Mich 4,8–5,5 die nachexilische Überwindung der Stadtklage. Die Heilsankündigungen beziehen sich kontrastierend deutlich auf die vorliegenden Unheilsansagen und Anklagen vor allem des Jer, aber auch der Thr. Das vorexilisch-exilische, auf die Adressaten stets wirkende poetische Mittel der Personifikation Jerusalems samt

Begrifflichkeit, Motiven und Formen sei dabei vorgegeben worden. „Und erst vor dieser Folie können die Heilsverheißungen etwa des Deuterojesajabuches ihren ‚tröstenden‘ Charakter entfalten“ (263).

Diese ergiebige Studie ist für alle, die sich mit der Transformation der Motive und Formen in der atl. Literatur vor dem altorientalischen Hintergrund, mit der Religions- und Theologiegeschichte des ATs mit Schwerpunkt auf der Exilskatastrophe und mit der literar- und traditionsgeschichtlichen Entwicklung der Prophetenbücher, zumal von Jer und D^tJes, auseinandersetzen wollen, eine Pflichtlektüre, an deren Ergebnissen nicht vorbeigegangen werden kann. Das entworfen Bild von der Aufnahme und Überwindung der Stadtklage erweist sich als glaubwürdig aus mehreren methodischen Gründen und Prämissen, die hier nur kurz genannt werden können. Die betonte literar- und redaktionskritische Herangehensweise des Vf.s lässt diese historische Studie ihren Platz in der Forschungsgeschichte einnehmen. Der Vf. kann sich dessen rühmen, sich der Gefahren einer buchübergreifenden Studie bewusst zu sein. Vorsichtige Formulierungen lassen Raum für Korrekturen und weitere Studien. Der Vf. hat ein Auge für die historische Einbettung der Motive und rechnet zusätzlich zur physischen Not während der Zerstörung Jerusalems ausdrücklich mit der theologischen Not, nicht nur nach dem Untergang, sondern auch in der Zeit der Bedrohung davor. Die Funktion und Position des poetischen Mittels der Personifikation wird formkritisch konsequent untersucht. Und schließlich ist hervorzuheben, dass der Vf. von zwei in der atl. Wissenschaft sehr wichtigen – aber nicht immer selbstverständlichen – Prämissen ausgeht: erstens nimmt die prophetische Tradition (oder die atl. Tradition allgemein) das altorientalische Gut selektiv und schöpferisch auf, und zweitens gilt dasselbe Phänomen in der israelitischen und biblischen Tradition. Die Annahme einer den atl. Unheilsansagen zugrundeliegenden israelitischen Stadtklage neben der Totenklage und Volksklage sowie die kreative Mischung ihrer Elemente und Inhalte leuchtet nach dieser Lektüre durchaus ein.

Fine, Steven: *Art and Judaism in the Greco-Roman World. Towards a New Jewish Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press. 2005. XVII, 267 S. m. Abb. 4°. Hartbd. £ 45,00. ISBN 0-521-84491-6. – Bespr. von Wolfgang Zwickel, Mainz.

Steven Fine, Professor an der Universität Cincinnati, legt hier einen wichtigen Beitrag vor, der schon vom Titel her ein wenig provozieren will. Die im Untertitel genannte Bezeichnung „Jüdische Archäologie“ ist in den letzten Jahrzehnten aus der Mode gekommen. Dass sie nun von Fine reaktiviert und mit neuem Verständnis gefüllt werden soll, stellt von vornherein eine Herausforderung dar und macht das Buch schon vom Ansatz her interessant. Aber auch der Anspruch, eine *neue* jüdische Archäologie bieten zu wollen, ist sicherlich als Herausforderung für all jene gedacht, die (nach Fines Ansicht) noch in alten Bahnen denken.

Man kann das Neue an seinem Ansatz kurz so beschreiben: Fine geht es um ein Gespräch von Archäologie und Textexegese und damit um einen Kontakt zweier Disziplinen, die bislang meist eher für sich betrieben wurden. Fine will die Kunst der Juden, die es ja ausdrücklich gab, zudem auf ihre Wurzeln in der griechisch-römischen Kultur hin untersuchen und dabei die Eigenarten und Abgrenzungen der jüdischen Kunst von der Umwelt herausarbeiten. Er grenzt sich vehement insbesondere von der deutschsprachigen, vornehmlich protestantischen Forschung ab, die immer wieder die geringe Bedeutung der Kunst für die jüdische Archäologie betonte. Für Fine geht es um den Nachweis, dass Kunst immer ein Teil der jüdischen Lebenswelt war und dass die Juden in ihrer überwiegenden Mehrheit an der Kunst des Mittelmeerraums in der hellenistisch-römisch-byzantinischen Zeit partizipierten. Diese These wird in den einzelnen Teilen des Buches von vielfältiger Seite beleuchtet.

Das Buch ist in vier Teile gegliedert, die jeweils mehrere Aufsätze umfassen. Diese Aufsätze sind weitgehend selbstständig und können auch separat gelesen werden. Jedem der vier Teile ist eine ausführliche Einleitung vorangestellt. Der erste Teil trägt die Überschrift „The ‚most unmonumental people‘ of the World“: Modern Constructions of Ancient Jewish Art“. In diesem Kapitel wird ein weiter zeitlicher Bogen gespannt: Von der 1901 erbauten Henry S. Frank Memorial Synagogue in Philadelphia über das nicht-rabbinische Judentum in der Antike bis zu einigen methodischen Überlegungen. Besonders gewichtig scheint mir dabei der Beitrag zu sein, der die Archäologie als Quelle für die Rekonstruktion des nicht-rabbinischen Judentums versteht. Mit diesem Beitrag vollzieht Fine einen Schritt, der sich nahezu zeitgleich für die Biblische Archäologie¹ und die Qumranarchäologie² beobachten lässt: Eine Ausrichtung schwerpunktmäßig an der Archäologie und nicht so sehr an den Texten, um die historische Realität erheben zu können. Judaistische Forschung war über lange Zeit vornehmlich textorientiert – und damit im Wesentlichen an den Überlieferungen der Rabbinen ausgerichtet. Mit Hilfe der Archäologie lassen sich jedoch die Wurzeln der Volksfrömmigkeit und einer breiten Strömung des Judentums erheben, die sich nicht unbedingt in den Texten wiederfinden.

Der zweite Teil beschäftigt sich mit „Art and Identity in the Greco-Roman World“. Fine betont hier, dass das hasmonäische Judentum, aber auch die späteren Epochen des Judentums stets Anteil an den kulturellen Entwicklungen des griechisch-römischen Raums hatten. Dies gilt gleichermaßen für die Juden in Palästina wie für diejenigen, die in der Diaspora lebten. Bei allen Bauwer-

ken, allen Kunstgegenständen jüdischer Herkunft lässt sich die Verankerung in der zeitgeschichtlichen künstlerischen Strömung beobachten. Allerdings vermieden die Juden es, Bildwerke mit in ihren Augen götzendienerischen Inhalten abzubilden, und fühlten sich dabei in ihrer hellenistisch-römischen Umwelt doch immer wieder von solchen Bildern umgeben.

Das dritte Kapitel beschäftigt sich mit jüdischen Symbolen in der griechisch-römischen Welt. Fine konzentriert sich in diesem Kapitel auf zwei Bereiche: die Dattelpalme und die Menorah. In seiner Einleitung bringt er aus eigener Erfahrung einige wichtige Punkte, die jeder Kunstgeschichtler sich immer wieder vergegenwärtigen sollte. Unser heutiges Verständnis von Symbolen ist nicht überall zwangsläufig dasselbe. Jeder ist geprägt von einer Vielzahl von Bildern, aber in der Antike gab es nicht die Bilderflut wie heute. Und selbst heute können verschiedene Menschen unterschiedliche Interpretationen für ein und dasselbe Bild geben. Bei der Dattelpalme betont Fine, dass sie kein jüdisches Symbol sei; viele Menschen in der westlichen Welt verbanden jedoch mit dem Gebiet Judäas sein wichtigstes Exportprodukt der römischen Zeit, die Dattel. Die Menorah ist dagegen seit der Antike das Symbol für das Judentum schlechthin und wurde erst neuerdings durch den Davidstern als führendes Symbol abgelöst.

Der letzte Hauptabschnitt trägt die Überschrift „Art and the Liturgy of the Late Antique Synagogues“. Hier findet sich eine höchst interessante und moderne Verbindung von Archäologie und Textwissenschaft, nämlich die Frage nach dem sakralen Raum, seiner Ausgestaltung und dem darin vollzogenen Ritual. Fine untersucht zunächst die Synagoge von Dura Europos, die vielfach hinsichtlich ihrer Archäologie untersucht wurde, deren in einem Nebenraum gefundene Gebetstexte jedoch nie näher für die Interpretation herangezogen wurden. Eine gründliche Untersuchung der Texte zeigt, dass diese eine große Nähe zum rabbinischen Schrifttum aufweisen. Daher unterstützt Fine die These, dass auch die Bilderwelt der Synagoge von Dura Europos im Lichte rabbinischer Texte untersucht werden sollte, wie das von manchen Forschern in der Vergangenheit schon vollzogen wurde. Hier wird noch einmal betont, dass auch die Bilderwelt durchaus mit dem zeitgenössischen Judentum in Einklang zu bringen ist, selbst mit einer rabbinischen Theologie. In einem weiteren Kapitel werden die Tierkreisdarstellungen in palästinischen Synagogen mit Textüberlieferungen verbunden.

Die Anmerkungen finden sich leider im Anschluss an alle Textbeiträge und sind daher nicht immer leicht heranzuziehen. Dies erschwert das wissenschaftliche Lesen des Bandes doch erheblich.

Ein Literatur-, Quellen- und Stichwortindex beschließen den höchst lesenswerten Band, der deutlich zeigt, dass die Archäologie für die Interpretation des Lebens der Antike eine immer breiter werdende Rolle einnimmt. Allerdings ist dieses Buch alles andere als ein Standardwerk, das in die gegenwärtige Forschung einführt, einen Überblick vermitteln will und kann oder völlig neue Einsichten einer breiten Öffentlichkeit vor Augen führt.

¹ Vgl. hier für den jüdischen Kontext das schon fast als Klassiker zu bezeichnende Buch von I. Finkelstein/N. Silberman, *Keine Posauen vor Jericho* (München 2006).

² Vgl. vor allem K. Galor u. a. (Ed.), *Qumran. The Site of the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretations and Debates* (Leiden/Boston 2006).

Der Band setzt bereits einen eigenen Standpunkt bezüglich einer jüdischen Archäologie voraus und fordert dann zur intensiven Auseinandersetzung mit dem Buch und seinen Thesen auf, indem schlaglichtartig verschiedene Aspekte beleuchtet werden. Aber es ist sicherlich kein systematischer neuer Gesamtentwurf, der alles in einem neuen Licht erscheinen lässt, sondern vielmehr eine in vielen Aspekten interessante und weiterführende Sammlung von Einzelstudien – und damit eine bedeutende Grundlage, auf der sich eine neue jüdische Archäologie aufbauen lässt. Die Frage nach dem Verhältnis von Archäologie und Textexegese wird hier angestoßen, nun bedarf es einer gründlichen Umsetzung für jede einzelne der vielen Epochen jüdischer Geschichte.

Alexander, Elizabeth Shanks: *Transmitting Mishnah. The Shaping Influence of Oral Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press 2006. XVI, 246 S. 8°. Lw. £ 45,00. ISBN 13-978-0521-85750-5. – Bespr. von Andreas Lehnardt, Mainz.

Der Band basiert auf einer Dissertation der Vfn., die an der Yale University von S. Fraade und Ch. Hayes betreut wurde. Angeregt wurde die Studie von M. S. Jaffee, der auf dem Gebiet der mündlichen Überlieferung rabbinischer Literatur in jüngster Zeit maßgebliche Forschungen vorgelegt hat. Sein Standardwerk „Torah in the Mouth. Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism 200 BCE–400 CE“, Oxford 2001, entfaltet wichtige Voraussetzungen zu dem hier zu besprechenden, jedoch enger begrenzten Werk zu Spuren mündlicher Transmission in Texten der Mischna, dem ältesten Kern der rabbinischen Literatur, welcher etwa 200 n. d. Z. redigiert worden ist. Nach rabbinischer Tradition ist Mose neben der Schriftlichen auch eine Mündliche Tora offenbart worden. Jede Untersuchung mündlicher Transmissionsprozesse erhält daher aus jüdischer Sicht eine besondere Bedeutung, zumal bis heute eine Art Hochschätzung der Mündlichkeit viele traditionelle Kreise im Judentum prägt.

Ausgehend von Beobachtungen zu neueren Untersuchungen mündlicher Überlieferungen in „literalen“ Gesellschaften, insbesondere der, dass es bei oral überlieferten Texten keine originalen bzw. authentischen Versionen geben kann, wird von der Vfn. auf den grundsätzlichen Forschungsdisput rekuriert, in dem die einst unhinterfragbare These einer eindeutigen Differenzierung zwischen mündlich und schriftlich überlieferten Texten angezweifelt wird. Wie bereits durch Jaffee dargelegt, passt gerade zur rabbinischen Literatur am besten ein Modell gegenseitiger Durchdringung von mündlicher und schriftlicher Tradition. Noch feiner differenziert werden müsse darin, so die Vfn., dass Mündlichkeit und Schriftlichkeit „worked together“ (S. 17), hierbei Modelle der Mündlichkeit von Ruth Finnegan, Brian Stock und anderen aufnehmend. Auch mischnische Texte dürften insofern nicht als nur in dem einen oder anderen Modus überliefert betrachtet werden. Der Text der Mischna wurde zwar auch gewisse Zeit mündlich

tradiert, aber nicht etwa als ein Buch, das durch einen Tanna, einen „Wiederholer“, einfach auswendig gelernt worden war und welches daher je nach Bedarf von ihm exakt zitiert und repetiert werden konnte. Im Anschluss an Fraade und Jaffee betont die Vfn. vielmehr, dass hinsichtlich mündlich überlieferter Texte nicht von einem Urtext, d. h. einem edierten oder fest redigierten Text ausgegangen werden könne. Einzelne Exemplare der Texte seien vielmehr nicht als Editionen, sondern als Vorlagen für einen in gewissem Umfang auch weiterhin betriebenen mündlichen Vortrag genutzt worden. Die uns vorliegenden Texte seien insofern nur als eine Fassung von mehreren möglichen Texten zu betrachten. Vor einer definitiven Adaption eines Textes, der dann mündlich repetiert werden konnte, lag – so die Annahme der Vfn. – eine Zeitspanne, in der die mündlichen Texte fluid überliefert wurden.

Dieser objektiv schwer einzugrenzenden, kurzen Zeitspanne der mündlichen Überlieferung vor der eigentlichen Redaktion der Mischna widmet sich die Arbeit in besonderer Weise, indem in ihr Texte aus einem Traktat speziell untersucht werden, und zwar Texte aus dem Traktat Shevu'ot, Schwüre. Dieser Traktat nimmt auf Lev 5,4ff. Bezug und erläutert verschiedene Arten von Schwüren sowie die Folgen ihrer Verletzung.

Das erste Kapitel des hier zu besprechenden Buches sucht dann nachzuweisen, dass die mischnischen Lehren relativ spät fixiert und autoritativ geordnet wurden. Fluidität von Material, wie sie für mündliche Transmissionsprozesse zu beobachten ist, lässt sich auch für die verschriftlichte Mischna nachweisen. In einem weiteren Kapitel wird dann eine zunehmende Fixierung des mischnischen Überlieferungsgutes dargestellt und plausibel gemacht. Wichtig ist dieses Kapitel vor allem deswegen, weil es die in der Forschung etablierte Sicht revidiert, die Mischna sei zur Zeit ihrer Promulgation bereits autoritativ gewesen. Dieses Kapitel ist aber auch für biblische Studien und die Untersuchung verwandter rabbinischer Literaturen wie Gebetstexte zu beachten, da es ein allgemein übertragbares Modell für die Rekonstruktion von Literalisierung oraler Traditionen bietet.

Das dritte Kapitel der Arbeit stellt dann die analytische Verarbeitung der mischnischen Texte in den Vordergrund. Interpretation und Überlieferung sind zwei Vorgänge, die im Laufe der Überlieferung eng miteinander verwoben waren und nicht getrennt voneinander untersucht werden dürfen. Das abschließende vierte Kapitel hebt die Kontinuität in der Bemühung um den mischnischen Text in den nach-tannaitischen Generationen hervor. Während die ältere Forschung davon ausging, dass auf eine Phase der reinen Memorisierung des Textes durch die sogenannten Tannaiten, „Wiederholer“, eine Epoche der analytischen und argumentativen Durchdringung durch die Amoräer, „Erklärer“, folgte, betont die Vfn., dass eine Kontinuität bezüglich der analytischen Bearbeitungen in beiden Phasen der Rezeption der mündlichen Überlieferungen bestanden habe.

Das Buch macht somit auch auf die inner-mischnische Entwicklung von Interpretationsmethoden aufmerksam, die die spätere talmudische Diskussion der Mischna in

der Gemara vorgaben und prägten. Insbesondere die im Babylonischen Talmud zu belegenden, den Mischna-Texte zuweilen gegen die Intuition auslegenden Interpretationen, seien einer Adaptionphase der Mischna zu verdanken, in der sie zunehmend als ein schriftlich fixierter, d. h. geschlossener Text verstanden wurde. Erst das intensive Studium der Mischna machte seine sechs Ordnungen zu dem, was sie heute sind: ein fixiertes Werk, welches Grundlage der Kommentierung in den Talmudim wurde. Der uns heute vorliegende Text ist so nicht nur das Ergebnis eines kontinuierlichen Promulgationsprozesses, sondern auch Basis weiterer mündlicher, „performativer“ Akte der Verbreitung und Verarbeitung. Der Mischna-Text wurde zu einem lebendigen Ausgangspunkt für eine intellektuelle Welt des Studiums, die sich in den beiden Talmudim niedergeschlagen hat. Die Überlieferung der Mischna war daher kein stupider Vorgang eines reinen Auswendiglernens, wie er für die Zeit der Tannaiten in der älteren Forschung oft angenommen wurde (S. Safrai). Diejenigen, die den Text überlieferten, spielten vielmehr im Zuge des Überlieferungsvorgangs eine aktive kreative Rolle.

Die knappe, gut lesbare Studie sollte die weitere Forschung an der tannaitischen Literatur und auch die Diskussion um den Ursprung des sogenannten Dogmas von der „Mündlichen Tora“ befruchten. Eine Kernthese ist ja, dass auch nach der Verschriftlichung der Mischna mit ihrer fortdauernden mündlichen Überlieferung bzw. Verbreitung zu rechnen ist, und hierin geht sie über Jaffee weit hinaus. Diese Annahme, so schwer sie sich im einzelnen an den Texten selbst nachweisen lässt, sollte Konsequenzen für die Bewertung von Textvarianten in der Mischna, aber auch in anderen Werken der rabbinischen Literatur haben. Angesichts der ausgewogenen Referierung der älteren und neueren Forschung (auch zur Tosefta und den anderen rabbinischen Korpora) kann der Band als eine Einleitung in die aktuellen Diskussionen um die Rekonstruierbarkeit von mündlichen Überlieferungsphasen rabbinischer literarisierter Traditionen insgesamt dienen.

Hirschfeld, Yizhar: *Qumran in Context: Reassessing the Archaeological Evidence*. Peabody/Mass.: Hendrickson Publishers 2004. XXVI, 270 S. m. Abb. 8°. Hartbd. £ 19,95. ISBN 1-565-63612-0. – Bespr. von Ulrich Dahmen, Bonn.

Yizhar Hirschfeld, von Hause aus klassischer Archäologe an der Hebrew University von Jerusalem mit Schwerpunkt eher in der römischen und byzantinischen Epoche, ist bezüglich der Qumran-Archäologie ein „Seiteneinsteiger“. Das verspricht neue Einsichten bzw. neue Erklärungen für altbekannte und liebgewonnene Erkenntnisse und Konsense. Leider hält es diese Versprechen nicht.

Dieses Buch ist inzwischen auch in deutscher Übersetzung erschienen (*Qumran – die ganze Wahrheit. Die Funde der Archäologie – neu bewertet*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006. 348 S. m. 136 z. T. farb. Abb.

29,95 €. ISBN 3-579-05225-X). Der reißerische deutsche Obertitel ist natürlich wieder einmal (wie seit den ersten Qumran-„Enthüllungen“ Anfang der 90er Jahre) der leichtgläubigen und jedes Skandälchen willig und unkritisch aufnehmenden deutschen Öffentlichkeit geschuldet. Und wenn man liest, wer für die deutsche Ausgabe verantwortlich zeichnet (übersetzt von Karl H. Nicolai; vor allem aber: bearbeitet von Jürgen Zangenberg), weiß man, worauf man sich einzustellen hat: Zangenberg hat dem eigentlichen Buch eine fünfzehnteilige „Einführung“ vorangestellt hat, in der er seine eigene Sicht der Dinge sehr pointiert vertritt, z. B. zur Herkunft der Schriftrollen, die nicht vollends mit den Thesen Hirschfelds übereinstimmt; und schließlich hat er das Literaturverzeichnis erheblich vermehrt, wobei der Anteil seiner eigenen Publikationen (15 statt ursprünglich 3) unschön ins Auge fällt.

Hirschfelds Anliegen ist es, die Siedlung von Qumran archäologisch zunächst einmal völlig unabhängig von den Schriftrollen, dafür siedlungsgeographisch, geologisch, soziologisch, wirtschaftlich usw. „im Kontext“, also unter Berücksichtigung der näheren und weiteren Umgebung, zu deuten. Seine Beobachtungen für die entscheidenden Strata vom 2. vorchristlichen bis zum Ende des 1. nachchristlichen Jh. „lead to the inescapable conclusion that Qumran had a military function during this (i. e. the hasmonean; U.D.) period“ (65; in der dt. Übersetzung abgeschwächt durch „zumindest auch“ [108]) und dass „Qumran was now (i. e. in the herodian period; U.D.) not a fortress but the center of a rural estate“ (88), um dann nach 68 n. Chr. wieder als römischer Besatzungsposten zu dienen (165f.).

Wenn man die *Siedlung* Qumran in ihrem Kontext deuten, interpretieren und verstehen will, dann ist es sicherlich richtig, die archäologische Relevanz des Umfeldes, der Mergelterrassen, der Ebenen bis zum Ufer des Toten Meeres und auch weiter entfernter Ortslagen (Ein Gedi, Ein Feshkha) in die Überlegungen mit einzubeziehen. Aber genauso kurzfristig ist es dann auch, dies nicht mit den in *unmittelbarer* Umgebung der Siedlung in den Höhlen gefundenen Schriftrollen zu tun. Sie gehören nun einmal zum lokalen *und* chronologischen Kontext dazu, und es ist ja gerade der Anspruch des Buches, diesen Kontext zu berücksichtigen. Wer dies nicht tut, arbeitet mit Prämissen und muss sich nach der Zulässigkeit seiner Prämissen fragen lassen. Schon die Höhlen allein (hypothetisch einmal angenommen: ohne Texte darin) wären Kontext genug im Blick auf die Anlage von Qumran. Da kann man immer noch über die Kontextualität der weiter entfernt liegenden Höhlen 1, 3 und 11 diskutieren; an Höhle 4 und an den ursprünglichen Wohnhöhlen 7Q–10Q kommt man jedenfalls nicht vorbei.

Die größten Missinterpretationen und Fehler hat Jodi Magness in ihrer ausführlichen Replik zurückgewiesen (RBL 8 [2005]; www.bookreviews.org), bis hin zum Nachweis nicht angezeigter Zitate aus ihren eigenen Werken; das alles muss hier nicht wiederholt werden. Methodisch entscheidend bleiben die einseitigen Prämissen, die polemischen und methodischen Einseitigkeiten

zur Bestreitung alter Thesen, die schlichte Fehlerhaftigkeit mancher beigezogenen Voraussetzungen und Parallelen, das oftmals wenig wissenschaftliche Formulieren mit „probably“ (183 u. ö.) oder ähnlichem bezüglich einer letztlich unzulässigen Schlussfolgerung für Qumran.

Wichtig ist, dass dieses Buch neue Fragen stellt, den Finger in offene Wunden der traditionellen Deutungen legt. In manchem rennt Hirschfeld offene Türen ein; in einigem eröffnet er Felder der Auseinandersetzung (neu), die eigentlich in der Forschung als schon längst erledigt gelten können (z. B. bezüglich der Siedlung Qumran als „klösterliche Anlage“). Aber es bringt auch nichts wirklich überzeugend Neues, weil es ebenfalls theoretisch und methodisch durch – zwar neue und andere – Prämissen belastet ist. Die neuen Antworten, die es bietet, sind hingegen mehr als fragwürdig und kaum geeignet, die archäologische Evidenz *besser* zu erklären – und das ist ja nun der eigene hohe Anspruch dieses Buches. Die Frage, wozu die Siedlung Qumran diente, muss weiterhin als unbeantwortet gelten. Das Verhältnis der Schriftrollen zur Siedlung darf weiterhin als ungeklärt gelten. Die eventuelle Verbindung der Siedlung (und der Schriftrollen) zu den Essenern muss gründlich aufgearbeitet werden – Hirschfelds Hinweise auf die starke priesterliche Prägung der Schriften (im Anschluss an L. H. Schiffman [34; 47 u. ö.]) sind wichtig und weiterführend, ohne dass eine Zadokiden/Sadduzäer-Hypothese tragfähiger wäre. Was die Qumran-Archäologie mehr denn je braucht, ist eine unvoreingenommene Aufarbeitung *aller* Fakten und Kontexte – und dazu gehören eben auch die in den in unmittelbarer Nachbarschaft der Siedlung gelegenen Höhlen gefundenen Texte! – sowie deren Korrelierung; wenn dann bezüglich der Texte aus den Höhlen ein negatives Ergebnis herauskommt, ist es zumindest begründet.

Höffken, Peter: *Josephus Flavius und das prophetische Erbe Israels*. Berlin: LIT 2006. VIII, 181 S. 8° = Lüneburger Theologische Beiträge, 4. Kart. 19,90 €. ISBN 3-8258-9386-3. – Bespr. von M. Hoffmann, Kiel.

Die vorliegende Studie Peter Höffkens besteht aus einer Sammlung verschiedener Aufsätze, von denen einige bereits publiziert waren; aber auch andere bisher unveröffentlichte Beiträge haben hier ihren Eingang gefunden. Die einzelnen Beiträge orientieren sich schwerpunktmäßig an Flavius Josephus und dessen in weiten Teilen komplexeren Darstellung von Propheten und Prophetie in Israel.

Bereits in dem ersten Beitrag „Hiskija und Jesaja bei Josephus“ (1998) demonstriert Höffken das Anliegen des Josephus, seine Vorlagentexte aus dem Alten Testament nicht schlicht zu übernehmen, sondern auch interpretatorisch tätig zu werden. Höffken macht diesen Gebrauch alttestamentlicher Texte bei Josephus innerhalb der *Antiquitates Judaicae* (AJ 9:260–10:35) deutlich. Die Darstellung von Hiskija und dem Propheten Jesaja

lehnt sich dabei einerseits stark an die Vorlage aus 2 Kön 18–20 an. Andererseits bleibt Josephus nicht bei einer schlichten Nacherzählung dieses einen Berichtes, sondern erweitert das dort Erzählte um die Berichte aus 2 Chron 29–32. Die Gestalt des Hiskija profiliert Josephus noch über seine Vorlagen hinaus, so lässt er ihn beispielsweise nicht eindimensional positiv erscheinen (wie im chron. Werk), sondern meidet geradezu eine glorifizierende Darstellung. Bei Josephus erscheint Hiskija dann auch feige, stellt Zeichenforderungen, die „Ausdruck seines königlichen Unglaubens“ sind, und wird durch Gott von schwerer Krankheit geheilt, nicht aus Gnade gegen Hiskija, sondern zur Wahrung der Dynastie. Das von Josephus gezeichnete Porträt von Hiskija erscheint also durchaus ambivalent, im Gegensatz zu den alttestamentlichen Berichten, auf die er sich in AJ bezieht.

Bei der Wertung des Propheten Jesaja geht Josephus ebenfalls über die in seiner Vorlage (2 Kön 18–19) enthaltenen Angaben hinaus. So gelten Jesajas Prophezeiungen als unbedingt vertrauenswürdig (vgl. AJ 9:276 und 10:35). In seiner Rolle als Prophet ist Jesaja dann besonders „Ankündiger des Kommenden“ (*prophetes*). Außerdem wird sein Gotteswort durch eine Opferhandlung eingeleitet (AJ 10:12), Jesaja wird also auch eine priesterliche Funktion durch Josephus zugewiesen. Eine Beschreibung Jesajas als Wundertäter hingegen scheint Josephus bewusst vermieden zu haben.

Die Beschreibung Jesajas in der Darstellung des Josephus beleuchtet Höffken im folgenden Artikel „Die Rolle Jesajas und seines Buches bei Josephus in den Antiquitates“ (2004) noch detaillierter. Josephus versucht, so Höffken, den narrativen Vorgaben aus 2 Kön 18–20 (und möglicherweise Jes 36–39) gerecht zu werden und zugleich die Wirkung der Worte Jesajas zu verdeutlichen. Jesajanische Handlungen und Worte erfahren ihren Zusammenhalt dadurch, dass der Prophet als derjenige gilt, der immer das Wahre ausgesprochen hat. Somit gilt Jesaja als „Wort-Täter“, denn durch sein Wort werden Taten und Folgen gesetzt, die auch tatsächlich eintreten. Diesen Eindruck von Jesaja versucht Josephus konsequent zu wahren. Dementsprechend orientiert er sich an anderen Vorlagen (2 Chron 32,34), wenn ihm andere alttestamentliche Passagen, an die er seine Darstellung anlehnt (2 Kön 20), die Tendenz des stets wahrheitssagenden Jesaja zu gefährden scheinen.

Die joesephische Darstellung des ausschließlich Wahres sprechenden Propheten zeigt sich nicht nur zu seinen Lebzeiten in der Interaktion mit Hiskija (z. B. AJ 10:25–29), sondern wird sogar auch aus dem Munde von Kyros (AJ 11:5–6) und durch den Propheten Daniel (AJ 10:276 und 12:322) bezeugt.

Im folgenden Artikel „Weltreiche und Prophetie Israels bei Flavius Josephus“ (1999) untersucht Höffken die Frage nach dem Gebrauch der Prophetengeschichten innerhalb der Antiquitates. Für die Aussagen des Josephus über die Propheten (z. B. Jona, Nahum, Jeremia und besonders Daniel) kommt Höffken nach detaillierter Untersuchung der einzelnen prophetischen Ankündigungen zu dem Ergebnis, dass die jeweiligen Aussagen

bewusst in Szene gesetzt wurden. Immer hat Prophetie den Zweck, bereits vor einem Herrschaftsantritt eines Weltreiches über Israel den jeweiligen Fall der entsprechenden Weltmacht proleptisch vorauszusagen. Damit ist für Josephus die Geschichte Israels eine von Gott geleitete Zeit.

In den nun folgenden Aufsätzen analysiert Höffken die Bedeutung einzelner alttestamentlicher Passagen in der Rezeption des Josephus. Die Untersuchung „Zur Rolle der Davidsverheißung bei Josephus Flavius“ (2002) hat ihren Fokus auf der Rolle von 2 Sam 7, der sog. Natansverheißung (und möglicherweise Passagen aus dem chronistischen Geschichtswerk). Spezifisch für die Deutung dieser Passage ist eine teilweise Umkonzipierung der Überlieferung: Die Verheißung der Dynastie (AJ 7:90–95) ist nicht nur an den Anfang der „biographischen Notizen“ Davids gerückt, sondern blendet zudem noch messianische Konnotationen aus. Zusätzlich ist die Gültigkeit der Verheißung an den Gehorsam gegenüber den Gesetzen gebunden, so dass mitunter auch das Scheitern der davidischen Dynastie erklärt werden kann. Hierin zeigt sich also die Rolle des Josephus als Historiker, der David (und seine Nachfolger) abstrahiert darstellen kann, ohne die Ungebrochenheit der Dynastie zu postulieren.

Der Aufsatz „Eine Reichsteilung bei Josephus Flavius. Beobachtungen zu seiner Auffassung von Daniel 5“ (2005) demonstriert, dass die Teilung des babylonischen Reiches an Meder und Perser (AJ 10:232–248) bei Josephus nicht alleine auf der Tradition von Daniel 5 beruhen kann (da dort die Persönlichkeit des Perserkönigs Kyros nicht erwähnt ist). Höffken führt die Reichsteilung an beide Parteien auf verschiedene alttestamentliche Traditionen zurück, die Meder oder Perser benennen, und verstärkt so den bereits zuvor gewonnenen Eindruck, dass Josephus in seiner Eigenleistung als Historiker oftmals mehrere Aussagen des Alten Testaments zu Rate zieht.

In „Josephus Flavius: Antiquitates 11.1–6 als eine Schaltstelle des Werkes“ (2005) zeigt Höffken die Relevanz der angegebenen Passage für das Verständnis der *Antiquitates* auf. Die Ereignisse unter Kyros, speziell der Wiederaufbau des Tempels, stellen sich (auch im Vergleich mit alttestamentlichen Vorlagen) als gottgewollte Geschehnisse dar. Jene Ereignisse sind die Grundvoraussetzung für die neue Existenz der Juden nach der babylonischen Katastrophe bis hin zum Ende des Tempels unter Titus.

Die Ausgestaltung von Prophetenworten analysiert Höffken in „Vorläufige Bemerkungen zur Gestalt der Prophetenworte bei Josephus“ (2005). Dabei erkennt er mehrere Kategorien bei der Wiedergabe von prophetischen Aussagen innerhalb der *Antiquitates*. Prophetenworte werden tendenziell in indirekter Rede referiert und durch Kontextaussagen angereichert. Dabei werden Ein- oder Ausleitungsformeln selten übernommen, wobei dann Hörrufe, Aufforderungen zur Furchtlosigkeit, Gotteserkenntnisformeln und Ähnliches ebenfalls unberücksichtigt bleiben. Insgesamt ist Josephus anscheinend stets darauf bedacht, durch Veränderungen seiner

alttestamentlichen Vorlagen den Zusammenhang von prophetischer Ankündigung und folgendem historischen Ereignis deutlich zu machen.

Im Aufsatz „Propheten und Hermeneutik des Prophetischen am Beispiel des Josephus. Überlegungen anhand der Antiquitates“ (2005) erläutert Höffken Begriff und Bedeutung des Propheten für Josephus. „Propheten“ sind für Josephus durchgängig positiv besetzt: Sie werden abgegrenzt von Pseudopropheten oder heidnischen Mantikern. Ihre Voraussagen gehen in ferner oder naher Zeit in Erfüllung (wobei trotz Betonung des Zukünftigen eine Gegenwartskritik nicht fehlen muss). Das Auftreten der Propheten minimiert zudem nicht die Rolle Gottes, vielmehr manifestiert sich das Handeln Gottes im prophetischen Wort, das sich entsprechend an Gesetzesgehorsam oder -ungehorsam erweist.

Eine Diskussion zu der „Bekehrung von Nichtjuden als (Nicht-)Thema bei Josephus Flavius“ (2001) führt Höffken gegen die vorgebrachte Forschermeinung, Josephus habe das Thema jüdischer Mission aus Rücksicht auf Aversionen bei einer römischen Leserschaft gemieden. Höffken demonstriert, dass Josephus einerseits durchaus jüdische Mission thematisiert (positiv wie negativ besetzt) und andererseits mögliche Gründe hat, dieses Thema in der Nacherzählung alttestamentlichen Stoffes (bei Jetro, Rut und Jona) auszuspähen.

„Ein Unwetter in Jerusalem. Beobachtungen zu BJ 4:286–288“ (2003) analysiert die in *Bellum Judaicum* angeführte Beschreibung des Unwetters bei der Belagerung Jerusalems. Das beschriebene Unwetter wird auf narrativer Ebene von den anwesenden Parteien unterschiedlich bewertet, nämlich einerseits von Jerusalemern als Zeichen der Rettung und andererseits von belagernden Idumäern als Zorn Gottes. Jedoch erweisen sich diese Interpretationen als falsch, denn im Verlaufe der Ereignisse wird den Idumäern durch Zeloten das Stadttor geöffnet, und sie können siegreich in die Stadt vordringen. Die Fehleinschätzung, die Josephus für beide Parteien schildert, führt Höffken auf Jesaja-Traditionen (und weniger auf Zionslieder) zurück.

Im abschließenden Beitrag „Zum Kanonsbewusstsein des Josephus Flavius in Contra Apionem und den Antiquitates“ (2001) geht Höffken auf die Frage nach kanonischen Aussagen in den Schriften *Contra Apionem* (CAp) und *Antiquitates* (AJ) ein. Während sich in CAp durchaus Linien eines kanonischen Verständnisses alttestamentlicher Schriften konstatieren lassen, ist ein kanonisches Bewusstsein in AJ kaum festzustellen: In CAp sind 22 Schriften als jüdische Überlieferung belegt (die fünf Bücher Mose, dreizehn Prophetenschriften und vier „übrige Schriften“). Das Verständnis „heiliger Schriften“ ist in AJ teilweise kongruent zu sehen, allerdings ist zugleich auch ein Desinteresse an manchen Überlieferungen festzustellen. Somit scheint in AJ die Kanonfrage an sich nicht relevant zu sein. Vermutlich ist die Frage nach einem Kanon erst zur Zeit der Entstehung von CAp wichtiger geworden (wie sich als Tendenz auch in 4 Esra zeigt).

Die Studie Höffkens bietet insgesamt einen lehrreichen Überblick über den Umgang des Josephus mit dem

Thema Prophetie und über dessen Schriftverständnis. Hierbei identifiziert Höffken die besonderen Eigenleistungen bei Josephus: Eine zentrale Bedeutung bekommen Propheten dadurch, dass sie in dessen Darstellungen stets die Wahrheit voraussagen. Dieser Darstellung gegenüber treten dann auch andere Aspekte von Propheten in den Hintergrund wie etwa die Züge eines Wundertäters. Eine besondere Rolle spielen für Josephus aber nicht nur die prophetische Vorausschau des Zukünftigen, sondern auch gegenwartskritische Äußerungen in Prophetenworten. Ein besonderes Interesse an prophetischen Aussagen macht Höffken zu Recht bei den Schilderungen aus, die Jesaja, Moses und vor allem Daniel betreffen.

Für die Übernahme alttestamentlicher Traditionen veranschaulicht Höffken differenziert deren Bedeutung für die Intention innerhalb der Schriften des Josephus. Der Inhalt der heiligen Schrift ist für Josephus erkennbar wichtig und Grundlage seiner Darstellung von Geschichte und zugleich auch von Gottes Wirksamkeit. Allerdings ist er auch weit entfernt davon, seine Vorlagen um jeden Preis akribisch zu übernehmen. Im Gegenteil, oft ist auch die Eigenleistung des Josephus zu erkennen. Entwicklungslinien solcher Eigenständigkeit hat Höffken eindrucksvoll nachgewiesen in der Bearbeitung der Prophetendarstellungen, die zwar einerseits eng an alttestamentlichen Vorstellungen angelehnt sind, bei denen andererseits aber Teilaspekte der Portraituren von Propheten (etwa die Beschreibung Jesajas als Wundertäter) oder die Ausgestaltung prophetischer Worte zugunsten eines klaren narrativen Profils ausgelassen wurden. Zudem ist bei Josephus auch eine Weiterentwicklung des alttestamentlichen Stoffes zu beobachten, die sich etwa manifestiert in der Ausweitung der Danielüberlieferung einer Aufteilung des Reiches an Darius (Meder) und Kyros (Perser). Die Eigenständigkeit des Josephus erweist Höffken dann auch noch beim Thema jüdischer Mission, das zwar durchaus angesprochen wird, mitunter aber im Erzählzusammenhang gegenüber alttestamentlichen Vorlagen auch ausgelassen werden kann. Einen Wandel bzw. eine wachsende Strukturierung der eigenen theologischen Linie bei Josephus demonstriert Höffken darüber hinaus noch in dessen kanonischem Bewusstsein, das von AJ bis hin zu CAp – zeitgeschichtlich bedingt – klar an Profil gewinnt.

Die Eigenständigkeit herausgestellt zu haben, mit der Josephus seine Quellen bearbeitet und interpretiert hat, ist wohl der besondere Verdienst von Höffkens Darstellung. Lobenswert ist ferner Höffkens Umsicht bei der Auswahl an Sekundärliteratur, denn neuere und für die Diskussion förderliche Literatur und Forschungsmeinungen wurden durchgängig zu Rate gezogen (z. B. C. T. Begg, L. H. Feldman und S. Mason). Latent störend sind einige Inkonsistenzen bei der Aufmachung des Werkes, denn Angaben biblischer Schriften oder Passagen aus den Werken des Josephus wurden innerhalb der Studie nicht vereinheitlicht. Eine einheitliche Wiedergabe griechischer Worte (im Text z. T. latinisiert oder unakzentuiert) wäre ebenso wünschenswert gewesen. Diese kleinen Schwächen vermögen jedoch nicht,

den Gesamteindruck von Höffkens Studie als einer gelungenen Darstellung zu trüben.

Jensen, Morten Hørring: *Herod Antipas in Galilee. The Literary and Archaeological Sources on the Reign of Herod Antipas and its Socio-Economic Impact on Galilee*. Tübingen: Mohr Siebeck 2006. XVI, 316 S. m. Abb. 8° = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Reihe 2, 215. Kart. 59,00 €. ISBN 3-16-148967-5. – Bespr. von Peter Höffken, Bonn.

Das archäologische Galiläa der Zeitwende hat in letzter Zeit verstärkt das Interesse der Forschung gefunden und wird es – eine hohe Anzahl bei Jensen zitierter, noch unveröffentlichter Arbeiten verschiedener Forscherinnen und Forscher weist darauf hin – auch in Zukunft finden. In dieser Tradition steht diese Doktor-Arbeit aus Aarhus, die bei Per Bilde geschrieben wurde. Der Verfasser versucht dabei, die Bedeutung des Herodessohnes Antipas für die geschichtliche, soziale und politische Entwicklung in Galiläa zu erheben, eine Thematik, die angesichts neuerer Wendungen des Fragens nach dem historischen Jesus auch von hoher Relevanz für das Neue Testament ist. Dabei werden sinnvoller Weise die literarischen Nachrichten über Herodes Antipas bei Josephus Flavius, anderen antiken Schriftstellern und im Neuen Testament ebenso berücksichtigt wie Befunde aus der Archäologie verschiedener Örtlichkeiten Galiläas, die man möglicherweise mit baulicher Tätigkeit des Antipas verbinden kann. Dazu tritt dann noch als besonderes Feld die mit Antipas verbundene Münzprägung. So kann ein verbindlicheres Bild entstehen, als es die unterschiedlichen Quellentypen für sich zu entwickeln gestatten. Es ist nachhaltig zu betonen, dass es sich hierbei um einen sinnreichen, weiterführenden Ansatz handelt.

Methodisch arbeitet der Verfasser dabei so, dass er die literarischen Aufnahmen des Antipas im Zusammenhang des jeweiligen literarischen Werkes verstehen will, während bei den archäologischen Zeugnissen der entsprechende Zusammenhang in größeren Kontexten betont wird. Das sind bei Behandlung der Siedlungsarchäologie der beiden mit der Bautätigkeit des Antipas verbundenen Städte Sepphoris und Tiberias die vergleichbaren Funde kleinerer Ortschaften im regionalen Raum Galiläas. Als Weiteres kommt eine überregionale Perspektive hinzu, wenn vergleichbare Stadtanlagen in der Dekapolis und Palästina zu Vergleichszwecken herangezogen werden.

Im Einzelnen: die Arbeit ist stringent aufgebaut. Ein erster Teil („Settings“) benennt Elemente der Forschungsgeschichte (Kap. 1) und gibt Hinweise auf das methodische Vorgehen (Kap. 2). Dabei ergibt sich forschungsgeschichtlich als zentrale Frage die nach der Bedeutung des Antipas und seiner Städtepolitik für die soziale Entwicklung Galiläas am Anfang des ersten nachchristlichen Jahrhunderts (bes. 47), eine Fragestellung, die in der Forschung kontrovers gesehen wird. Das Bild schwankt zwischen einer harmonischen Entwick-

lung des Landes und deren konfliktreicher Variante. Im zweiten Teil („Sources“) werden die Quellen unserer möglichen Erkenntnis über das Wirken des Antipas thematisiert: Zunächst einmal werden aufgrund der materialen Bedeutsamkeit die Ausführungen bei Flavius Josephus (Kap. 3) besonders behandelt, dann die mehr oder weniger knappen Hinweise in anderer antiker Literatur (besonders das mit Nikolaos von Damaskus verbundene Fragment aus F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Band II A, Berlin 1926, Nr. 90, Fragment 136 (8–11); eine knappe Passage aus Strabo, *Geographica* 16.2.44–46, Dio Cassius, *Römische Geschichte*, LV.27.6 und Philo, *Legatio ad Gaium*, 299–305 sind hier einschlägig) und des Neuen Testaments (Kap. 4). Mit dem folgenden 5. Kap. werden die Spuren des Antipas in archäologischen Straten von Tiberias und Sepphoris gehoben, um dann mithilfe des genannten regionalen und überregionalen („Inter-Regional“) Kontextes in eine verdeutlichende Perspektive gehoben zu werden. Hier erhält der Leser eine kritische Aufarbeitung des v. a. in den laufenden Forschungsberichten publizierten archäologischen Materials. Endlich wird dieser Teil mit einer Darstellung der Münzpolitik des Antipas beschlossen, die im Kontext damaliger jüdischer (einschließlich der Statthalter) und anderer jüdischer Münzpolitik (Philippos) zum Sprechen kommt.

Mit dem dritten Teil („Assessment“) kommt die Arbeit zum Abschluss, wenn man von den anschließenden Abschnitten zur Bibliographie (261 ff.), zu „Figures“, also Ausgrabungsplänen, Bildern und Umzeichnungen archäologischer Befunde und Münzen (287 ff.) und zu den verschiedenen Indexen zu Quellen (301 ff.), zu modernen Autoren (308 ff.) und Personen und Sachen (312 ff.) einmal absieht. Hier wird eine Synthese versucht, in der sich Antipas als recht mittelmäßige Herrscherfigur darstellt („A minor Ruler with a Moderate Impact“, wie es 254 abschließend formuliert; das Stichwort „mediocre“ gehäuft 228). Das betrifft sowohl seinen Umgang mit Rom bzw. dessen Herrschern (wobei die hohe Wertschätzung unter Tiberius gegenüber Augustus wie Caligula auffällt) als auch den Umgang mit seinen jüdischen Untertanen. Zusätzlich ist betont, dass die archäologischen Quellen (ich nehme hier die Münzen dazu) dafür sprechen, wichtige ökonomische Entscheidungen schon in der Zeit zuvor (Hasmonäer, Herodes d. Gr.) getroffen zu sehen, was eine Entwicklung impliziert, die offensichtlich in der Zeit des Antipas problemlos weitergeht, ohne dass von ihm her kommende neue Impulse erkennbar wären. Dem derzeitigen Stand v. a. archäologischer Erkenntnis entsprechend dürfte es sich hierbei um eine sehr sinnvoll argumentativ entfaltete Auffassung handeln, die mir sehr einleuchtet. Ich merke noch an, dass die oben schon gestreiften Pläne zu Ausgrabungen, Photos von wichtigen Funden, Umzeichnungen zu Münzen und anderes mehr in „Figures“ 1–29 (287–300) den Wert der Darstellung fördern.¹

¹ Dasselbe gilt für 4 Probleme erschließende Tabellen im Text, vgl. die Liste von „Tables and Figures“, XV. Es wäre hilfreich gewesen, hier noch mehr an Material zu präsentieren, beispielsweise über Caesarea.

Diese Sicht des Antipas und seines Wirkens hängt unter anderem auch an der vertrackten archäologischen Situation in den Städten Sepphoris (vgl. 149 ff.) und Tiberias (vgl. 135 ff.), wobei sich dank weiterer Baumaßnahmen späterer Zeiten kaum allzu viel Sicheres über die Bautätigkeit des Antipas erkennen lässt. In Tiberias kommt es aufgrund der wertvollen Details eines Baukomplexes immerhin dazu, darin den Palast des Antipas zu sehen, der im Zusammenhang der Aufstandsbewegung von 66 n. Chr. zerstört wurde. Dazu kommt das ursprünglich freistehende (also nicht in eine Stadtmauer einbezogene) Süd-Tor der Stadt, das enge Beziehungen zu einer entsprechenden Toranlage in Gadara unterhält (vgl. dazu die „Figures“ 3–6, 288 f.), und möglicherweise eine Anlage, die ein Stadion gewesen sein kann. Das ergibt grundsätzlich das Bild einer Polis griechisch-römischen Zuschnitts. Diese Anlage aber scheint gegenüber entsprechenden Anlagen damaliger Zeit (wie dem Caesarea des Herodes d. Gr.) stark abzufallen. V. a. aber fehlt ganz offenbar der „heidnische“ Touch (Tempel), den solche Städte hatten. Hier handelt es sich offensichtlich um eine jüdische Stadtgründung. Dem entspricht die konservative anikonische Münzpolitik des Antipas, die sich darin in jüdischer religiöser Korrektheit vom Ethnarchen Archelaos und vom Tetrarchen Philippos, aber auch von König Agrippa I. und den römischen Prokuratoren kennzeichnend unterscheidet. Erheblich sprechender im Sinne der Interpretation bei Jensen sind die archäologischen Befunde v. a. aus Yodfat und Gamla² (wozu dann noch Khirbet Kana und Kapernaum kommen), wo aufgrund fehlender späterer Überbauung das Bild sich seit der hasmonäischen Zeit kontinuierlich entwickelnder Gemeinwesen entsteht, in der in vielen Fällen auch eine soziale Differenzierung erkennbar ist (vgl. die tabellarische Erfassung entsprechender Befunde in Table 1, 178). Für diese soziale Differenzierung sprechen übrigens auch literarische Hinweise bei Josephus, auf die Jensen nicht eingeht.³

Bei der Behandlung der literarischen Zeugnisse über Antipas ist zu bemerken, dass die verschiedenen antiken Autoren relativ zufällige Bemerkungen machen, die ein Gesamtbild kaum zulassen. Das stellt Jensen deutlich heraus. Das betrifft schon Josephus, besonders im *Bellum*, aber auch in den *Antiquitates*. Und es betrifft natürlich die anderen Autoren, die diese Bemerkungen teilweise ergänzen, teilweise auch korrigieren oder möglicherweise präzisieren. Jensen versucht, die Darstellung des Antipas in die des Herodes d. Gr., seiner Nachfolger und deren Opponenten in der vierten Philosophie wie auf andere Weise auch Pilatus einzuzeichnen.⁴ Hier

² Zur Einbeziehung des ja zur Tetrarchie des Philippos gehörigen Gam(a)la vgl. die Überlegungen 175 (–177).

³ Vgl. für Yodfat – Jotapata: *Bellum* 3.193.342; für Gam(a)la 4.18 und dazu noch die Notiz 4.81.

⁴ Ähnlich setzt zum Bild des Herodes bei Josephus an T. Landau, *Power and Piety. The Image of Herod in Josephus' Bellum Judaicum*, in: J. Sievers, G. Lembi (Hg.), *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond*. Leiden, Boston 2005, 159–181.

macht er interessante Beobachtungen. Aber reicht es hin, wenn einer der Nachfolger von Herodes dem Großen, nämlich Archelaos, in den Spuren des Vaters rein negativ beschrieben wird, wohingegen Philippos und Agrippa I. sehr positiv dargestellt werden und Antipas irgendwo dazwischen zu sehen ist, eine Parteinahme für die hasmonäischen Nachwirkungen in der Herodesfamilie (der Mariamme-Nachkommen) zu behaupten, wie es z. B. 78 geschieht? Das scheint eher ein Gedanke zu sein, der nebenbei eine Rolle spielt. Auch scheint mir der Gedanke, bei der ausführlichen Darstellung der Geschichte König Agrippas I. sei (v. a. wegen Ant 19.294) damit zu rechnen, dass sie als Modell der Zukunftserwartung für Israel bei Josephus zu gelten habe (Jensen, 85, 90), zumindest genauer begründet werden zu müssen. Doch bleibt dies, legt man das Gewicht auf Antipas selber, ein eher randständiges Thema.

Die Arbeit hat literarische und archäologische Daten auf methodisch reflektierte Weise mit einander in Verbindung setzen können und ist daher in hohem Maße zu begrüßen.

Whitney, K. William: *Two Strange Beasts: Leviathan and Behemoth in Second Temple and Early Rabbinic Judaism*. Winona Lake: Eisenbrauns 2006. XIV, 213 S. 8° = Harvard Semitic Monographs, 63. Lw. \$ 34,95. ISBN 978-1-57506-914-2. – Bespr. von C. Böttrich, Greifswald.

Nicht erst die neuzeitliche Staatstheorie (mit Thomas Hobbes' Buch „Leviathan“ von 1651) oder die Literatur des 20. Jhs. (mit der Figur des ‚Behemoth‘ in Michail Bulgakows Roman „Meister und Margarita“) haben die Erinnerung an die beiden merkwürdigsten Wesen der biblischen Überlieferung neu belebt. Aus mythischer Vorzeit ragen sie in die poetischen Texte des Alten Testaments hinein und haben dort – an prominenter Stelle – die Phantasie des Lesepublikums über die Jahrhunderte hin angeregt. Während die biblischen Anspielungen dabei die Herkunft von Leviathan und Behemoth weitgehend verdecken (in Hi 40–41 etwa stehen sie schlicht für Krokodil und Nilpferd), läßt sich ihre Interpretation in der frühjüdischen, namentlich apokalyptischen Literatur wieder mit Ur- und Endzeitspekulationen auf und lebt in dieser Gestalt in der rabbinischen Tradition fort.

Die Untersuchung von Whitney konzentriert sich auf die jüdische Literatur in der Zeit des zweiten Tempels sowie auf die anschließende Epoche des rabbinischen Judentums. Ausgespart bleiben die alttestamentlichen Belege, was man insofern bedauern kann, als gerade hier der entscheidende Haftpunkt für die ausführlich behandelten jüdischen Texte liegt. Auch die altorientalischen Mythen von den Chaosungeheuern kommen zunächst nur in der forschungsgeschichtlichen Einleitung zur Sprache. Erst am Schluss wird der mythologische Hintergrund noch einmal in den Blick genommen und mit einer neuen These zum Ursprung der Leviathan-Behemoth-Tradition bedacht.

Kapitel 1 referiert zum Einstieg in die Thematik die Diskussion um den Mythos vom „Chaoskampf“, wie er seit H. Gunkels berühmtem Buch (1895) die Forschung maßgeblich bestimmt hat. Während Gunkel, dem seinerzeit nur die babylonischen Quellen zugänglich waren, den Chaoskampf auf ursprüngliche Weise mit der Schöpfungsdarstellung verbunden sah, lösten seine Kritiker diese enge Verbindung, vor allem aufgrund der seit 1929 erschlossenen ugaritischen Texte, wieder auf. Das geschah nicht zuletzt aufgrund einer Eingrenzung des Begriffes „Schöpfung“ auf den Gedanken eines „absoluten Ursprunges“. Definiert man den Schöpfungsgedanken indessen weniger eng und bezieht darin auch weitere Motive ein, dann lässt sich die Relation zwischen Schöpfung und Chaoskampf über das babylonische Schöpfungsepos hinaus durchaus auch in anderen Textzusammenhängen (einschließlich der alttestamentlichen) nachweisen. In dieser Weise positioniert sich auch Whitney und gewinnt damit seine Basis für die Untersuchung der frühjüdischen Texte.

Kapitel 2 analysiert die Aussagen über Leviathan und Behemoth in der Literatur zur Zeit des zweiten Tempels. Sie lassen sich nach zwei Traditionslinien ordnen. In der ersten, die Whitney als „Combat-Banquet tradition“ bezeichnet, treten beide Wesen gemeinsam auf. Sie werden von Gott am Anfang der Zeiten getrennt und unterschiedlichen Bereichen zugeordnet (Leviathan dem Wasser, Behemoth dem trockenen Land), um an ihrem jeweiligen Ort als Nahrung für das eschatologische Freudenmahl der Gerechten aufgespart zu werden. Belege sind 4Esra 6,49–52; 2Bar 29,4; 1Hen 60,7–10.24. Die zweite Linie, von Whitney „Axis-Mundi tradition“ genannt, betrifft den Leviathan allein bzw. Leviathane im Plural. Die Gestalt des Leviathan fungiert dabei als mythischer Ausdruck für die von Gott gebändigten chaotischen Mächte, die als permanente Bedrohung der geordneten Welt gegenüber stehen und unablässig im Zaum gehalten werden müssen. Belege finden sich dafür in ApkAbr 10,10 und 21,4; KlimJak 6,3 bzw. 6,13 (längere oder kürzere Rezension). Während mit der lateinischen Esraapokalypse (4Esra) und der syrischen Baruchapokalypse (2Bar) zwei ohnehin eng verwandte Schriften vorliegen, die zudem mit den Bilderreden (1Hen 37–71) zu den am besten erschlossenen jüdischen Apokalypsen zählen, gehören die beiden nur kirchenslavisch erhaltenen Schriften der Apokalypse Abrahams (ApkAbr) und der Leiter Jakobs (KlimJak) zu einer überlieferungsgeschichtlich noch immer mit vielen Fragezeichen versehenen Schriftengruppe. Um so verdienstvoller ist es, dass gerade sie in den Zusammenhang einer gemeinsamen traditionsgeschichtlichen Untersuchung eingebunden werden.

Im 3. Kapitel arbeitet Whitney dann das rabbinische (haggadische) Material auf, das aufgrund seines verstreuten Charakters zunächst in zwei Übersichten zusammengestellt wird: Zunächst betrifft das die einschlägigen Stellen aus bBBat, LevRab, PRE und PesRKah; sodann ein breiteres Spektrum von Erwähnungen im babylonischen Talmud sowie in der Midraschliteratur. Die Belege selbst lassen sich verschiedenen Motivkreisen zuord-

nen. Der erste behandelt die Unersättlichkeit beider Wesen besonders hinsichtlich der konsumierten Wassermengen; ihre Positionierung an der Mündung der Urwasser ordnet sie eher der Axis-Mundi-Tradition zu. Ein zweiter Motivkreis betrifft vor allem den Leviathan, der in seiner Schlangengestalt nicht allein den Zugang zu den Urfluten besetzt, sondern zugleich als Circuitus Mundi (bzw. ouroboros) die gesamte Welt umspannt. Ein dritter Motivkreis nimmt den Gedanken auf, dass Leviathan und Behemoth als Nahrung für die eschatologische Tafel dienen, wozu sie von ihren Orten befreit und in einem letzten großen Kampf – sei es mit himmlischen Gestalten oder sei es gegeneinander (nie aber gegen Gott!) – zur Strecke gebracht werden.

Das 4. Kapitel ist abschließend noch einmal der Frage nach einem gemeinsamen mythologischen Hintergrund für die babylonischen, ugaritischen, biblischen und frühjüdisch-rabbinischen Texte gewidmet. Whitney greift darin F. M. Cross und seine These vom Mythos des „Divine Warrior“ (1973) auf, die vom urzeitlichen Kampf und Sieg über die Errichtung seines die Welt stabilisierenden Thrones bis hin zum anschließenden Bankett alle Elemente des weiten mythologischen Feldes enthält bzw. dafür plausible Haftpunkte bietet. Bibliographie und Indices runden den Band ab.

Insgesamt liefert diese Untersuchung eine materialreiche Darstellung, die durchgängig die großen religionsgeschichtlichen Zusammenhänge im Blick behält. Dadurch werden auch die Akzentverschiebungen in der jüdischen Traditionsentwicklung verständlicher. Wo Gott als der souveräne Schöpfer weniger das Chaos bekämpft als die Welt (einschließlich der Erschaffung von Leviathan und Behemoth) wohlkalkuliert durch sein Wort ins Dasein ruft, verlieren diese Wesen ihr urzeitliches Bedrohungspotential und verwandeln sich zum gigantischen Wildbret für die Tafel der Gerechten – ohne freilich jene Züge, die sie mit dem stets gefährdeten Bestand dieser Welt verbinden, völlig preiszugeben. Besonders hilfreich ist die Auseinandersetzung mit der Apokalypse Abrahams und der Leiter Jakobs, für die dank dieses Traditionsstückes vielleicht neue Erkenntnisse zu gewinnen sind. Ob die mit viel Aufwand betriebene Einordnung von ApkAbr 10,10 und 21,4 in den Kontext magischer Traditionen schon das Richtige trifft, scheint mir indessen fraglich zu sein. Offen bleibt auch die merkwürdige Vervielfachung des Leviathans in diesem eher vom Einfluss jüdischer Mystik geprägten Text. Für KlimJak 6,13 zeigt der Vergleich mit Jes 27,1 im Licht der gesamten Tradition wiederum die klare Parallelität zwischen der rätselhaften Gestalt des „gesetzlosen Falkon“ und dem Seeungeheuer Leviathan. Insgesamt ist Whitney sehr viel stärker an den Traditionen hinter den Texten als an ihrer aktuellen Gestalt und Funktion interessiert, was bei allem Reichtum an Einzelbeobachtungen dann zwangsläufig auch die Vernachlässigung mancher Spezifika zur Folge haben muss.

Angesichts der sorgfältigen Aufarbeitung frühjüdischer Quellen (die z. B. auch den Beleg aus 3Bar 4 in die rabbinische Tradition von der Unersättlichkeit beider Monster mit einbezieht) verwundert die Ausblendung der beiden mythischen Wesen „Phönix und Chalkedri-

os“ in 2Hen 12.15 sowie in 3Bar 6 (gr. und slav.). Obwohl ihr Charakter ein ganz anderer ist – sie ziehen den Sonnenwagen und bewirken sowohl den Schutz der Erde vor der Sonnenhitze als auch das Erwachen der Welt – führen sie auf mythische Traditionen zurück, die dem Gedanken einer von Gott wohlgeordneten Schöpfung dienstbar gemacht worden sind. Damit bieten sie immerhin eine interessante Parallele für den Transformationsprozess, den tiergestaltige Wesen aus mythischer Vorzeit auf ihrem Weg in die jüdische Kosmologie durchlaufen konnten. Gleichzeitig werfen sie ein bezeichnendes Licht auf die Affinität, die gerade in jenen nur noch kirchenslavisch erhaltenen jüdischen Apokryphen (ApkAbr, KlimJak, 2Hen, dazu slav. 3Bar) zu solchen Traditionen besteht. Die Rezeption apokalyptischer Texte durch Kreise der frühen jüdischen Mystik (die in den Gebeten der ApkAbr und der KlimJak, aber auch in einigen Zusätzen des 2Hen deutlich zu erkennen sind), tritt dadurch noch einmal deutlich zu Tage: Alte Mythologumena, die in der biblischen Überlieferung verdrängt worden sind, finden hier ein neues Beziehungsgefüge vor.

Der jiddische Autor Itzik Manger hat in seinem „Buch vom Paradies“ (1963) auch die Geschichte des eschatologischen Freudenmahles, zu dem der Messiasstier und der Leviathan geschlachtet werden sollen, humorvoll und augenzwinkernd erzählt. Wie weit solche volkstümlichen Geschichten über die Haggadah zurück in das frühe Judentum führen, von wo aus sie ihre Wurzeln noch einmal bis tief in die Mythen des alten Orients strecken – das hat K. W. Whitney eindrücklich gezeigt. Wer immer die biblischen, frühjüdischen und rabbinischen Texte zu Leviathan und Behemoth studiert, wird sein Buch mit viel Gewinn benutzen.

Egler, Jürg/Keel, Othmar: *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien. Vom Neolithikum bis zur Perserzeit*. In Zsarb. mit Daphna Ben-Tor [u. a.], Fribourg: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, XVII, 517 S. m. Abb., 1 Kt. 4° = Orbis Biblicus et Orientalis. Ser. Archaeologica, 25. Hartbd. 95,00 €. ISBN 3-7278-1549-3 (Academic Press); ISBN 3-525-53014-5 (Vandenhoeck & Ruprecht). – Bespr. von Ulrich Hübner, Kiel.

Als ich 1998 an anderer Stelle den Einleitungsband des „Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel“ zu rezensieren hatte, bemängelte ich den Ausschluss des gesamten Ostjordanlandes aus dem Corpus als unsachgemäß. Nun endlich wird Jordanien in einem eigenen Band angemessen gewürdigt. Der geographische Rahmen umfasst das gegenwärtige Haschemitische Königreich, allerdings mit einer ebenso befremdlichen wie unbegründeten Ausnahme: der nahe ‘Aqaba gelegene Tell el-Ḥulēfi (S. XIII) soll offenbar in einem späteren Band des „Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel“ publiziert werden. Der chronologische Rahmen umfasst zwar das Neolithikum bis zur Achaimeniden-Zeit, de facto aber so gut wie kein neolithisches oder chalkolithisches Fundmaterial. Über 90 % der 719

Siegel stammen aus kontrollierten Grabungen, die meisten davon waren schon an anderer Stelle publiziert worden. Mehr als 100 werden hier erstmals veröffentlicht (ein Register darüber fehlt leider). Aufgenommen sind Stempel- und Zylindersiegel und ihre Abdrücke; bei den eisenzeitlichen Siegeln wird meistens auf eine Zuordnung in die ammonitische, edomitische, judäische, moabitische und andere Kulturen verzichtet. Die Kriterien, nach denen Siegel unsicherer Herkunft aufgenommen oder ausgeschlossen wurden, bleiben etwas unklar, so ist z. B. im Fall von ʿAin al-Bāṣā ein Siegel unsicherer Herkunft aufgenommen, ein anderes nicht; bei den Siegeln aus ʿAḡlūn und Gerasa sind die Fundumstände unbekannt, aber der Leser erfährt nichts darüber, warum sie überhaupt und gerade unter diesen Ortsnamen ins Corpus aufgenommen wurden. Überhaupt hatten die Autoren ein nicht gerade leichtes Arbeitsfeld vorgefunden: Es ist erschreckend, z. T. fast schon skandalös, wie viele Siegel – selbst in öffentlichen Sammlungen – nicht mehr auffindbar, entwendet oder irgendwie abhanden gekommen sind. Von vielen Ausgräbern und Sammlungen wurden die Autoren tatkräftig unterstützt, andere wiederum sahen sich offenbar zu einem Entgegenkommen außerstande wie im Falle des großen Corpus frühbronzezeitlicher Siegelabdrücke von Zeraqōn (S. 130f.).

Insgesamt ist eine sehr gute Übersicht über das Fundmaterial Jordaniens entstanden, ein überaus nützliches Nachschlagewerk auf dem gewohnt hohen Niveau dieser Corpus-Reihe mit hervorragenden Abbildungen (Photographien und meist eigens angefertigten Zeichnungen). Gesteigert wird der Wert der Publikation durch die Vielzahl erstmals hier publizierter Siegel und ihre Nutzbarkeit durch das ikonographische Register (S. 502–510).

Gleichwohl sind einige einschränkende Bemerkungen zu machen, die indes die Qualität und den Wert des neuen Bandes nicht schmälern können und wollen:

- Die Objektaufnahme wurde ca. 2000 abgeschlossen, die Bibliographie bis mindestens 2003 weitergeführt. Die angefügte Bibliographie ergänzt die Bibliographien der beiden bisher erschienenen Corpus-Bände von 1995 und 1997, so dass man – wenig leserfreundlich – in vielen Fällen auf diese älteren Bibliographien zurückgreifen muss, um die Angaben überprüfen zu können. Gelegentlich wurden neuere Literatur bzw. endgültige Grabungsberichte übersehen (z. B. DAVIAU P. M. M., *Excavations at Tall Jawa, Jordan*, Vol. 2: *The Iron Age Artefacts*, Leiden u. a. 2002; WINELAND J. D., *Ancient Abila. An Archaeological History*, Oxford 2001; zu Buseira vgl. MORENZ L. D./BOSSHARD-NEPUSIL E., *Herrscherpräsentation und Kulturkontakte Ägypten – Levante – Mesopotamien*, Münster 2003, 145–196), aber auch Fundmaterial wie das von der Zitadelle in Amman: KOUTSOUKOU A. et al., *The Great Temple of Amman Vol. II: The Excavations*, Amman 1997, 39. 145f. 150, Nos. 1. 169. 208.
- Die Datierungen werden zu Recht z. T. offengelassen oder aber sehr weit gefasst. Warum aber z. B. die Frühbronzezeit III einmal unter FB III 2700–2200, ein anderes Mal unter EB III 2750–2350 firmiert, wird nicht erläutert.

- Ein eigenes Problem bilden die Ortsnamen. Hier geht es weniger um arabistische Korrektheit als vielmehr um das hohe Mass an Inkonsequenz: So ist z. B. von „Baqʿah Tal“, „Buqeia“ und von der „al-Baqʿa Region“ die Rede, oder Sweileh kann auch Şuwēliḥ heißen. Die antiken Namen der arabisch benannten Ortslagen werden gelegentlich, in vielen Fällen aber nicht angegeben (z. B. Buseira, Dhiban, Dscharasch, Hisban, Umm Qeis), andere werden gleich mit ihren antiken Namen ohne ihre arabischen Versionen aufgeführt (z. B. Pella, Petra, Rabbat-Moab). Eine Systematik ist nicht erkennbar. Manche Ortsangaben tragen nicht zur Eindeutigkeit bei, so ist z. B. vom „Umajjaden Gebäude“ bzw. vom „arabischen Palast“ auf der Zitadelle von Amman die Rede. Was mit dem „königlichen Palast“ (S. 40) gemeint sein soll, muss sich der Leser zusammenreimen.
- Dass die Autoren nicht sonderlich mit ihrem „archäologischen Neuland“ Jordanien (S. IX) vertraut sind, zeigt auch folgendes: Was sie unter „ʿAmman Flughafen“ subsumieren, stammt von zwei komplett verschiedenen Fundorten: Das Material S. 60–81, Nrn. 1–20.22–37 stammt von dem Gelände des Flughafens in Märkā (map ref. 242.153 Palestine Grid), der Skarabäus S. 70f., Nr. 21 vom Gelände des modernen Queen Alia Airport (Zabāyir Ḥahr ad-Diyāb, map ref. 245.126 Palestine Grid) direkt südlich von Qaşr Mšattā. Auf den Karten ist nur der Queen Alia Airport unter „ʿAmman Flughafen“ eingetragen.

Vieweger, Dieter: *Archäologie der biblischen Welt*. Mit zahlr. Zeichnungen von Ernst Brückelmann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. 480 S. m. 296 Abb. 8° = UTB für Wissenschaft, 2394. Kart. 29,90 €. ISBN 3-8252-2394-9 und 3-525-03242-0. – Bespr. von Detlef Jericke, Heidelberg.

Das zu besprechende Buch, verfasst vom Direktor des Biblisch-Archäologischen Instituts Wuppertal, zugleich Direktor des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes in Jerusalem, will Fragestellungen und Inhalte des herkömmlicher Weise „Biblische Archäologie“ genannten Fachs neu akzentuieren. Im Vordergrund steht die Archäologie mit ihren Arbeitsmethoden, insbesondere die Feldarchäologie. Der Bezug zur biblischen Überlieferung bleibt eher randständig. Nach Ansicht des Vfs. ist „Biblische Archäologie . . . Teil der Vorderasiatischen Archäologie und ganz deren Methoden und Standards verpflichtet“ (S. 15). Die Abgrenzung einer „Archäologie der biblischen Welt“ als eigenständiger Disziplin innerhalb der Vorderasiatischen Archäologie erfolgt durch eine Beschränkung des geographischen Horizonts auf die Regionen westlich und östlich des Jordangrabs, also auf Palästina im historischen Sinn (Kapitel 3 „Wo spielte sich alles ab?“, S. 75–86). Allerdings will der Vf. den Begriff „Biblische Archäologie“ nicht durch „Archäologie Palästinas“ ersetzen. Das Festhalten am biblischen Bezug begründet er im Wesent-

lichen forschungsgeschichtlich: „Andererseits beschreibt der Name Biblische Archäologie die forschungsgeschichtliche Herkunft und ein einmaliges Proprium dieses speziellen archäologischen Wissenschaftszweiges, die Beschäftigung mit dem Umfeld der biblischen Welt im weitesten Sinne. Daher ist es nicht zwingend, die eingeführte Bezeichnung abzuändern, wenn klargestellt ist, dass die Biblische Archäologie räumlich, zeitlich und ethnisch über den mit ihrem Namen im strengen Sinn verbundenen Bereich hinausgeht und sich konsequent den modernen methodischen Herausforderungen der archäologischen Wissenschaft stellt, wie nachfolgend beschrieben wird“ (S. 42). Die Diskrepanz zwischen einer geographischen Beschränkung auf Palästina und der im zitierten Abschnitt geforderten räumlichen Ausweitung des Fragehorizonts löst der Vf. mit einem Hinweis auf die Programmatik der Zeitschrift „The Biblical Archaeologist“: „Die Konzentration auf Palästina bedingt die unbegrenzte Weitsicht auf das vielgestaltige Umfeld des palästinischen Raums“ (S. 43). Die solchermaßen umschriebenen Versuche, eine „Archäologie der biblischen Welt“ begrifflich und sachlich innerhalb der Vorderasiatischen Archäologie einzugrenzen, wirken eher vorläufig. Vielleicht legten deshalb Vf. und Verlag bereits ein Jahr nach dem Erscheinen des hier besprochenen Buchs eine gebundene, in Wort und Bild (bis auf das Umschlag-Layout) identische Version mit dem Titel „Wenn Steine reden“ vor. Deren Untertitel „Archäologie in Palästina“ zeigt an, worum es geht: um eine Einführung in die archäologische Arbeit in Palästina.

Die „Archäologie der biblischen Welt“ hält sich nicht lange mit konzeptionellen Fragen auf. In Kapitel 1 („Was hat die Archäologie mit der Bibel zu tun?“, S. 19–58) wird die „Vermittlung zwischen den Ausgrabungsbefunden einerseits und der Auswertung schriftlicher, meist biblischer Quellen andererseits“ (S. 41) als überholtes Programm gekennzeichnet. Die gegenwärtige Forschungssituation ist nach Ansicht des Vfs. vielmehr dadurch gekennzeichnet, dass sich die archäologische Arbeit in Palästina „vom Vorrang exegetischer Fragestellungen und Denkweisen befreit und zu einem selbständigen und unabhängigen Wissenschaftszweig entwickelt“ hat (S. 41). Die zentralen Kapitel des Buchs behandeln demgemäß Fragen der archäologischen Arbeitspraxis. Nach zwei kurzen Kapiteln, die den Arbeitsgegenstand näher beschreiben („Was erforscht die Archäologie?“, S. 59–74; „Wo spielte sich alles ab?“, S. 75–86) folgen Abschnitte, die sich mit der Durchführung der Arbeit beschäftigen. Sie bieten eine Definition der Fundgruppen („Was findet man?“, S. 87–106), die Vorstellung verschiedener Arbeitsweisen („Wie entdeckt man Spuren der Vergangenheit?“, S. 107–150) und eine Einführung in die Grabungsmethoden („Wie gräbt man aus?“, S. 151–174). Dabei steht neben herkömmlichen methodischen Zugängen die Anwendung technikgestützter und naturwissenschaftlich fundierter Arbeitsvorgänge im Zentrum der Darstellung. So wird u. a. ausführlich über Vermessungstechnik, Bohrungen oder Geophysikalische Prospektionen gehandelt. Für Einzelheiten sei auf das Buch selbst verwiesen.

Die drei letzten Kapitel (Kapitel 7–9) sind Fragen der historischen Auswertung der Funde gewidmet. Auch in diesen Abschnitten fällt auf, dass der Rekurs auf technisch-naturwissenschaftliche Arbeitsweisen breiter ausfällt als dies von einem geschichtswissenschaftlichen Werk zu erwarten ist. Dass im Kapitel 8 („In welcher Umwelt lebten die Menschen?“, S. 219–276) entsprechende Ausführungen überwiegen, erscheint noch nachvollziehbar. Dass jedoch auch unter der Fragestellung „Wann geschah es?“ (Kapitel 7, S. 175–218) eher technische Arbeitsmethoden wie Dendrochronologie, Radiokarbondatierung oder Thermolumineszenz beschrieben werden, ist sicherlich für manche, die sich mit der Biblischen Archäologie beschäftigen, ein Novum. Das abschließende Kapitel 9 („Wie könnte es gewesen sein?“, S. 277–376) enthält einen historischen Abriss, der vom Neolithikum bis in das Zeitalter der osmanischen Herrschaft reicht. Dabei werden die wesentlichen Epochen jeweils durch einen repräsentativen Fund- bzw. Ausgrabungsplatz beschrieben. Verschiedene Anhänge (S. 380–480), etwa ein instruktiver chronologischer Abriss mit vergleichenden Daten zur Geschichte Ägyptens, Syriens und Mesopotamiens, Glossare, ein Abkürzungs- und ein Literaturverzeichnis sowie Indices erschließen das engagierte geschriebene Buch.

Ein eigenes Profil gewinnt das Werk zweifellos durch die bereits mehrfach erwähnte, in einer Rezension jedoch nur andeutungsweise zu beschreibende Erschließung technisch-naturwissenschaftlicher Arbeitsweisen für die Archäologie Palästinas. Da diese Methoden viel mit neu entwickelten Geräten und mit entsprechender Rechner-Software zu tun haben, bleibt allerdings – angesichts der bekanntermaßen lebhaften Entwicklung auf dem Geräte- und Softwaremarkt – zu fragen, wie lange die entsprechenden Darlegungen als aktuell gelten können. Weitergehende Anfragen betreffen die Abschnitte, die sich mit der historischen Auswertung archäologischer Funde beschäftigen. Insbesondere die Ausführungen zur Eisenzeit in Palästina, mithin zu einer Epoche, die für eine „Archäologie der biblischen Welt“ in jedem Fall von zentraler Bedeutung ist, regen zu weiterer Diskussion an. So werden in einem Anhang (S. 376–378) zwar die unterschiedlichen Systeme zur Chronologie Ägyptens und zur Epocheneinteilung der Frühbronzezeit vorgestellt; ein Hinweis auf die in der Palästina-Archäologie seit etwa fünfzehn Jahren lebhaft geführte Diskussion um eine höhere oder niedrigere Chronologie („high/low chronology“) zur Eisenzeit, insbesondere zum Übergang von der Eisenzeit I zur Eisenzeit II (11.–9. Jh. v. Chr.), fehlt jedoch in diesem Zusammenhang. Dabei sei zugestanden, dass diese Chronologie-Debatte mitunter polemisch ausgetragen wird und dass deshalb die Sachargumente nicht leicht festzumachen sind. Im Kern geht es um die Frage, ob die archäologisch für das frühe 1. Jt. v. Chr. bezeugte Urbanisierung in Palästina eher in das 10. oder in das 9. Jh. v. Chr. zu datieren ist. Dabei werden Fragen einer Korrelation zum biblischen Geschichtsbild tangiert, da dieses für das 10. Jh. v. Chr. eine urban geprägte Glanzzeit der Geschichte Israels und Judas zeichnet. Der Vf. des hier an-

gezeigten Buchs greift auf die in den 50er-Jahren des 20. Jahrhunderts von der Israel-Archäologie erstellte „höhere“ Chronologie zurück und datiert demnach die archäologischen Funde, die auf eine Wiederbelebung städtischer Kultur in Palästina weisen, in das 10. Jh. v. Chr. Diese Option ist als solche nicht zu kritisieren. Bleibt sie jedoch, wie im vorliegenden Fall, ohne nähere Begründung, entsteht der unsachgemäße Eindruck, als seien an diesem Punkt alle Probleme geklärt bzw. als lasse sich der Vf. stärker von der biblischen Geschichtskonstruktion leiten als dies nach den konzeptionellen Einlassungen im ersten Teil des Buchs zu erwarten wäre. Offene Fragen bleiben auch bei der Darstellung des Übergangs von der Eisenzeit II zur Eisenzeit III (persische Zeit) im 6. Jh. v. Chr. Nach einer am Anfang des Buchs vorgestellten chronologischen Tabelle reicht die Eisenzeit II bis in das Jahr 520 v. Chr. (S. 42, Abb. 30). Im historischen Abriss in Kapitel 9 sieht es demgegenüber so aus, als sei mit der Eroberung Jerusalems durch babylonische Truppen im Jahr 587/586 v. Chr. das Ende der Eisenzeit II angezeigt (S. 328f.), während die archäologisch fassbare Geschichte erst „ein Menschenalter später, mit dem Sieg des persischen Königs Kyros II. über Babylon im Jahr 539 v. Chr.“ eine Fortsetzung findet (S. 329). Entsprechend wird der Beginn der Eisenzeit III in diesem Zusammenhang auf 539 v. Chr. datiert (ebd.). Diese Interpretation entspricht dem biblischen Geschichtsbild, das weitgehend von einer jüdischen, auf das Schicksal Jerusalems zentrierten Optik bestimmt ist und von daher die Zeit der babylonischen Suprematie zwischen 586 und 539 v. Chr. gleichsam übergeht. Die Palästina-Archäologie und auch die kritische Bibelwissenschaft haben dagegen in den letzten Jahren vermehrt die wichtigen Aspekte dieser Periode für die Geschichte Palästinas aufgearbeitet (z. B. E. Stern, *Archaeology of the Land of the Bible. Vol. II: The Assyrian, Babylonian, and Persian Periods, 732–332 BCE*, New York u. a. 2001).

Die hier formulierten Anfragen betreffen demnach die Korrelation archäologischer und literarischer Befunde sowie, sich daraus ableitend, Probleme der historischen Interpretation der Funde. Eine konstruktive Bearbeitung dieser Fragen erscheint insbesondere dann überlegenswert, wenn sich eine „Archäologie der biblischen Welt“ oder auch eine „Archäologie in Palästina“ weiterhin als eigenständige Disziplin im größeren Rahmen einer methodisch und sachlich gut aufgestellten Vorderasiatischen Archäologie positionieren will.

Palästina exploranda. Studien zur Erforschung Palästinas im 19. und 20. Jahrhundert anlässlich des 125-jährigen Bestehens des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas. Hrsg. von Ulrich Hübner. Wiesbaden: Harrassowitz 2006. XIX, 330 S., 30 Taf. 8° = Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins, 34. Lw. 68,00 €. ISBN 3-447-04895-6. – Bespr. von Martin Mulzer, Schwerte.

Der Sammelband enthält Vorträge eines wissenschaftlichen Kolloquiums, das der Deutsche Verein zur Er-

forschung Palästinas anlässlich seines 125-jährigen Gründungsjubiläums 2002 im Schloss Rauischholzhausen ausgerichtet hat, sowie weitere ergänzende Beiträge.

Die Gründung des Deutschen Palästinavereins 1877 ist mit der Stadt Basel und drei Männern unterschiedlicher Profession verbunden, dem Gymnasialrektor Karl Ferdinand Zimmermann, dem Alttestamentler Emil Kautzsch und dem Orientalisten Albert Socin. Die beiden letzteren werden von H.-P. Mathys, ‚EMIL KAUTZSCH (1841–1910)‘, S. 65–88, und von R. Würsch, ‚ALBERT SOCIN (1844–1899)‘, S. 89–104, vorgestellt. Über Zimmermann informiert der grundlegende Beitrag des derzeitigen Vereinsvorsitzenden U. Hübner, ‚Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas: seine Vorgeschichte, Gründung und Entwicklung bis in die Weimarer Zeit‘, S. 1–52, hier S. 6–12. Daran schließen für die Vor- und Nachkriegszeit an H. Oelke, ‚... für Altertumswissenschaft werden sie wohl nicht viel übrig haben‘. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas in der Zeit des Nationalsozialismus‘ (S. 265–283) und K. Fitschen, ‚Das vorläufige Ende und die Neugründung des Deutschen Palästina-Vereins (1945–1952)‘ (S. 284–305). Die Aufarbeitung der Vereinsgeschichte ist höchst willkommen, da das Vereinsarchiv mit der Bibliothek und den Sammlungen bei einem Luftangriff auf Leipzig am 4. 12. 1943 vernichtet worden ist.

Eine Vorläuferin des Palästinavereins mit allgemein orientalistischer Ausrichtung ist die 1845 gegründete Deutsche Morgenländische Gesellschaft, der die drei Basler angehörten. Den unmittelbaren Anstoß gaben die Gründungen des britischen Palestine Exploration Fund 1865 und der (kurzlebigen) American Palestine Exploration Society 1870. Die Geschichte der britischen Vereinigung beschreibt in einem instruktiven Beitrag G. Davies, ‚The Contribution of the Palestine Exploration Fund to Research on the Holy Land‘, S. 53–64. Sowohl die Errichtung des Deutschen Kaiserreiches 1871 als auch die Palästinafahrten Kautzschs und Socins bildeten die Voraussetzungen für einen deutschen Palästinaverein. Die Mitglieder des neuen Vereins kamen aus dem (Hoch-)Adel (allen voran der deutsche Kaiser mit der Mitgliedsnummer 1) und dem Bürgertum. Viele Professoren, evangelische Pastoren und Rabbiner waren darunter, aber auch Katholiken, Orthodoxe, Templer und deutsche Staatsbürger in Jerusalem, Diplomaten wie Kaufleute. Rar blieben Frauen und einheimische Bewohner Palästinas wie der protestantische Arzt und Ethnologe Tawfiq Canaan, der von B. Mershen und U. Hübner vorgestellt wird: ‚TAWFIQ CANAAN and His Contribution to the Ethnography of Palestine‘, S. 250–264.

Zwei Ziele schwebten den Gründern vor: die Herausgabe einer Zeitschrift und wissenschaftliche Untersuchungen auf dem Boden Palästinas, vgl. die Vereinsstatuten von 1877, § 3 (S. 322). Ersteres wurde mit der ‚Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins‘ (ZDPV) 1878 verwirklicht, die 2007 im 123. Jahrgang erscheint und zu den angesehensten palästinawissenschaftlichen Publikationsorganen gehört. Kurzzeitig traten für ein breiteres Publikum die ‚Mitt(h)eilungen und Nachrichten

ten des Deutschen Palästina-Vereins' (MNDPV) in 18 Bänden von 1895–1912 hinzu. Sie wurden durch die Monographiereihe ‚Das Land der Bibel. Gemeinverständliche Hefte zur Palästina-Kunde‘ ersetzt (1914–1927, vgl. S. 318). Seit 1969 gibt es mit den ‚Abhandlungen des Palästina-Vereins‘ (ADPV) eine bisher 35 Bände umfassende wissenschaftliche Monographiereihe (S. 318f.). An Projekten im Lande konnten die Untersuchung des Südosthügels und der Siloah-Inschrift in Jerusalem 1881 durch Hermann Guthe durchgeführt werden, Grabungen in Megiddo (*Tell el-Mutesellim*) 1903–1905 und die kartographische Aufnahme des Ostjordanlandes (erschienen 1908–1924), beides durch Gottlieb Schumacher, sowie die Erkundung Masadas 1932 durch Adolf Schulten.

Eine wichtige Funktion im Verein hatte der Leipziger Alttestamentler Hermann Guthe als Redakteur der Zeitschrift, Sekretär, Bibliothekar und Grabungsleiter, später dann als Vorsitzender. R. Smend widmet ihm einen profunden biographischen Beitrag, ‚HERMANN GUTHE (1849–1936)‘, S. 129–144; seine archäologische Tätigkeit würdigt K. Bieberstein, ‚Die Grabungen von HERMANN GUTHE in Jerusalem 1881‘, S. 145–163. In Palästina selbst wirkten zwei aus dem schwäbischen Pietismus stammende Männer für den Verein, der Architekt und Baumeister Conrad Schick und der Ingenieur Gottlieb Schumacher. Die vielfältigen Arbeitsfelder Schicks präsentiert H. Goren in seinem Beitrag, „Undoubtedly, the best connoisseur of Jerusalem in our times“: Conrad Schick as ‚Palästina-Wissenschaftler“; S. 105–128. Drei Generationen der Familie Schumacher (Jakob, Gottlieb und Nelly) in Palästina verfolgt A. Carmel, ‚Die württembergische Familie SCHUMACHER in Palästina‘, S. 164–173. Den 2002 verstorbenen Vf. dieses Beitrages ehrt mit einem Nachruf J. Eisler, ‚ALEX CARMEL (1931–2002). Würdigung seines Lebenswerks zur Erforschung Palästinas‘, S. 306–316. Mittels heutiger archäologischer Methodik beurteilen H. M. Niemann und G. Lehmann Schumachers Megiddo-Ausgrabung: ‚GOTTLIEB SCHUMACHER, CARL WATZINGER und der Beginn der Ausgrabungen in Megiddo: Rückblick und Konsequenzen nach 100 Jahren‘, S. 174–203.

Einer besonderen Episode der Vereinsgeschichte geht J. Eisler nach: ‚Die Deutschen Palästina-Vereine in Jerusalem und Jaffa und der Zweigverein des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas in Jerusalem‘ (S. 204–216). Der Zweigverein wurde 1897 begründet und existierte nur etwa 10 Jahre lang. Die deutschen Kulturvereine in Jerusalem (1873–ca. 1914) und Jaffa (1875–ca. 1926) waren etwas beständiger. T. Philipp beleuchtet die ‚Deutsche Forschung zum zeitgenössischen Palästina vor dem Ersten Weltkrieg‘ (S. 217–226), die in erster Linie theologisch-philologisch und nicht politisch motiviert war und aus den zeitgenössischen Lebensverhältnissen auf die biblische Welt zurückschloss. Zu nennen ist hier besonders Gustaf Dalman, der erste Direktor des 1902 gegründeten Deutschen Evangelischen Instituts für Alttestamentwissenschaft des Heiligen Landes in Jerusalem, dessen nicht spannungsfreies Verhältnis zum Palästinaverein J. Männchen in ihrem Beitrag ‚GUSTAF DALMAN

und der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas‘ (S. 227–234) eindrucksvoll darstellt. Eine inhaltliche Abrundung der anderen Beiträge bietet J. Krüger, ‚Die Auguste Victoria-Stiftung auf dem Ölberg in Jerusalem. Entstehung und Bedeutung‘ (S. 235–249).

Einige kleine Anmerkungen:

Zu S. 207 und Taf. 12: Das Vereinshaus in Jaffa 1885–1908, das Gasthaus Frank (die in Taf. 12 abgebildeten Personen fehlen im Register!), ist auch in Eislers Jaffa-Monographie¹ abgebildet, dort mit ca. 40 weitgehend identifizierten Personen. Die Aufnahme dürfte anlässlich einer feierlichen Versammlung des Deutschen Vereins entstanden sein – man beachte die aufgezogenen deutschen Fahnen –, und zwar zwischen 1897 und 1900, als Edmund Schmidt Vizekonsul von Jaffa war.²

Zu S. 214: Der Grund für das kurze Bestehen des Zweigvereins in Jerusalem ist m. E. nicht im Tod von Albert Socin († 1899), Otto Kersten († 1900) und Conrad Schick († 1901) zu suchen (nur letzterer starb in Palästina), sondern in der baldigen Rückkehr des Gründungsvorsitzenden Paul Groth 1899 nach Deutschland und im Übergang des Vorsitzes auf den jeweiligen deutschen Konsul in Jerusalem: Der erste, Friedrich Rosen, ein ausgewiesener Orientalist (vgl. S. 3), blieb nur kurze Zeit auf diesem Posten (1899–1900).³ Ihm folgte Edmund Schmidt (Konsul 1901–1916), der sich schon seit 1887 im Lande aufhielt.⁴ Immerhin gab es durch den Alttestamentler Immanuel Benzinger, einen Schüler Socins, der seit 1901 als Lehrer in Jerusalem arbeitete und dort 1904 als Schriftführer und Kassierer des Zweigvereins bezeugt ist, noch eine enge Verbindung zum Hauptverein (Benzinger war 1897–1902 Herausgeber der ZDPV gewesen). Benzinger wurde 1906 zusätzlich Vizekonsul der Niederlande in Jerusalem und ging 1912 als Professor nach Toronto.⁵ Damit war der Niedergang des Zweigvereins besiegelt.

Zu S. 288f.: Schon der Brief Martin Noths an Albrecht Alt vom Dezember 1938 (vgl. S. 276 Anm. 58) zeugt von einer ironisierenden Distanz (vgl. S. 277) gegenüber Paul Kahle, in der sich auch wissenschaftliche Differenzen spiegeln. Im Dezember 1946, als Noth sich (wiederum in einem Brief an Alt) gegen eine Mitarbeit Kahles an der Neugründung der Zeitschrift ‚Die Welt des Orients‘ aussprach, war ihm dessen im englischen Exil entstandene Schrift über die Bonner Universität vor und während der Nazi-Zeit⁶ vermutlich schon in ihrer Grundausrichtung bekannt.⁷ Sie war „von der gutachterlichen Rigorosität eines Großordinarius“ gekennzeichnet, durch die sich viele Kollegen Noths „politisch und wissenschaftlich herabgesetzt“ fühlten.⁸ Besonders scharf, nämlich als ‚Nazi-Null‘, wird darin der 1945 entlassene Anton Jirku kritisiert,⁹ der 1950 eine Replik verfasste. Über die

¹ Vgl. J. Eisler, Der deutsche Beitrag zum Aufstieg Jaffas 1850–1914: ADPV 22, Wiesbaden 1997, Abb 37.

² Vgl. M. Eliav, An Annotated List of Foreign Consuls in Jerusalem at the End of the Ottoman Period (hebr.), *Cathedra* 28 (1983) 161–176, hier 168.

³ Vgl. auch E. Littmann, Friedrich Rosen 1856–1935, in: Ders., Ein Jahrhundert Orientalistik, Wiesbaden 1955, 74–82.

⁴ Vgl. M. Eliav, aaO, 168.

⁵ Vgl. E. Kiploks, Index scriptorum Immanuelis Benzinger, Riga 1938, 4f.; W. Killy (Hrsg.), Deutsche Biographische Enzyklopädie, Bd. 1, München u. a. 1995, 432.

⁶ P. Kahle, Die Universität Bonn vor und während der Nazi-Zeit (1923–1939), London 1945, Ndr. hrsg. v. J. H. Kahle/W. Bleek, Bonn 2003.

⁷ Der Rektor der Universität Bonn, Heinrich Konen, erhielt die Schrift bereits Anfang 1946; vgl. W. Bleek in P. Kahle, aaO, 156.

⁸ Vgl. W. Bleek in P. Kahle, aaO, 155f.

⁹ Vgl. P. Kahle, aaO, 107f. Zu Jirku vgl. K. Koenen, Unter dem Dröhnen der Kanonen. Arbeiten zum Alten Testament aus der Zeit des Zweiten Weltkriegs, Neukirchen-Vluyn 1998, 33–37.103.

Haltung Noths in diesem Konflikt erfahren wir nichts.¹⁰ Gegenüber den beiden Selbstzeugnissen Noths ist die Fremdeinschätzung des Vorsitzenden der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG), Helmuth Scheel, von 1952 weniger differenziert: Noth halte „ganz zweifellos“ zu Kahle (S. 303). Anlass dieser Äußerung ist ein Antrag Jirkus gegen Noth, den sich Scheel nur auf dem Hintergrund des älteren Jirku-Kahle-Konflikts erklären kann. Dieser wirkte bis 1952 nach, weil Kahle zum Ehrenmitglied der DMG ernannt werden sollte. Doch war Noth seit 1951 kein Mitglied der DMG mehr und hatte sich, wie Scheel selbst sagt, „ständig zurückgehalten“ (S. 302), das heißt, in die Querelen um Kahles Ehrenmitgliedschaft in der DMG nicht weiter eingemischt.

Zu S. 295: Der plötzliche Verlagswechsel der wieder gegründeten ZDPV (noch unter dem Namen ‚Beiträge zur Biblischen Landes- und Altertumskunde‘ [BBLAK]) im Jahr 1949 vom zunächst in Aussicht genommenen Hans Putty-Verlag Wuppertal zum K. F. Koehler-Verlag Stuttgart hängt mit dem identischen Verlagswechsel der bereits 1947 gegründeten Zeitschrift ‚Die Welt des Orients‘ zusammen, an deren Herausgabe Noth mitwirkte (vgl. S. 288). Das 3. Heft der WdO erschien im August 1948 noch in Wuppertal, das 4. Heft im August 1949 in Stuttgart. Dazwischen konstituierte sich auch die neue Bundesrepublik. Die Gründe für den Verlagswechsel lassen sich aber nicht mehr rekonstruieren.¹¹

Der durch ein Register historischer Personen (S. 325–330) erschlossene und mit 30 Schwarz-Weiß-Tafeln gut ausgestattete Sammelband sei allen palästinawissenschaftlich Interessierten wärmstens empfohlen. Eine Weiterführung der Vereinsgeschichtsschreibung in die jüngere Zeit ist ein Desiderat (vgl. U. Hübner im Vorwort, S. IX).

Braulik, Georg/Lohfink, Norbert: Liturgie und Bibel. Gesammelte Aufsätze. Frankfurt am Main [u. a.]: Lang 2005. 638 S. 8° = Österreicherische Biblische Studien, 28. Kart. 79,50 €. ISBN 3-631-54513-4. – Bespr. von Bernd Willmes, Fulda.

Das Buch enthält 21 Aufsätze von Lohfink und 10 von Braulik, die 9 Themenbereichen zugeordnet und im Inhaltsverzeichnis durchnummeriert sind. Innerhalb der Themenbereiche erfolgt die Anordnung der aus den Jahren 1977 (Nr. 6) bis 2005 (Nr. 19) stammenden Beiträge chronologisch, vier Beiträge waren bisher unveröffentlicht (Nr. 11; 13; 21; 29), Nr. 25 liegt erstmals in deutscher Fassung vor (vgl. den „Nachweis der Erstveröffentlichungen und Übersetzungen“ S. 611–615). Das Verzeichnis „Weitere Veröffentlichungen der Autoren zum Thema ‚Liturgie und Bibel‘“ (S. 617–621) belegt, dass die Autoren sich häufig mehrmals mit bestimmten Themen befasst haben. Der Schwerpunkt der für diesen Band ausgewählten Beiträge liegt nicht auf der genauen Analyse biblischer Texte nach historisch-kritischen und

sprachwissenschaftlichen Methoden der Exegese, sondern auf Fragen der Rezeption neuerer Erkenntnisse der Exegese des Alten und Neuen Testaments in den verschiedenen Bereichen der katholischen Liturgie im Hinblick auf eine Revision der derzeit gültigen liturgischen Bücher. Denn diese entstanden nach der Liturgiereform 1969, die durch das II. Vatikanische Konzil angestoßen worden war. Die Autoren sind beide Alttestamentler und katholische Priester – Georg Braulik gehört dem Benediktiner-Orden an, Norbert Lohfink ist Jesuit – und wollen mit ihren Beiträgen „zwischen biblischer Exegese einerseits und Liturgiewissenschaft, liturgischer Praxis und liturgischer Pastoral andererseits“ (Vorwort S. 9f.) vermitteln. Sie bewegen sich damit in einem Grenzgebiet, das nicht oft von Alttestamentlern bearbeitet wird, und greifen weit über ihr Fachgebiet hinaus, allerdings selten in Richtung „Alter Orient“. Für an der Liturgie der Katholischen Kirche Interessierte ist der Band sehr lehrreich, vor allem für die Hauptadressaten, die mit der Revision der liturgischen Bücher im deutschen Sprachgebiet Beauftragten bzw. die dafür Zuständigen. Als Alttestamentler und katholischer Priester halte ich die aufgegriffenen Fragestellungen für wichtig, stimme allerdings mit den an die laufende Revision gestellten Forderungen und den vorgelegten Vorschlägen nicht immer überein, da sie meist weit entfernt scheinen von der liturgischen Praxis in den Pfarreien – in Ordensgemeinschaften kann das anders sein. Da ich nicht alle Beiträge einzeln vorstellen und besprechen kann, nenne ich nur die bei den 9 Themen angesprochene Hauptproblematik und meine diesbezüglichen Überlegungen. Eine Differenzierung nach den Autoren ist dabei kaum notwendig, da beide seit Jahren eng zusammenarbeiten und weitgehend dieselben Grundpositionen vertreten, wie aus den gegenseitigen Bezugnahmen in den Beiträgen deutlich wird.

Beim Thema „Fest und Gesellschaft“ (Nr. 1–2; S. 13–49) vergleicht Lohfink bei der Frage nach der richtigen Gesellschaft Aussagen aus dem Alten Orient mit denen des AT (S. 15–20), ohne allerdings die Abkürzungen der altorientalischen Quellen aufzulösen und entsprechende Literatur anzugeben. Betont wird, dass die für Jahwe gefeierten Feste mit der Verkündigung der Botschaft Gottes zur richtigen Gesellschaft führen, in der die Nächstenliebe praktiziert wird. Eine solche ideale Gesellschaft sollte die Kirche sein (S. 27f.). Braulik sieht in Ex 24,7 eine Art „Kurzformel ‚alttestamentlicher Spiritualität‘“ (S. 29), wobei er unter Verweis auf einen Midrasch besonders auf die Reihenfolge von „Tun“ und „Hören/Gehorchen“ Wert legt. Israel verspricht in Ex 24,7: „Alles, was Jahwe gesagt hat, wollen/werden wir tun und wir wollen/werden hören“. Die vom Midrasch vorgelegte Deutung, Israel habe das Tun schon versprochen, bevor es wusste, was Gott fordert, stimmt allerdings nicht mit der Gesamtaussage in Ex 24 überein. Dort verkündet Mose bereits in V. 3 dem Volk alle Worte und Rechtsvorschriften des Herrn, bevor das Volk verspricht, dies alles zu tun. Der Vorrang des Tuns gegenüber einem bloßen Hören ohne Befolgen bleibt natürlich auch für Christen gültig (vgl. Mt 7,24.26). Da die Tora bei den

¹⁰ Noths integrale Haltung nach 1945, die auch in seiner Wahl zum Rektor der Bonner Universität für 1947–1948 erkennbar ist, stellt R. Smend, *Bibel und Wissenschaft. Historische Aufsätze*, Tübingen 2004, 176f., heraus.

¹¹ W. von Soden, Ernst Michel †: *WdO* 6 (1970–71) 1–3, erwähnt immerhin das schlechte Papier der ersten Hefte aus Wuppertal und die bessere Ausstattung der Stuttgarter Ausgaben (S. 2).

Hauptfesten vorgelesen wurde, sieht Braulik das Fest als die Geburtsstätte der richtigen Gesellschaft an, in der die „Bruder-Ethik“ die Einbeziehung der Armen und die Sorge um „sozialhumanitäre Gerechtigkeit“ (S. 46) einfordert.

Bei der Thematik „Christliche Liturgie und AT“ (Nr. 3–5; S. 53–90) zeigt Lohfink in Nr. 3, wie in der Liturgie der Osternacht die atl. Lesungen durch die ntl. Lesungen als Kommentar christlich ausgelegt werden. Für die christliche Schriftauslegung fordert er die Integration der historisch-kritischen Methode, äußert Bedenken gegen die tiefenpsychologische Auslegung, befürwortet jedoch die befreiungstheologische Deutung, wenn sie nicht ideologisch missbraucht wird (S. 61–64). Vor dem Hintergrund eines kontinuierlichen Zusammenhangs der christlichen Liturgie mit dem Gottesdienst vor Jesus (vgl. das Opfer Abels im 1. Hochgebet) übt er in Nr. 4 Kritik an der Eliminierung der Geschichte des Gottesvolkes Israel aus der Heilsgeschichte im 4. Hochgebet (vgl. später Nr. 14–16), am Fehlen der Schöpfungsdimension bei christlichen Festen und der „Heiligen des AT“ im liturgischen Kalender sowie an der Auswahl, Abgrenzung und Zuordnung der atl. Lesungen an den Sonntagen der drei Lesejahre (dazu später Nr. 8–13). In Nr. 5 weist Lohfink auf Aussagen des AT zu Kult, Tempel, Priester und Gebet hin und plädiert für die Beibehaltung des Fachs Liturgiewissenschaft (– wohl weil an der Universität Freiburg im Brsg. der entsprechende Lehrstuhl nicht mit einem Liturgiewissenschaftler wiederbesetzt wurde). Von den beiden Beiträgen zum Thema „Sabbat und Sonntag“ berücksichtigt Nr. 6 die Erzählung der Übertragung der Arbeit von den Göttern auf die Menschen im Atrachasis-Epos, um dadurch die neue Verteilung von Arbeit und Muße durch das Sabbatgebot (Ex 20,8–11; Dtn 5,12–15) aufzuzeigen (S. 94f.). Im Anschluss an Texte aus dem Buch Exodus über die Befreiung von der Zwangsarbeit in Ägypten und die Entdeckung des Sabbats in der Wüste (Ex 16,25f.) deutet Lohfink die künstlerischen Arbeiten für die Ausstattung des Heiligtums in Ex 35,30–39,43 als Gegenbild zur entfremdenden Arbeit in Ägypten, als „eine Arbeitswelt der Freiwilligkeit, des Zurverfügungstellens, der Spontaneität und des Zumzugekommens der jeweiligen Begabung“ (S. 107). Beitrag Nr. 7 befasst sich mit einer ganz speziellen Frage: Wie kann man in einem Ordenskonvent unter Beachtung der definitiven Fassung des Sabbatgebotes in Lev 23,3 (im „Heiligkeitsetz“) den Sonntag gestalten als einen „Tag heiliger Versammlung“?

Einen ersten Schwerpunkt bildet das Thema „Leseordnungen“ (Nr. 8–13; S. 125–266). Dabei geht es um die Auswahl der Lesungen aus dem AT für die Sonntage im Jahreskreis für alle drei Lesejahre und ihr Bezug zu den Texten aus dem NT. Nach Herausarbeitung einer Sonderstellung der Tora (= Pentateuch) im Kanon und im jüdischen Gottesdienst (in Nr. 8 und 9) sowie Kritik an dem voll ausgearbeiteten, aber heilsgeschichtlich orientierten Leseordnungsentwurf des Mainzer Liturgiewissenschaftlers Hansjakob Becker, der sog. „Perikopenordnung „Patmos““, und der Zurückweisung von

Kritikpunkten des Neutestamentlers Heinz Schürmann (Nr. 10 und 11) plädiert Lohfink in Nr. 12 – nach Vorstellung weiterer Reformentwürfe auch in anderen christlichen Kirchen – letztlich für die sog. „Wiener Perikopenordnung“. Diese stammt von Braulik und wird zunächst von Lohfink und anschließend in Nr. 13 von Braulik selbst gegen Kritik (vor allem des Liturgiewissenschaftlers Ansgar Franz in seiner Habilitationsschrift 2002) verteidigt. Der bisher unveröffentlichte Beitrag Nr. 13 dürfte direkt für diesen Sammelband geschrieben sein. Damit ist schon gesagt, dass dieser Entwurf nicht nur auf Zustimmung gestoßen ist. Die Kritik richtet sich vor allem gegen die „Bahnlesung der Tora“ als erste Lesung an den Sonntagen im Jahreskreis, die letztlich nur mit der besonderen Stellung der Tora im Kanon begründet wird. Denn die angegebenen liturgiegeschichtlichen Zeugnisse stammen nur aus einem Randbereich der Christenheit – von der westlichen Kirche aus gesehen –, nämlich aus ostsyrischen Kirchen. Außerdem ist zu beachten: 1. Eine Zweiteilung des atl. Kanons in Tora und übrige Schriften ist nicht eindeutig bezeugt – schon seit dem Vorwort zum Buch Jesus Sirach und auch im NT ist die Dreiteilung in Tora, Propheten und Schriften belegt. 2. Der hebräische Kanon wurde wohl erst Ende des 1. Jh. n. Chr. jüdischerseits zusammengestellt – der mehrfache Verweis auf fehlende Zitation und Anspielungen auf den dritten Kanonteil im NT ist damit nur von geringer Bedeutung. 3. Auch die Betonung der Bedeutung des Todes des Mose in Dtn 34 (Nr. 9) für die behauptete Zweiteilung des Kanons überzeugt keineswegs, wenn beide Autoren an anderer Stelle als „erste, noch vorexilische Gestalt des DtrG“ mit einer „joschianischen Landeroberungserzählung“ (N. Lohfink) rechnen, die dem Grundstock von Dtn 1–Jos 21 entspricht und damit gerade keinen Bruch signalisiert.¹ Die Forderung einer intermittierenden Bahnlesung der Tora erscheint daher wohl nur schwach begründbar. Man sollte das wahrscheinlich erst bei der Abgrenzung des Dtn von Josua eingefügte sog. „Mose-Epitaph“ Dtn 34,10–12 – nebenbei bemerkt, eine wenig passende Bezeichnung, da nach Dtn 34,6 niemand das Grab des Mose kennt – auch unter theologischen Gesichtspunkten nicht überbewerten. Denn das Loblied auf Mose stimmt offensichtlich nicht mit der Bewertung des Mose durch Gott überein, wie in Dtn 3,23–29 deutlich wird, wo Jahwe Mose den Wunsch abschlägt, in das gelobte Land ziehen zu dürfen. Die Kritik an der „Wiener Perikopenordnung“ wäre wahrscheinlich noch viel stärker, wenn Braulik wie etwa H. Becker bei der Perikopenordnung „Patmos“ den Entwurf so weit ausgearbeitet hätte, dass man konkret sehen könnte, welche Texte er für die einzelnen Sonntage vorschlägt.

Die Beiträge Nr. 14–16 (S. 269–329) befassen sich mit dem Thema „Hochgebete“ und ergänzen sich. Haupt-

¹ Vgl. Erich Zenger, Einleitung in das Alte Testament. Fünfte, gründlich überarb. und erw. Auflage Stuttgart 2004, 144f. (G. Braulik in seinem „Entwurf einer literarischen Geschichte des Dtn“).

kritikpunkt ist die Formulierung über das göttliche Bundesangebot im Postsanctus des 4. Hochgebets: „Immer wieder hast du den Menschen deinen Bund angeboten und sie durch die Propheten gelehrt, das Heil zu erwarten“ (im Missale Romanum von 1970: „Sed et foedera pluries hominibus obtulisti eosque per prophetas erudisti in exspectatione salutis“). Die Aussage ist biblisch nicht korrekt, da nur in Gen 9,9f. Gott mit Noach, seinen Söhnen, ihren Nachkommen und allen Lebewesen, d. h. den Tieren, einen Bund schließt. Dieser bezieht sich somit nicht nur auf die gesamte Menschheit und wird außerdem nicht angeboten, sondern „auferlegt“/„errichtet“ (hebr. *qwm* im H-Stamm). Die übrigen Bundeschlüsse (lateinisch: foedera) im AT gelten primär Israel. Da durch die Formulierung des Hochgebets Israels Bedeutung verschwiegen wird, legen beide Autoren etwas voneinander abweichende Formulierungsvorschläge vor (S. 279; 299f.; vgl. auch den Gen 9 berücksichtigenden Vorschlag S. 320 Anm. 76), die den Bezug zu Israel klarstellen, indem sie auch auf die Israel gegebene Tora hinweisen.

Dem „Vaterunser“ sind die drei von Lohfink stammenden Beiträge Nr. 17–19 (S. 333–365) gewidmet. Mit dem Gebet um Frieden im Anschluss an das Vaterunser – die Bezeichnung Embolismus (= Einschub; S. 333) ist nicht korrekt, da das Gebet des Herrn in Mt 6,13 und Lk 11,4 ohne die heute übliche Doxologie endet – befasst sich Nr. 17. Aufgrund der Vaterunser-Bitte „Befreie uns, so bitten wir, Herr, von allen bösen Wirklichkeiten“/ „von allen Übeln“ (S. 334) versteht Lohfink das Gebet um Frieden universal als Bitte um Frieden in der Welt. Gegen eine solche universale Deutung spricht allerdings, dass im Vaterunser und im Embolismus nicht von der Welt direkt gesprochen wird. Außerdem bezieht sich das „Wir/uns/unser“ primär auf die betenden und die Wiederkunft Christi erwartenden Christen (S. 342 setzt Lohfink das „uns“ mit der Kirche, S. 344 mit dem „Gottesvolk“ gleich!), nicht jedoch auf alle Menschen. Von der lateinischen Form des Gebets ausgehend betont Lohfink, dass das Sichdurchsetzen des Friedens in der Welt mit dem Kommen Jesu zusammenhängt. Zu fragen bleibt, ob nicht die Wiederkunft Christi das „Ende dieser Welt“ bedeutet und nicht den Beginn einer innerweltlichen Friedenszeit (vgl. Offenbarung des Johannes). In Nr. 18 befasst sich Lohfink mit der manchen Christen Verständnisschwierigkeiten bereitenden Bitte: „Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen“. Auf die damit verbundene Frage, ob Gott uns denn in Versuchung führt, antwortet Lohfink unter Rückgriff auf den folgenden Embolismus, dass Gott hier um die Rettung aus allen endzeitlichen Bedrängnissen gebeten wird, die uns zur Versuchung werden können (vgl. S. 342).

Aufgrund der zahlreichen intertextuellen Bezüge des Vaterunser zum AT deutet Lohfink die erste Hälfte des Vaterunser als „Gebet um die Erfüllung der prophetischen Verheißung“ (sic! S. 344) – er nennt allerdings mehrere Verheißungen aus Ezechiel, Daniel und (Deutero-)Jesaja – und die zweite Hälfte als „Gebet aus Israels Wüstenerfahrung“ (S. 350). Etwas überraschend vertritt er anschließend die These: „Auf lockere Weise wandert

das ganze Vaterunser schon von Anfang an am Pentateuch entlang“ (S. 358). Er begründet sie mit Verweisen und Verweismotiven zum Pentateuch in der ersten Hälfte des Gebets.

Die drei Beiträge zum Thema „Sakramente“ (Nr. 20–22; S. 369–434) greifen unterschiedliche Fragen auf. Braulik erinnert in Nr. 20 zunächst daran, dass es bis zum Konzil von Trient in der Katholischen Kirche üblich war, von „Sakramenten des Alten Bundes“ – die aber von denen des Neuen Bundes grundsätzlich unterschieden wurden – zu reden, was der „Katechismus der Katholischen Kirche“ von 1993 offensichtlich zu vermeiden suche. Nach synchroner Analyse der Beschneidungsaussagen des AT in diachroner Reihenfolge (Gen 17; Dtn 10,16; 30,6; Ex 12,43–49; Jos 5,2–12) kommt er zu dem Ergebnis, dass die Beschneidung als „eine heilsgeschichtliche Initiation“ (S. 399) anzusehen ist, die von Gott eingesetzt wurde und als „Sakrament“ bezeichnet werden darf. Bei Nr. 21 handelt es sich um einen bisher unveröffentlichten Rundfunkvortrag Lohfinks aus dem Jahre 1986, in dem unter Rückgriff auf das AT Wasser, Öl und Licht als Symbole der christlichen Taufe erklärt werden. Für die gegenwärtig noch andauernde innerkirchliche Diskussion um das Verständnis des (Priester-)Amtes und seiner Verknüpfung mit der Leitungsaufgabe ist der folgende Beitrag (Nr. 22) von Braulik sehr interessant. Denn er weist hier vor allem vom Deuteronomium her auf, dass Gott dem Josua bei seiner Einsetzung als Nachfolger des Mose in Dtn 31,23 kein „mosaisches Amt“ überträgt, sondern nur einen Führungsauftrag erteilt und ihm seinen Beistand zusagt. Wenn Israel sich an die Tora hält, braucht es keinen König und keine Ämter. Die im sog. „Verfassungsentwurf“ Dtn 16,18–18,22 aufgeführten Ämter – Richter, König, levitische Priester und Propheten – dienen der Aufbewahrung, Vermittlung, Anwendung (als Recht) und Aktualisierung der Tora, so dass Gott in Israel herrscht. Vorgesehen ist dort also eine gewisse „Gewaltenteilung“, und außerdem wird auch von den Amtsträgern die Beachtung der „Brüderlichkeit“ gefordert. Da selbst bei den von Männern und Frauen (sic!) geleiteten Opfern den Priestern keine Leitungsfunktion zukam, ergibt sich das Ideal, dass in einem unter der alleinigen Herrschaft des Gotteswortes lebenden „Volk von Brüdern“ Ämter nur dazu dienen, „die Weitergabe, Wirksamkeit und Aktualität der Tora, wie sie Mose gelehrt hat, zu sichern“ (S. 432).

Einen zweiten Schwerpunkt bildet das Thema „Psalmen“ mit sechs Beiträgen (Nr. 23–28; S. 437–560). Beide Autoren plädieren für die synchrone „Psalterexegeese“ (Nr. 23; 25) und die kanonisch-intertextuelle Auslegung (Nr. 25; 27) der Psalmen. Begründet wird dies mit der Hypothese, der Psalter sei zur Zeit Jesu nicht das „Gesangbuch des zweiten Tempels“, auch nicht das „Gesangbuch der Synagoge“, sondern „ein einziger Meditationstext“ und als solcher „der Grundtext der persönlich-individuellen Frömmigkeit“ gewesen (vgl. S. 438–443). Entgegen unseren Vorstellungen von Meditieren habe man damals auf Reisen oder bei der Arbeit Bibeltexte gemurmelt. Daher solle man das hebräische

Verb *hgb b* in Psalm 1,2 nicht wie die Einheitsübersetzung mit „nachsinnen über“, sondern mit „rezitieren“ übersetzen. Belege aus neutestamentlicher Zeit für diese Thesen fehlen allerdings. Ob man das gemeinsame Rezitieren von Bibeltexten beim Arbeiten zur persönlich-individuellen Frömmigkeit zählen sollte und ob jeweils der ganze Psalter rezitiert wurde – auswendig und in der kanonischen Reihenfolge –, darf man wohl in Frage stellen, zumal Psalmenrollen aus Qumran für das letzte Drittel des Psalters auch eine abweichende Reihenfolge und sogar die Aufnahme nichtkanonischer Psalmen belegen. Von daher sind alle auf diesen Hypothesen aufbauenden Thesen der Autoren noch nicht hinreichend begründet, nämlich: Die redaktionelle „Nebeneinanderstellung“ (*iuxtapositio*) und „Verkettung“ (*concatenatio*) der Psalmen erfolgte als Meditationshilfe, sie dient der „Weiterleitung von einem Psalm zum anderen“ und der „Interpenetration der Aspekte“, d. h. die Einzelaussage eines Psalms wird durch die Einbeziehung der Verbindungen in den Nachbarpsalmen aufgesprengt. Richtig ist wohl, dass es durch die Zuordnung der Psalmen zu Sinnveränderungen kommen kann. Ob solche Sinnveränderungen sowie Aufsprengungen von Einzelaussagen jedoch beim gemeinsamen Rezitieren während der Arbeit oder auf Reisen aufkommen, bleibe dahingestellt. Dass sie am Schreibtisch eines Exegeten entstehen können, zeigen dagegen z. B. die Beiträge Nr. 24 und 26. In Nr. 24 weist Lohfink auf die Beziehungen zwischen den vier Psalmen in der Kindheitsgeschichte des Lukas (Lk 1,46–55; 1,68–79; 2,14; 2,29–32) hin, aber außerdem auch auf die Beziehungen zum Handlungsträger der Erzählung, in der sie eingebettet sind. Die jeweiligen Sänger und Sängerinnen erscheinen dann als Visionäre, als „inspirierte“ Menschen, die das Wirken des heilsgeschichtlich handelnden Gottes besingen (S. 472).

Anhand der Vesper- und Laudes-Psalmen am Fest seines Namenspatrons, des hl. Georg, im Stundengebet des Deutschen Ordens zeigt Braulik in Nr. 26 auf, dass die ausgesuchten Psalmen mit Texten aus dem NT und dem Lesungstext aus einer Predigt des Petrus Damiani eine gut aufeinander abgestimmte Liturgie ergeben können („produktionsästhetische Sicht“), in diesem Fall zum Thema „Gewalt und Martyrium“ (S. 503–521). Seine schriftgelehrte Analyse dieser Liturgie ist allerdings der „rezeptionsästhetischen“ Textbetrachtung zuzuordnen, für die er in Nr. 27 plädiert, speziell für eine „Art liturgischer Exegese“ (S. 527), bei der die Psalmen und Texte der Liturgie vom jeweils gefeierten Mysterium her gedeutet werden. Schwieriger dürfte diese Art von Exegese allerdings beim Stundengebet an Sonn- und Werktagen im Jahreskreis werden. Als Basis für die gewünschte Psalter-Meditation in der kanonischen Reihenfolge empfiehlt Lohfink in Nr. 28 den „Münsterschwarzacher Psalter“, indem er die Vorzüge dieser Psalmen-Übersetzung gegenüber der der Einheitsübersetzung aufweist.

Der Übersetzungsproblematik sind die drei letzten, alle von Lohfink stammenden Beiträge zum Thema „Landessprache“ gewidmet (Nr. 29–31; S. 563–607). Ausgehend von der stärkeren Betonung des kanonischen Endtextes der Bibel durch manche Exegeten fordert Lohfink,

dass innerhalb eines Ritus nur eine Bibelübersetzung benutzt werden soll, die auf dem Urtext beruht, aber die Qumran-Texte bei der Textkritik berücksichtigt. Bei der Übersetzung der nichtbiblischen Gebetstexte in liturgischen Büchern aus dem Lateinischen in die jeweilige Landessprache sollte darauf geachtet werden, dass die Anspielungen auf biblische Texte auch bei der Übersetzung erhalten bleiben, was bei den gegenwärtig benutzten deutschen Messbüchern nicht immer der Fall ist. Lohfink legt für einige Gebete Verbesserungsvorschläge vor, von denen die ersten drei im folgenden Beitrag Nr. 30 nochmals etwas ausführlicher behandelt werden. Welche Fehler man bei der Übersetzung eines Hymnus in eine andere Sprache machen kann, will man ihn als singbares Lied gestalten, demonstriert Lohfink im letzten Beitrag am Beispiel der deutschen Übersetzung des „Pange Lingua“ des Thomas von Aquin durch Maria Luise Thurmair für das katholische Gebetbuch „Gotteslob“ (dort Nr. 544). Textänderungen und wegen des Reims oder Metrums notwendige Hinzufügungen haben dabei zu Änderungen der biblischen Bezüge geführt, die der Vorlage nicht mehr entsprechen.

Insgesamt bietet der Band trotz mancher Wiederholungen (besonders bei den beiden Schwerpunkten) viele Anstöße, die bei der gegenwärtigen Revision der nachkonziliaren liturgischen Texte Beachtung finden sollten. Doch dabei werden sicherlich auch die Pastoraltheologen und Liturgiewissenschaftler die Beachtung ihrer wissenschaftlichen Erwartungen und Kriterien einfordern. Unabhängig von derartigen Rezeptionsprozessen kann aber jeder Leser den Beiträgen eine Fülle von bedenkenswerten Hinweisen zum Verstehen biblischer und liturgischer Texte sowie ihrer intertextuellen Beziehungen entnehmen.

Islamistik/Semitistik

Forster, Regula: *Das Geheimnis der Geheimnisse*. Die arabischen und deutschen Fassungen des pseudo-aristotelischen *Sirr al-asrâr/Secretum secretorum*. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag 2006 (Wissensliteratur im Mittelalter. Schriften des Sonderforschungsbereichs 226 Würzburg/Eichstätt. Bd. 43). XI + 329 S. mit Textvergleichstabellen. 8°. Ln. 35,00 €. ISBN 3-89500-495-2. – Bespr. von Peter Heine, Berlin.

Es gibt wohl nur wenige Bücher in der arabischen mittelalterlichen Literaturgeschichte, die als erfolgreicher bezeichnet werden können als das *Sirr al-asrâr*, dem die vorliegende Züricher Dissertation gilt. Die Anzahl der bekannten Handschriften ist beträchtlich, wobei durchaus davon ausgegangen werden darf, dass etliche bisher noch in den Tiefen der Handschriftensammlungen schlummern, weil sie mit anderen Handschriften zusammen gebunden sind und daher bis heute noch nicht identifiziert worden sind. Die Zahl der Übersetzungen aus dem Arabischen in verschiedene orientalische Sprachen ist erheblich, wobei man gerade darüber erstaunt sein muss; denn für die Gebildeten des islamischen Mit-