

Altes Testament/Judentum

Zu einigen Hilfsmitteln und Arbeitsbereichen der alttestamentlichen Wissenschaft

Von Winfried Thiel

Wissenschaftliche Entwicklungen nehmen zumeist längere Zeiträume in Anspruch. Neue Forschungsansätze in den Geisteswissenschaften ergeben sich äußerst selten auf Anhieb und entspringen kaum einmal der ingeniosen Eingebung. Sie werden vielmehr durch eine längere Vorgeschichte vorbereitet, haben ihre Vorläufer, nehmen in der Regel auch weit zurückliegende Ansätze bewusst oder unbewusst auf und sind kaum vermeidbar durch den geistigen Kontext beeinflusst, in dem sie entstehen. Fragestellungen der Gegenwart, Zeitströmungen, Entwicklungen in den Nachbardisziplinen, übergreifende Theoriebildungen haben gewollte oder ungewollte Einwirkungen auf den Forscher und sein Arbeitsgebiet. Es bedarf also eines gewissen Abstandes, um Forschungsprozesse einordnen und beurteilen zu können. Das gilt um so mehr für ein Fach mit einer derart auseinanderstrebenden und unübersichtlichen Entwicklung, wie es die alttestamentliche Wissenschaft derzeit darstellt.

Noch weniger ist es möglich, Forschungslage und Wissenschaftsentwicklung anhand der Besprechungen eines Rezensionsorgans nachzuvollziehen und darzustellen. Hier kann nur ein Bruchteil der Fachpublikationen erfasst und eingeordnet werden; das dadurch entstehende Bild kann kaum mehr als fragmentarisch sein. Ein solcher selektiver Einblick in den fachlichen Büchermarkt erlaubt es wohl aber, wenigstens einige Entwicklungsstränge auf unterschiedlichen Arbeitsgebieten des Faches in den Blick zu bekommen.

Das wichtigste Handwerkszeug des Exegeten sind *Textausgaben*. Fundament der Arbeit am Alten Testament ist der hebräische Grundtext, der seit 30 Jahren in Gestalt der „Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)“ vorliegt. An ihre Seite tritt nun eine Neuauflage, die „Biblia Hebraica Quinta (BHQ)“, die wie anfangs auch die BHS in einzelnen Lieferungen erscheint und sich von der Vorgängerin in wichtigen Punkten unterscheidet (102, 2007, 492–501). Sie wird sich in der Praxis bewähren müssen, und davon wird es abhängen, ob sie auch in der Lehre die bisher benutzte BHS ablösen kann. Für die wissenschaftliche Arbeit an den Texten dürfte sie allerdings von Anfang an unabdinglich sein. Eine umfassende Ausgabe der außerbiblischen, epigraphischen Texte des Althebräischen, das „Handbuch der althebräischen Epigraphik“, ist, nachdem die ersten Bände bereits 1995 erschienen waren, mit dem Band II/2 im Jahre 2003 abgeschlossen worden (101, 2006, 117–123) und hat damit ein dringendes Desiderat erfüllt. Das seit 1962 erschienene und ähnlich wichtige Werk von H. Donner und W. Röllig „Kanaanäische und aramäische Inschriften“ hat wenigstens im Textband eine fünfte, erweiterte Auflage erfahren, die dem gewachsenen Materialbestand entspricht (100, 2005, 472f.).

Für die Interpretation des Alten Testaments sind die Welt des Alten Vorderen Orients und die aus ihr stammenden Texte von höchster Bedeutung. Eine altvorderorientalische, zweisprachige Textausgabe zum Thema „Propheten und Prophetie“, die freilich die alttestamentlichen Zeugnisse ausspart, haben M. Nissinen u. a. publiziert (101, 2006, 314–319). Hingewiesen werden muss auch auf die monumentale Textausgabe „Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge“ (hg. von B. Janowski und G. Wilhelm), von der bereits vier Bände in rascher Folge erschienen sind (Besprechung in Jg. 103, 2008). Die von einem Team von Fachleuten erarbeitete Textausgabe verspricht schon heute zu einem Standardwerk nicht nur für die alttestamentliche Wissenschaft, sondern darüber hinaus für die Altorientalistik zu werden. Zur Geistes-, Kultur- und Religionswelt Israels und des Alten Vorderen Orients gehören nicht nur Texte, sondern auch Bilder. Sie werden jetzt in einem ähnlich ambitionierten, offenbar langfristig geplanten Projekt gesammelt, eingeordnet und kommentiert, dem von S. Schroer und O. Keel verantworteten Werk „Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient“. Der Untertitel „Eine Religionsgeschichte in Bildern“ offenbart die Intention des ehrgeizigen Werkes. Bisher ist nur der erste Band erschienen (102, 2007, 57–61). Man wünscht dem Unternehmen einen raschen Fortgang, denn es füllt eine empfindliche Lücke.

Schon seit einiger Zeit hat sich die Aufmerksamkeit der Forschung verstärkt der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, der *Septuaginta*, zugewandt. Das lag nicht nur an der Vorbereitung der längst fälligen deutschen Übersetzung der Septuaginta, die 2008 erscheinen soll, sondern war schon vorher durch die Bibeltext-Fragmente aus Qumran veranlasst. Ein Teil von ihnen entspricht dem Texttyp, den die Septuaginta repräsentiert. Dieser Sachverhalt wirft die Frage nach Wesen und Alter der hebräischen Vorlage der Septuaginta und deren Verhältnis zum Masoretischen Text auf, reduziert evtl. den Einfluss der griechischen Übersetzer auf ihre Übersetzung, so dass die Frage nach der Wertigkeit des einen oder des anderen Texttyps eine kräftige Kontroverse ausgelöst hat (101, 2006, 38–41; 102, 2007, 73–75), die weiter anhält. Auch abgesehen von dieser Diskussion sind der Septuaginta und ihren Charakteristika weitere Untersuchungen gewidmet worden (100, 2005, 194–198; 101, 2006, 207–209).

Die exegetische Arbeit an den Büchern des Alten Testaments schlägt sich vor allem in *Kommentaren* nieder. Die beiden großen wissenschaftlichen Kommentarreihen in deutscher Sprache, der „Biblische Kommentar Altes Testament“ und „Herders Theologischer Kommentar Altes Testament“, sind in den letzten Jahren wei-

ter gewachsen (nur ein Beispiel: 102, 2007, 5–12). Dasselbe gilt in wohl noch höherem Maße für diejenigen Reihen, die sich an weite Leserkreise wenden, etwa für „Das Alte Testament Deutsch“, das ältere Titel durch neue Kommentierungen ersetzt (101, 2006, 190–194.194–197.326–329), für den kürzer gefassten „Neuen Stuttgart Kommentar – Altes Testament“ (102, 2007, 304–308) und schließlich für den „New Oxford Bible Commentary“ (102, 2007, 155–158.486–488, vgl. auch 153–155).

Die eingehende Forschungsarbeit an Texten und Textkomplexen vollzieht sich vorwiegend in Monographien. Aus dem großen Textbereich des Alten Testaments und den vielen seinen Teilen gewidmeten Arbeiten sei nur ein Komplex herausgegriffen: der *Pentateuch*. Die fünf Bücher Mose sind ein besonderer Gegenstand der Untersuchung und der Kontroverse. Seitdem der alten, wohlbewährten Quellen-Hypothese weitgehend (und vorschnell?) der Abschied gegeben wurde, vollzieht sich die Textdiskussion in immer neuen Ansätzen und ist noch weit entfernt von einem Konsens. Die hier ins Auge gefassten Untersuchungen beziehen sich auf einzelne Bücher bzw. auf Buchteile, so zur Genesis: 101, 2006, 197–203.656–661, zu Exodus: 100, 2005, 630–633 (aber auch zu Num 13–14), zu Leviticus: 100, 2005, 291–298, zu Numeri: 100, 2005, 278–285, zum Deuteronomium, allerdings thematisch: 102, 2007, 459–462. Die Ergebnisse nicht weniger dieser Arbeiten haben nicht nur Bedeutung für die untersuchten Texte und Textkomplexe, sondern für Probleme des Pentateuchs überhaupt.

Einen besonderen Platz in der Forschungsarbeit am Alten Testament nehmen die Resultate der *Archäologie* ein. Dabei machen sich Modifikationen in Bezug auf Wesen, Ziele und Bedeutung dieses Faches bemerkbar: die nicht nur titulatorische – im deutschen Kontext wohl ohnehin nicht unbedingt notwendige – Distanzierung der „Palästina-Archäologie“ bzw. „Near Eastern Archaeology“ von einer „Biblischen Archäologie“, ihre Profilierung als eigenes Fach, ihre Organisation als umfassendes Teamwerk und ihre neue, kulturgeschichtliche Zielsetzung, aber auch die Bestimmung der Relation zwischen Exegeten und Archäologen als auf ihren jeweils primären Aufgaben beruhende Kooperation. Neuerdings hat es erfreulicherweise den Anschein, als ob eine „Kinderkrankheit“ der Palästina-Archäologie – und nicht nur dieser – nun weitgehend behoben ist: das lange Hinausschieben der Grabungsberichte, die dann im Extremfall erst nach dem Tod des Ausgräbers, jedenfalls aber Jahre nach der erfolgten Grabung zur Publikation gebracht werden. Das ist zwar durchaus noch der Fall (100, 2005, 456–462; 102, 2007, 133–138), scheint aber immer mehr abzunehmen. Möge sich dieser Eindruck bestätigen! Die einschlägige Literatur umfasst allerdings nicht nur Grabungsberichte (100, 2005, 64–66.66–69.69–71; 102, 2007, 133–144), sondern auch Diskussionen um deren Auswertung (100, 2005, 482–485; 102, 2007, 174–176), Gesamtdarstellungen der Methodik und der Kulturepochen (102, 2007, 524–527, auch 100, 2005, 468–470), die Besprechung einzelner Zeitabschnitte (101, 2006, 59–65; 102, 2007, 504–507), die Zusammenstellung und Veröffentlichung bestimmter Zeugen der materiellen Kultur (102, 2007, 522–524) sowie forschungsgeschichtliche Studien zur Landes- und Altertumskunde Palästinas (102, 2007, 527–531).

Eine besondere Problematik stellt die Auseinandersetzung um *Qumran* dar. Dabei geht es nicht so sehr um die Interpretation der Textzeugen, die freilich weiterhin im Gespräch ist (100, 2005, 85–88), sondern um den Charakter der Siedlung von Qumran und ihre mögliche Verbindung zu den Höhlen und den Schriftrollen, die man lange Zeit hindurch fast einstimmig als sicher annahm. Aufgrund neuerer Grabungen (zu der älteren R. de Vaux' vgl. 100, 2005, 456–462) wird dieser Zusammenhang zunehmend bestritten und damit die Interpretation von Qumran als Siedlung der Essener (R. de Vaux) bzw. als deren Bibliothek und Ort der Schriftenproduktion (H. Stegemann). Die Siedlung wird stattdessen als ein Fort, ein landwirtschaftliches Anwesen oder ein Zentrum der Keramikproduktion verstanden. Diese Deutungen werden entweder als Alternativen oder, wenigstens zum Teil, im Sinne einer Abfolge dargeboten (102, 2007, 509–511). Die Kontroverse ist weit von einer Lösung entfernt: „Was die Qumran-Archäologie mehr denn je braucht, ist eine unvoreingenommene Aufarbeitung *aller* Fakten und Kontexte . . . sowie deren Korrelierung . . .“ (U. Dahmen, a. a. O., 511).

Dietrich, Walter: Von David zu den Deuteronomisten. Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments. Stuttgart: Kohlhammer 2002. 280 S. 8° = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 156 = Folge 8, Heft 16. Pb. 35,50 €. ISBN 3-17-017260-3. – Bespr. von Jobst Bösenacker, Rostock.

Walter Dietrich ist ein bekannter Name unter den Deuteronomismus-Forschern. Seit seinem Buch „Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk“ von 1972 hat er sich bis heute in zahlreichen

Beiträgen mit dem Textbereich des sog. Deuteronomistischen Geschichtswerks (DtrG) in den Büchern Dtn-2 Kön beschäftigt. In dem vorliegenden Band sind insgesamt 17 Aufsätze zusammengestellt, die Zeugnis von dieser langjährigen Forschungsarbeit ablegen. 15 davon sind in dem Zeitraum von 1976–2001 entstanden, 2 werden hier erstmalig vorgelegt. Die Sammlung gliedert sich in 2 Hauptteile, zum einen „I König David und sein Nachleben“, untergliedert in „. . . in der Bibel“ und „. . . in Romanen“, zum anderen „II Deuteronomistische Geschichtsschreibung und ihre Quellen“, untergliedert in

„Quellen“ und „Redaktion“. Die beiden bisher unveröffentlichten Beiträge eröffnen jeweils einen der beiden Hauptteile. Im Anhang (S. 272–280) finden sich ein Nachweis der Erstveröffentlichung mit Hinweisen zu sprachlichen und technischen Veränderungen gegenüber der Erstfassung, ein Verweis auf weitere Arbeiten des Autors zum Themenbereich und schließlich hilfreiche Register der Namen und Sachen sowie Bibelstellen. Der Band ist sorgfältig ediert, es finden sich nur wenige Druckfehler. Alle Beiträge verbindet die grundsätzliche Annahme der Existenz eines DtrG im Gefolge von M. Noth, dieses modifiziert nach dem sog. Göttinger Schichtenmodell in DtrH(istoriker), DtrP(rophetisch orientiert) und DtrN(omist). Das eine, die Existenz eines DtrG überhaupt, wie das andere, dessen Aufteilung auf 3 Schichten, sind indes in neuerer Zeit stark umstritten. So setzt sich denn auch Vf. mehrfach mit den dagegen erhobenen Einwänden auseinander, sieht sich aber letztlich durch die von ihm unternommenen Untersuchungen in beidem bestätigt.

Der 1. Hauptteil beginnt mit „Das biblische Bild der Herrschaft Davids“ (S. 9–31), etwa um 2000 entstanden. Zunächst wird das Herrscherbild des Alten Orients (AO) entlang von 5 Feldern charakterisiert: persönliche Vorzüge; Legitimität der Herrschaft; Erfolge gegen Außen; Erfolge im Innern und Nähe zum Göttlichen. Als Quellen dafür dienen Texte vorwiegend (auto-)biographischer Natur aus dem mesopotamisch-syrischen Raum, nicht aber aus Ägypten, da sie „einen direkten Vergleich nicht geraten erscheinen lassen“ (S. 9 Anm. 4). Die dort festzustellenden Merkmale finden sich auch in der Beschreibung Davids, und so „wird alsbald klar, dass das biblische Bild des Königs David dem altorientalischen Herrscherbild sehr weitgehend und bis in Einzelzüge hinein entspricht“ (S. 17). Doch finden sich auch einige Spezifika, die „David als Herrscher sui generis“ zeigen: neben viel Licht findet sich auch einiges an Schatten, bis hin zu der „in der gesamten altorientalischen Literatur einmalig[en]“ Untersagung des Tempelbaus, mit der „[d]as uralte Do-ut-des der Religionen . . . hier durchbrochen“ (S. 29) wird. Daher lautet die *Zusammenfassung*: David wird mit positiven Farben gezeichnet wie im AO üblich, aber: „Doch mischen sich dahinein ganz unerwartete Töne: David hat Schwächen, seine Legitimation ist fragwürdig, er erleidet Fehlschläge im Innern wie gegen Aussen, er erlebt mit seinem Gott teils böse Überraschungen. Eben diese besondere Farbmischung macht den eigentümlichen Reiz des biblischen Davidbildes aus.“ (ebd.) So reizvoll und materialreich diese Gegenüberstellung auch ist, bleibt dabei doch die Frage, inwieweit sich zu einem bestimmten Zeitpunkt mit einer bestimmten Intention entstandene Dokumente aus dem AO von ihrer Art her so direkt mit dem allmählich gewachsenen biblischen Bild von David vergleichen lassen.

Der Titel des 2. Beitrags „Das Ende der Thronfolgegeschichte“ (S. 32–57) von 2000 ist doppeldeutig zu verstehen: Es geht zum einen um das literarische Ende der Thronfolgegeschichte (TFG) in 1 Kön 1f, zum anderen um die Frage, ob es eine eigenständige TFG je gegeben

hat. Zunächst wird von einer alten Batseba-Geschichte in 2 Sam 11f und 1 Kön 1f mit 3 Akten ausgegangen: 1. Wie Salomo zur Welt kam; 2. Wie Salomo auf Davids Thron kam; 3. Wie Salomo mit seinen Gegnern auf-räumte, die zeitlich „nahe am Jerusalem Salomos zu situieren“ (S. 39) sei. In bearbeiteter Fassung, die David und Salomo in ein günstigeres Licht rückt, ist sie in ein Erzählwerk über die frühe Königszeit eingegangen, welches zeitlich im 8., evtl. sogar im 7. Jh. v. Chr., also vor-dtr, anzusetzen ist (vgl. S. 50). Dem Bearbeiter lagen keine Großerzählungen vor, sondern „allererst er [hat] ein die ganze frühe Königszeit umfassendes Geschichtsbzw. Erzählwerk geschaffen“ (S. 43), unter Verwendung älterer Quellen. Die TFG hat es also „als eigenen Text nie gegeben“ (S. 57). Ein wesentliches Argument dafür ist, dass die sog. Aufstiegsgeschichte Davids und die TFG thematisch und literarisch so eng miteinander verknüpft sind, dass sie nicht als ehemals selbständige Werke existiert haben (können) (vgl. S. 55).

„Die Erzählungen von David und Goliath in 1 Sam 17“ (S. 58–73) von 1997 hebt zunächst die höchst kunstvolle Gestaltung der hebr. Gesamterzählung hervor, hält demgegenüber die griech. Fassung – ohne durchschlagende Argumente – für eine Kürzung und arbeitet „unter der Textoberfläche von 1 Sam 17 (MT) die Konturen zweier älterer, ehemals selbständiger, durch eine Redaktion sorgfältig miteinander verknüpfter Überlieferungen“ (S. 64) heraus, nämlich 1. eine (ältere) „Schleudersoldaten-Version“ in V.1–9.48b.50.51b–53, und 2. eine (jüngere) „Hirtenjungen-Version“ in V.12–14a.15b.17f.20–23aα.24–34a.36.40.42aβ.43.49. 51 [sc. a; J. B.].54–58, die durch redaktionelle Erweiterungen in V.10f.14b.15a.16.19.23aβb.34b–35.37–39.41b.42bβ.44–46.[47] miteinander kombiniert wurden. Am Ende wird „Der Weg der Goliath-Erzählung“ von ihrem Ausgangspunkt in 2 Sam 21,9 über die nachfolgenden Stufen nachgezeichnet (S. 68–73).

Sehr informativ und ausgewogen widmet sich „Der Name ‚David‘ und seine inschriftliche Bezeugung“ (S. 74–87), in Erstfassung 1997 unter dem Titel „*dāwīd*, *dōd* und *bytdwd*. David und die Inschrift von Tel Dan“ erschienen, der Diskussion und Deutung von *ʾrʾl dwdh* in Z. 12 der Mescha-Stele und von *bytdwd* in Z. 9 der 1993 gefundenen Stele von Tel Dan. Legt sich zum einen bei *dwd* ein Verständnis „als Epitheton eines in Israel verehrten Gottes“ (S. 78) nahe, so bezeichnet zum anderen *bytdwd* „nicht eine Dynastie, sondern ein Land, natürlich Juda“ (S. 83). Die neuen Fragmente B1 und B2 der Stele von Tel Dan, 1995 veröffentlicht, ermöglichen eine Ergänzung der Eigennamen zu J(eh)oram von Israel (850–845) bzw. Ahasja(hu) von Juda (845), die nach der Inschrift von Hasaël von Damaskus, nach der Bibel (vgl. 2 Kön 9,24.27) von Jehu getötet worden sind (was sich ja nicht unbedingt gegenseitig ausschließen muss, falls Jehus Putsch in irgendeiner Form mit Hasaël in Verbindung stehen sollte; J. B.).

Ausgehend von der Genealogie Jesu in Mt 1,1 beleuchtet „Die David-Abraham-Typologie im Alten Testament“ (S. 88–99) von 2000 zunächst „Allgemeine Ähnlichkeiten zwischen Abraham und David“ (S. 89f.),

sodann deren „Spezifische[n] Gemeinsamkeiten“ (S. 90–96), mit dem *Ergebnis*: „Die Bezüge . . . sind derart vielfältig, dass insgesamt nicht mehr von Zufall gesprochen werden kann, sondern mit einer gezielten Typologisierung zu rechnen ist.“ (S. 96) Die Frage, wer dabei wem als Vorbild gedient hat, lässt sich dahingehend beantworten, dass „[d]ie Kompositoren [sc. des Abraham-Zyklus’ in seiner Endgestalt] . . . die Gestalt Abrahams so [formten], dass er David als Vorbild dienen konnte“ (S. 97); da er aber in manchen Punkten auch als Antitypus Davids gezeichnet wird, ergibt sich neben der typologischen auch eine antitypische Linie, somit eine doppelte Verbindungslinie, die bis ins NT weiterreicht.

Der 6. und älteste Beitrag „Von einem, der zuviel wusste. Versuch über Stefan Heyms ‚König David Bericht‘“ (S. 100–112) von 1976 setzt sich kritisch mit Heyms Roman auseinander, hinterfragt dessen marxistischen Denkansatz (vgl. S. 111f.) und betont die „harte[n] Differenz“ (S. 111) zwischen der Darstellung Heyms und dem biblischen Bild von David und Salomo. Aber könnte es nicht sein, dass in diesem Falle künstlerische Freiheit – und sei es auch nur intuitiv – in dem einen oder anderen Zug etwas näher dran ist am historischen David und Salomo als später von ihnen entworfene Bilder? – In „Gott, Macht und Liebe. Drei neue Romane über die Davidszeit“ von 1989 werden Grete Weil, „Der Brautpreis“ (1988), Torgny Lindgren, „Bathseba“ (schwedisch 1984, dt. 1987) und Joseph Heller, „Weiss Gott“ (engl. 1984, dt. 1985) besprochen, in denen Figuren aus der Davidszeit eine Hauptrolle spielen. Als problematisch erscheint dabei der (zu) freie Umgang mit dem biblischen Stoff und die weite Entfernung vom biblischen Gottesbild (vgl. S. 117–119).

Reizvoll ist „Der Fall des Riesen Goliath. Biblische und nachbiblische Erzählversuche“ (S. 120–133) von 1995, verfasst für ein Buch über „Bibel und Literatur“, hg. v. J. Ebach/R. Faber, das eine Gegenüberstellung von Interpretationen neuerer Romanautor(inn)en [s. die beiden vorhergehenden Aufsätze] mit Ergebnissen klassisch-exegetischer Forschung hinsichtlich dreier Ebenen vornimmt: literarisch-ästhetisch; historisch-rational; theologisch-ethisch. Im Lichte der exegetischen Ergebnisse zu 1 Sam 17 werden die Darstellungen der 4 Romane von Heym, Weil, Lindgren und Heller (überwiegend kritisch) beleuchtet. Im Anhang auf S. 132f. findet sich eine Übersicht zur Textschichtung in 1 Sam 17 (leider ohne Legende) mit der „Schleudersoldaten-Version“ (fett; dabei fällt auf, dass diese nach V.47 ohne Abschluss bleibt, das Ende zugunsten der 2. Version also abgebrochen sein müsste), der „Hirtenjungen-Version“ (mager) und den Zusätzen des Redaktors (kursiv), s. o. den 3. Beitrag.

Der 2. Hauptteil wird mit „Arten der Geschichtsdarstellung in den Samuelbüchern“ (S. 134–145), in etwa aus dem Jahr 2000, eingeleitet. Die Eingangsfrage, „wie sie [sc. die Autoren der Samuelbücher] Geschichte darstellen, und warum sie es so tun, wie sie es tun“ (S. 134), wird zunächst unter 4 Grundmotive gestellt: *belehren* und *bestreiten*, *erbauen* und *erfreuen*. Der Durchgang

durch die Texte, unter Berücksichtigung dreier hauptsächlichlicher Wachstumsstufen: A) eine mehrschichtige Dtr Schlussredaktion; B) ein vorexilisches „Höfisches Erzählwerk“ aus dem 8./7. Jh. v. Chr. im Grundbestand von 1 Sam 1–1 Kön 12, in das C) diverse Unterquellen eingeflossen sind, unter den Überschriften „David als Künstler“, „David als Kultstifter“ und „David als Herr einer Doppelmonarchie“, kommt zu dem *Ergebnis*: „Die Darstellung der Davidgeschichte [v. a. im Höfischen Erzählwerk; J. B.] soll die Lesenden *erfreuen*.“ (S. 144); die Deuteronomisten (DtrH, DtrP und DtrN) wollen je auf ihre Weise v. a. *erbauen* angesichts der Exilserfahrung; „*Bestritten* wird . . . vor allem der Vorwurf einer illegitimen Machtergreifung und Machtausübung Davids.“ (S. 145); *belehren* wollen je auf ihre Weise alle behandelten Texte über die Größe, aber auch die Grenzen des davidischen Königtums. Über 2 Punkte ließe sich diskutieren: 1. Ob die 2 Totenklagelieder auf Saul und Jonatan (2 Sam 1,19–27) bzw. Abner (2 Sam 3,33f) wirklich authentisch von David sind, wie vom Vf. angenommen (vgl. S. 138). 2. Angesichts der Aussage: „Nach dem Debakel [sc. dem Untergang des Nordreichs Israel 722 v. Chr.; J. B.] strömten Flüchtlinge in den Süden: im Herzen gewiss die Frage, ob nicht gerade Juda schuld an ihrem Unglück war.“ (S. 143) ist zu fragen, warum sie dann ausgerechnet dorthin geflohen sein sollten.

Der 10. Beitrag behandelt „Bannkriege in der frühen Königszeit“ (S. 146–156), 1996 engl. erschienen. Zunächst wird methodisch plausibel die Forderung erhoben, von den jüngeren Texten bzw. Schichten auszugehen und von dort zu den älteren Bestandteilen voranzuschreiten. Allerdings wird dann im 1. Abschnitt „Bannvorstellungen in der nachstaatlichen Zeit Israels“ bei der vorexilischen Fassung des Kriegsgesetzes Dtn 20 eingesetzt. Für die Spätzeit gilt im Ergebnis: „Aufs ganze gesehen tritt die Idee der Vernichtungsweihe in nachexilischer Zeit offenbar immer mehr zurück.“ (S. 149) Dafür, dass es eine „Bannpraxis in der israelitischen Königszeit“ gegeben hat, spricht deren Erwähnung in der Mescha-Stele Z.14.16–18. Als Beispiele dafür werden 1 Kön 20,35–43 und 1 Sam 15 genannt (S. 153 eine Rekonstruktion des ältesten Erzählkerns von 1 Sam 15). Zu charakterisieren ist sie als *ultima ratio*, die zum Zuge kam, „wenn die Existenz der betreffenden Gruppe oder Nation – und damit auch der von dieser verehrten Gottheit – auf dem Spiele stand“ (S. 155). Das *Fazit* lautet: „Diesen Vorstellungskreis und diese Praxis von ‚Bannweihe‘ hat es allem Anschein nach in der mittleren und auch schon in der frühen Königszeit Israels gegeben.“ (ebd.)

Auch „Das harte Joch (1 Kön 12,4). Fronarbeit in der Salomo-Überlieferung“ (S. 157–163) von 1986 nimmt den Weg von den jüngeren Zeugnissen zurück zu den älteren. So wird im 1. Abschnitt „Fremde als Fronsklaven: die Sicht von Chr und DtrN“ charakterisiert. Für die Chronik gilt: „An die Ausländer seiner Zeit . . . soll der Leser der Chronik denken, wenn er von der Fronarbeit für König Salomo liest.“ (S. 157) DtrN (vgl. Ri 1f; 1 Kön 9,15–22) gesteht die Existenz von nichtisraelitischen Bewohnern ein, will aber im Unterschied zu

DtrH die Israeliten nur als Beamte und Offiziere verwendet wissen; er „plädiert dafür, es [sc. alles Nicht-Israelitische] geistig-religiös zu überwinden und politisch-sozial niederzuhalten“ (S. 159). Davor gilt: „Israeliten als Fronsklaven: Die Sicht von DtrH und der älteren Überlieferung“. Nach DtrH befinden sich keine Kanaanäer mehr in Israel, nach ihm musste „[d]as gesamte spätere Nordisrael . . . unter Salomo Frondienste leisten“ (S. 161), vgl. 1 Kön 5,27;12. Dabei war ihm die Angabe über Fronarbeit aus dem „Buch der Salomogeschichte“ (1 Kön 11,41) vorgegeben, was von DtrH mit einigen kritischen Akzenten versetzt wurde. Demgegenüber verschiebt DtrN die Hauptlast auf die Nichtisraeliten.

Der 12. Beitrag analysiert „Jehus Kampf gegen den Baal von Samaria“ (S. 164–180) von 2001. Nach einer kurzen Problemstellung kommt die Textanalyse zu dem *Ergebnis*, „dass die drei untersuchten Szenen 2 Kön 10,15–17a, 2Kön 10,17b–25ab α und 2Kön 10,25ab β [sic! lies: 25b β ; J. B.]–27 erzählerisch wie sachlogisch eng miteinander verknüpft sind. Freilich ist die Mittelszene erheblich erweitert worden. Hatte eine relativ knappe Grundschrift ein von Jehu befohlenes Massaker an den Kultbediensteten des Baaltempels von Samaria geschildert (10,17a α .18.*19a.24.25ab α), so zogen spätere Ergänzungen den Kreis der Opfer erheblich weiter: Jehu soll auch noch bis dahin am Leben gebliebene Mitglieder des Königshauses (10,17a β b) und er soll schliesslich sämtliche Baalverehrer in ganz Israel ausgerottet haben (10,19b–23).“ (S. 172) Vf. ordnet die erschlossene Grunderzählung der Jehu-Novelle zu, die sekundäre Textebene (v. a. in 10,19b–23 zu greifen) wird DtrN zugewiesen. Sodann wird aus den Stücken, die nicht der Jehu-Novelle zuzuweisen sind, der Text der DtrH-Fassung vor Einbau der Jehu-Novelle rekonstruiert (vgl. S. 175), wobei allerdings „[a]bgesehen von einigen Versumstellungen . . . das Wegfallen einiger typischer DtrH-Sätze beim späteren Einbau der Novelle zu postulieren“ (ebd. Anm. 45) sind, die in der Rekonstruktion eingefügt und kursiv markiert sind. Letztlich sichern lassen sich solche Annahmen nur schwer. Aus Sicht des Vf. zeichnet sich für die Textentstehung in 2 Kön 9f folgendes Bild ab (vgl. die Skizze S. 176): Auf der einen Seite stehen das „Tagebuch der Könige Israels“, eingegangen in die Grundfassung des DtrG (= DtrH), auf der anderen die Jehu-Novelle, eingegangen in ein „Prophetisches Erzählwerk“ (PEW) [s. dazu u. Beitrag 16], der aus DtrH und PEW von DtrP hergestellte Gesamttext, erweitert durch DtrN zum Endtext. Die „Historische Auswertung“ schliesslich tastet sich vom Endtext aus zurück „möglichst bis in die Jehu-Zeit“ (ebd.), wobei „wir . . . mit der Notiz 2 Kön 10,28 nahe an die Jehu-Zeit“ (S. 179) herankommen. Es lassen sich 2 biblische Überlieferungslinien, eine prophetische und eine historiographische, feststellen, die unabhängig voneinander (und daher glaubwürdig) Jehus Vorgehen gegen die Baalreligion bezeugen (vgl. ebd.). Hier zeigt sich einmal mehr ein relativ hohes Vertrauen des Vf. in die historische Zuverlässigkeit biblischer Texte entgegen einer in jüngerer Zeit weit verbreiteten Skepsis.

Eine Bilanz zum Stand beim DtrG zieht „Martin Noth und die Zukunft des deuteronomistischen Geschichtswerks“ (S. 181–198), 1994 engl. veröffentlicht. Nach einem Überblick zu „Einheit und Vielfalt im DtrG“ wird hinsichtlich von „Redaktion und Quellen im DtrG“ daran festgehalten, dass deren Unterscheidung „grundsätzlich nötig und möglich“ (S. 186) sei, mit folgenden Kriterien: 1. der „Sprachbeweis“; 2. die klassischen literarkritischen Kriterien; und 3. „der textübergreifende, nicht auf die einzelne Einheit beschränkte Horizont“ (S. 187). Dann sind jeder Quellentext und jede Redaktion je für sich auf ihren historischen Aussagewert zu befragen. Deren jeweiliger Blickwinkel eingerechnet, aus dem heraus Geschichte dargestellt wird, „bleibt das dtr Geschichtswerk . . . eine Geschichtsquelle hohen Ranges“ (S. 190). Gegenüber Noth wird betont, dass das DtrG nicht nur eine negativ-richtende Absicht und Wirkung, sondern auch eine positiv-aufrichtende hat: „Im Laufe der Redaktionsgeschichte hat sich die Tendenz zu schonungsloser Abrechnung mit der Vergangenheit verschärft, zugleich aber der Blick auf eine neue Zukunft eröffnet.“ (S. 194)

„Josia und das Gesetzbuch (2Kön 22)“ (S. 199–216) von 1977 setzt sich als Aufgabenstellung eine gründliche literarische Analyse von 2 Kön 22 mit seinen 4 Teilen V.1f; 3–7; 8–10; 11–20 (vgl. S. 202). Für V.4–7 wird festgestellt, dass „die Nachricht von der Renovierung des Tempels unter Josia lediglich aus dem Quellenbericht [sc. 2 Kön] 12,10ff abgeleitet und damit unhistorisch“ (S. 205) ist, während V.3 dem dtr Redaktor vorgegeben war. V.8.10 gehören zusammen und waren vorgegeben, ergeben mit V.3 einen glatten Textzusammenhang – fast schon etwas zu glatt; V.9 dagegen ist vom Autor von V.4–7 eingeschoben worden. Für die Orakelbefragung V.11–20 ergibt sich: DtrP hat „das ursprüngliche Orakel der Hulda bis auf geringfügige Reste (V.15a α b.16a α .18b β) wegfallen lassen und durch Eigenes ersetzt (V.15a β .16a β b.17a α b.18ab α .19a.20a). Ein dritter deuteronomistischer Redaktor schliesslich – an anderen Stellen als ausgeprägter Nomist erkennbar (DtrN) – hat noch die Sätze V.17a β .19b hinzugefügt“ (S. 209). Abgesehen vom Hulda-Orakel scheint „die vor-deuteronomistische Schicht . . . noch lückenlos erhalten zu sein“ (S. 211), für die denn auch – etwas mutig – ein zeitgenössischer Verfasser ins Auge gefasst wird (vgl. S. 212). „Die Geschichte der Redaktion“ stellt sich demnach wie folgt dar: 1) DtrH hat den vor-dtr Bericht im wesentlichen übernommen, nur die Notiz über die Bauarbeiten im Tempel hinzugefügt. 2) „DtrP . . . verschiebt den Akzent auf die Zukunft, das drohende Unheil“ (S. 214), „[d]as Gesetzbuch hat nach ihm seine Spitze nicht in den positiven Anweisungen, die Josia bald in die Tat umsetzen wird, sondern in den Strafandrohungen . . . für den Fall der Nichteinhaltung“ (S. 215), aus der Orakelmittlerin Hulda wird eine Unheilsprophetin. 3) DtrN schliesslich rückt den Gesetzesgehorsam in den Mittelpunkt, einerseits zum Aufweis der Schuld Israels, andererseits als Mahnung an die eigene Gegenwart (und für die bevorstehende Zukunft). Auch wer der Ansicht des Vf., dass die rekonstruierte vor-dtr Schicht ein un-

mittelbares Zeugnis für die Reform Josias sei, skeptisch gegenübersteht, wird doch von den im einzelnen vorgeführten Differenzierungen nicht unbeeindruckt bleiben.

„Geschichte und Gesetz. Deuteronomistische Geschichtsschreibung und deuteronomisches Gesetz am Beispiel des Übergangs von der Richter- zur Königszeit“ (S. 217–235), 1996 franz. veröffentlicht, hat zur Ausgangsfrage, ob „der Deuteronomismus das Richtertum für insuffizient und das Königtum für nötig und gut – oder . . . das Königtum für unnötig und schlecht und das Richtertum für eine Israel angemessene Organisationsform gehalten hat“ (S. 219). Es zeigt sich, dass das Richtergesetz Dtn 16,18–17,13 deuteronomisch ist und die dtr Geschichtsschreibung dieses „zum Massstab für die Beurteilung der Richter und der Richterzeit Israels“ (S. 221) nimmt. Die Analyse v. a. von Dtn 17,14f; 1 Sam 8,10.12 im Blick auf „Staatsgründung und Königtum“ lässt 3 Haltungen sichtbar werden: 1. eine *königsfreundliche* in 1 Sam 8,1–5.20b–22a; 10,17.19–27, vorexilisch (wozu Vf. tendiert S. 227 Anm. 52) oder dtr; 2. eine *königskritische* in Dtn 17,14f; 1 Sam 8,6.9f.18–20a (22b; 12,1–6a.13b), (frühestens) aus exilischer Zeit; und 3. eine *königsfeindliche* in Ri 8,22f + 1 Sam 8,7f; 10,18.19a; 12,6b–13a.14–24, nachexilisch. Letztere malt in 1 Sam 12 ein positives Bild von der Richterzeit. Die Frage: Was war zuerst, das Königsgesetz in Dtn 17 oder die Geschichte? wird dahingehend beantwortet, dass die dtr Geschichtsschreibung „bereits in die Tora den Massstab einbaut, an dem die Berichte von der Entstehung des israelitischen Staates und von der Herrschaft Salomos gemessen werden sollen“ (S. 229). Es zeigt sich, dass das dtr Königsgesetz (abzüglich der DtrN-Ergänzung in Dtn 17,18–20) eine Widerspiegelung der im „Buch der Salomogeschichte“ (vgl. 1 Kön 11,41) Salomo nachgerühmten Reichtümer unter negativem Vorzeichen ist. Fraglich ist und bleibt aber demgegenüber, ob es ein solches altes Buch mit rühmenden Nachrichten über Salomo wirklich gegeben hat.

Der 16. Beitrag „Prophetie im deuteronomistischen Geschichtswerk“ (S. 236–251) von 2000 hat als wichtigste *Ergebnisse* (vgl. die „Zusammenfassende[n] Thesen“ S. 249f.): 1. Die prophetische Dimension ist im DtrG deutlich wahrnehmbar, wobei manches für die „Hypothese einer gesonderten DtrP-Redaktion“ (S. 249) spricht; sie ist vom Prophetismus in den Prophetenbüchern nicht grundverschieden und lässt sich nicht (gegen R. Albertz) in einen (selbst-)kritischen Zweig (Jer) und einen chauvinistischen bzw. national-religiösen Zweig (DtrG) aufteilen. 2. In 1 Kön 17–2 Kön 10 hat sich ein vor-dtr prophetisches Erzählwerk (PEW) „Über den Kampf Jhwh’s gegen Baal“ erhalten, „das . . . , wie auch andere prophetische Oppositionsliteratur, im 7. Jahrhundert, zur Zeit Manasses, entstanden sein“ (ebd.) dürfte. 3. Das PEW gehörte noch nicht zum Werk des DtrH, wurde aber nicht erst nach-dtr, sondern von DtrP „so gut es ging“ (S. 250) in den von DtrH entworfenen Rahmen eingepasst. „DtrP wollte (deuteronomistisch) die Alleinverehrung Jhwh’s und (prophetisch) die Distanz zu staatlicher Macht und die unbedingte

Verlässlichkeit des Gotteswortes betonen.“ (ebd.) – Im Anhang S. 250f. findet sich eine Rekonstruktion des DtrH-Textes in 2 Kön 3–10 (mit ergänzten Passagen in Kursivschrift und einer Textumstellung bei 10,36 und 10,*30). Bei 8 Kapiteln verbleiben dabei gerade einmal 5½ Verse über Juda und 13½ Verse über Israel.

Am Ende wird in „Niedergang und Neuanfang. Die Haltung der Schlussredaktion des deuteronomistischen Geschichtswerks zu den wichtigsten Fragen ihrer Zeit“ (S. 252–271) von 1999 eine Charakterisierung von DtrN geboten, an deren Beginn zunächst auf S. 253 eine Übersicht zur (mutmaßlichen) Textbasis von DtrN in Dtn-2 Kön steht. Während der ältere Deuteronomismus einen praktischen Monotheismus vertritt: es gibt *für Israel* keinen anderen Gott als Jhwh, hat DtrN einen theoretischen Monotheismus: es gibt *überhaupt keinen* Gott ausser Jhwh [Hervorheb. im Orig.], und zeigt damit Nähe zu DtJes und zur Priesterschrift; an der Stellung zu Jhwh entscheidet sich das eigene Geschick. In bezug auf „Erwählung und Heilsgeschichte“ zeigen sich 2 Argumentationslinien: 1. die Beziehung Jhwh’s mit Israel ist grundsätzlich unauflösbar; 2. allein die Hilfe Jhwh’s hat die unerwartet lange Dauer der Staatlichkeit ermöglicht. Doch schliesslich sei es „die Sünde Manasses gewesen . . . , welche die besondere Beziehung Jhwh’s zum Davidshaus und zu Jerusalem endgültig zerstört habe“ (S. 260). „Toratreue und Frömmigkeit“ sind die gebotene Antwort auf die vorausgehende unverdiente Erwählung. Die Haltung zur Tora wird zur Richtlinie, um *politische* Geschichte unter *theologischen* Gesichtspunkten zu schreiben [Hervorheb. im Orig.]. Aus diesem Blickwinkel „reflektiert und kommentiert“ (S. 263) DtrN den Verlust der 3 großen Heilsgaben: Landbesitz, Jerusalemer Tempel, davidisches Königtum. Für ersteres gilt: „So wenig . . . die Gabe des Landes an Bedingungen geknüpft war, so sehr ist es der dauerhafte Besitz des Landes. . . diese Gabe kann verloren gehen“ (S. 263), wie es dann ja auch eingetreten ist. Für den Tempel: „DtrN nimmt den vorexilischen Tempelglauben voll auf, um ihn dann . . . durch die geschichtliche Entwicklung destruiert werden zu lassen.“ (S. 266) Für das Königtum: „DtrN vertritt die am dezidiertesten königskritische Sicht.“ (S. 268), mit dem *Fazit*: „So wird das Königtum insgesamt als missglücktes Experiment in der Geschichte Israels hingestellt. Die Wiedererrichtung eines jüdischen Staates, und wäre es unter davidischer Führung, erscheint nicht als erstrebenswertes Ziel. Stattdessen liegt alles daran, dass Israel in konzentrierter Ausrichtung auf die Tora seine Identität als Gottes Volk neu findet. Darin liegt seine Zukunft.“ (S. 271)

Im Rückblick beeindruckt in jedem Falle die Fülle des ausgebreiteten und diskutierten Materials, auch wenn Vf. bei den zeitlichen Ansetzungen und historischen Rückschlüssen nicht immer mit Zustimmung rechnen kann. Wer klassisch-literarkritische bzw. -redaktionsgeschichtliche Arbeit zu schätzen weiß, wird hier eine Fülle von Anregungen finden. „Was davon plausibel ist und Bestand haben kann, wird der Fortgang der Forschung erweisen.“ (S. 249 am Ende des vorletzten Beitrags)

Healey, John F.: *The Religion of the Nabataeans. A Conspectus.* (= Religions in the Graeco-Roman World 136. Leiden–Boston–Köln Brill 2001. XVI, 242 S., 2 maps and 15 plates. 8° ISBN 90-04-10754-1. – Bespr. von Ernst Axel Knauf, Bern.

It is always a pleasure to read the products of mature scholarship. Healey's familiarity with the history, languages and literatures of the Near East from the 2nd millennium BCE through Early Islam equips him to place Nabataean religion in its wider context. His Nabataeans are firmly set between their Canaanite predecessors, their Hellenistic-Roman, Ancient North Arabian and Arabo-Aramaean¹ contemporaries, and their late antique Christian and Muslim successors. The material is comprehensively covered with due regard to the limitations of the data and the theories involved, avoiding both the Scylla of stale positivism and the Charybdis of overboarding speculation; there is a richness of reasoned speculation as well as of healthy skepticism instead. A certain amount of repetitiveness (*repetitio est mater studiorum*) is not unwarranted, especially since this *conspectus* can and should be used as a work of reference (indices, general and of divine names, are provided; an index of literary and epigraphic sources might be added to the next edition). More cross-references would sometimes be helpful; occasionally, a statement caused the reviewer to knit his brows, to relax again some pages further down. The work shows, furthermore, that personal acquaintance with practiced religion might not be a *sine qua non* for the study of other religions, but it does provide an experience and a perspective not to be acquired by academic research alone.

The reviewer cannot think of a better means to document the wealth of data and interpretations encountered in this rather slim volume than by entering into a discussion with the author on a number of points. In "Chapter One: Problems of Method and a Survey of Sources" (p. 1–24), he tends to question H.'s assumption that the Nabataeans must necessarily have had a "moral theology" in addition to a "world of mythology", and "liturgical theory" in addition to liturgies (p. 1f.). The lack of "moral theology" is one of the blames laid by biblical prophecy on (pre-exilic) Israelite and Judaeans religious practices; this, of course, might imply no more than that the opponents of the prophets hold ethical views different from their own (charging the adherents of the "wrong" religion or theology of having no religion or theology at all is a recurrent trait of religious and theological polemics), but it might as well indicate that Canaanite-Israelite religion could do without morality. The distinction of dead, not-completely-dead and living religions (p. 3–9) is tremendously helpful. The reviewer would, however, place pre-exilic Israelite and Judaeans religion(s) a little bit more on the "dead" side, being abrogated rather than codified by post-exilic Biblical theology (with the constitutive element of revelation,

unbeknownst before²). He would, on the other hand, shift Ancient Near Eastern and especially Canaanite religion a trifle to the "not completely dead" side, because much of it is preserved – and preserved to a degree which became virulent again and again in the course of its reception – in the literary icons of the biblical text³. After the concept of "being Nabataean" has been duly questioned (p. 9–11)⁴, the question "whether there is any such thing as 'Nabataean Religion'" (p. 11) can perhaps be decided for the positive with more confidence than H. shows. The Nabataean realm being, prior to its Roman annexation, not yet a full-blown state but rather a tribal or "Bedouin", an emerging or early state, religion might have been the only thing truly and decisively Nabataean. Further evidence for this is provided by H.'s distinctions of the "state", "tribal" and "family/clan" (rather than "private") levels of religion (p. 75; 151–154; 182f.), and by the temple serving as central archive (p. 173). That temples were the public registries of the Nabataeans says much about the degree of statehood they had achieved prior to the reign of Rabb'el II. The pilgrimage to Petra, well attested epigraphically and iconographically through the 2nd and 3rd centuries CE, was the one unifying band of all Nabataeans in the post-state era as it had been in the pre-state era (Diod. XIX 95,1: they were attacked during their spring festival tribal gathering). Because the king played a central role in religion, he was central to the Nabataean polity to the degree that it existed (undoubtedly varying in the course of Nabataean history). "The loss of Dushara's role as god of the king must have been as traumatic as the loss of the Temple in Judaism" (p. 13). But Judaism was well prepared for the loss of the temple in 70 CE: sectarian groups had doubted the legitimacy of the "second temple" throughout the period of its existence (such a group might have been responsible for Ezek 40–48); then there was, since Ezra, the sacred text "housing" the divine presence on earth quite independently from its abode in the sanctuary; and finally, the synagogue of the Pharisees had started to edit and to transmit what was to become the Rabbinic Bible, Judaism's "portative motherland", well before 70 CE⁵. Then it might not have been "trau-

² Cf. K. van der Toorn, Sources in Heaven: Revelation as a Scholarly Construct in Second Temple Judaism: U. Hübner & E. A. Knauf ed., Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnäri für Manfred Weippert zum 65 Geburtstag (OBO 186; Fribourg und Göttingen 2002) 265–277.

³ Cf. O. Keel, Das Land der Kanaanäer mit der Seele suchend: ThZ 57 (2001) 245–261; id. & Silvia Schroer, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen (Göttingen 2002); E. A. Knauf, O Gott, ein Tau vom Himmel giess: Kanaanäische Mythologie im Kirchenlied: Biblische Notizen 50 (1989) 34–45.

⁴ In the reviewer's view, the majority of the subjects – if this is the correct expression here – of the "King of the Nabataeans" were no more "Nabataean" than the majority of inhabitants of today's "Hashimite Kingdom of [Trans-]Jordan" are "Hashimite".

⁵ In addition, the destruction of the Jerusalem temple might well have been the opposite of "traumatic" for the Benjaminites, cf. Ph. Guillaume, Jerusalem 586 B C: Katastrophal? Biblische Notizen 110 (2001) 31–32.

¹ Palmyra, Hatra, Edessa.

matic” at all for some or most of the Nabataeans that Dushara lost his role as “god of the king” in 105/6 CE; having already been equated with Baalshamim and Zeus Hypsistos, Dushara might easily have been perceived in Arabia Provincia as the god of the emperor. Inscriptions (or other textual sources) might indeed not tell us much about “real beliefs” (p. 17), but what, then, makes personal beliefs more important (or, stricter to the point, worth of more scholarly attention) than established cultural values and behavioral patterns traceable in the data? Archaeology (p. 17f.) does not only provide individual sites and finds of religious significance, it could also exhibit significant clusters of sites and patterns within these clusters; it is to be conceded, however, that in this respect, Nabataean archaeology is still in its very beginnings. In order to appreciate the paramount importance of Petra for Nabataean religion fully, a map is needed (the 1 : 5000 archaeological map of Petra should provide an acceptable basis for it) in which every rock-cut altar, niche, triclinium, stibadium, relief and inscription were recorded.

“Chapter Two. Background: Nabataean History and Trade” (p. 25–37) starts with the question of whether the Nabataeans came from the east, or are an offshoot of the Edomites (p. 25): both, the reviewer has repeatedly argued (1985a, 1986 and 1989⁶). Strabo (p. 28; 175) does not say that the Nabataeans threw their dead on dung-heaps or treated them as dung. Strabo says no more than “they bury even their kings beside dung-heaps”, which might refer to the appearance of a tomb not yet completely finished. If a tomb is supposed to have a front garden, as is well attested (p. 170), the best way to establish one on the rock and sand of Petra is to bring in organic waste. The “governors” in the kingdom of Aretas IV (p. 31), the *strategoī*’*srtg*’ in the Madeba inscription(s) CIS 196 and RES 674, were the leaders of local tribes; theirs and related offices, like commander of an army unit, are hereditary within a family, but, if the reviewer understands the inscriptions of the *strategos* ‘Abd’obodat son of the *strategos* Itaybel correctly, also bestowed for a period of 18 years (lines 5f). Tribalism evolves into feudalism. The decline of Nabataean caravan trade set in early in the 1st century CE, when Rome instigated maritime trade between Egypt and South Arabia (p. 33); during the reign of Malichus II (40–70), the Nabataeans started to feel the repercussions, and reacted by forced agricultural development and colonization, notably under Rabb’el II. Which led in turn, by 106 CE, to a level of being civilized which the Romans found acceptable for welcoming the Nabataeans (whom they had shunned 63 BCE) among their subjects.

“Chapter Three: Sacred Places” (p. 38–79): The outdoor altar in front of the Qaṣr el-Bint (p. 40; or, with its fuller name, the Qaṣr Bint Far’ūn) might either have served for burnt offerings, as in Greece, though in that case the custom would have been imported together

with its architectural expression; or, for the burning of larger amounts of incense than could safely be incinerated indoors; or, as a pedestal for the, or a, or several representation of the god(s) in order to facilitate its ritual circumambulation (*ṭawāf*) which, in this case, was impossible inside the temple. For all further discussion of Nabataean aniconism (see also *infra*) it would be essential to know whether the fragment of an over-life sized statue from the Qaṣr el-Bint could be attributed, on archaeological grounds, to the period post 106 CE (p. 41). It would have been very un-Roman to convert the most prominent temple of Petra into a sanctuary of Zeus “without much regard for its original character” (p. 42)⁷. Hammond’s view that the ambulatory of the “Temple of the Winged Lions” was not big enough to allow *ṭawāf* (p. 42; 74) is unfounded; according to Plate IIIb, there are at least 1.6 m between the back of the *podium* and the back wall of the *cella*, which should have provided enough space if the circumambulation was not performed by large crowds (as presently at Mecca), but by individual kings and priests, dancing – as performed by the Syrian Arab Elagabal to the disgust of his Roman citizens (Herodian V 5,9; 6,1; cf. also p. 163). If the Nabataeans venerated basically one god and one goddess (p. 80–82), the absence of the name “Allat” from the Petra region can easily be explained by the assumption that Allat was called al-‘Uzzā by the Petraeans (p. 43f.), both “names” being primarily epithets, and their “alternance” (p. 82) one of designations, not deities designated. H. correctly calls Sharpe-Joukowski’s “Great Temple” a “palatial building” (p. 44f.); the reviewer would go all the way and call the structure (without any indications of altars, podiums, or adyta) the palace (or reception hall) of the Nabataean kings with facilities to convene the people in order to “render an account of his kingship in the popular assembly” (Strabo) – in the upper and lower “temenos” – or to deliberate with the inner circle of his “friends” in the “theatron”. The elephant-heads decoration is also indicative of a political rather than religious function of the complex. The food-processing installations on al-Maḍbaḥ indicate that it was designed for festivities of the “sacred meal” type (in Hebrew, *zebaḥšēlāmīm*). Qos is the god of *ḥwrw*’ (p. 61; 126f.) – the reviewer does not understand the proposed vocalization “Ḥūrāwā”, nor does he know a Semitic language in which such a word is conceivable; he suggests to read *Ḥaurāw (with the “hijazi” shift *ā* -> *ō*). It is true that the ancient name of el-Ḥumēmāh is transcribed as *Anara* in Greek and as *Hauarra* (p. 91) on the Peutingertable; but Arabic *ḥawar* “white poplar”, without another formative, makes an awkward toponym, whereas *aḥwar* “intensely white and deep black” suggests rock-formations which might easily catch the eye. The Nabataean personal name ‘*bd’lḥwr*’ [p. 91] could be incomplete: on the photograph Graf 1992/1997 Pl. III, the inscription is fading towards the end, and faint traces after the final *r*

⁶ In order not to inflate the number and length of footnotes, the book’s bibliography is presupposed for this review, too.

⁷ Cf. M. Yourcenar, *Memoirs of Hadrian*, transl. G. Frick (New York 1954), 236f.

could represent an ʾ or y; alternatively, one might read **alahwar* < *alʾahwar*, finding support in the South Safaitic (Hismaic) names from the immediate neighborhood ʾ*hwr*, *whbʾhwr*, *ʿbdʾhwr*, and *tmlhwr* (Graf 1992/1997, 70), the latter to be interpreted, in the light of the former, as **Tēmalahwar*. The god could easily have had a double local manifestation, e. g. as a mountain (male) and spring (female). That the Nabataeans practiced only secondary burials after exposing the dead on their “high places” for a while is untenable (p. 72f.). The rumor has it that illicit digging by the local population of Petra unearthed remains of wooden coffins, textiles, and mummified body parts. That the “private-public” or “collective-individual” dichotomy (p. 75) can be applied to the Nabataeans (or other Near Eastern tribal societies) might be doubted; the reviewer would rather think of the supra-tribal (state), tribal and sub-tribal (family and clan) levels.

“Chapter Four: The Nabataean God and Goddess” (p. 80–119) correctly denies that there was much of a Nabataean pantheon (p. 81), although, if Allat/al-ʿUzza is regarded as Dushara’s mother rather than wife, the fact would establish some kind of a hierarchical relationship between the two. To the evidence for a mother-son relationship between Allat and Dusares provided by H. (p. 44, 67, 81, 104f; 109f; 142) might be added a number of paired bethyls where the larger of the two has astral eyes (and is therefore regarded as the goddess; e. g. Pl. Va; XV[c]; cf. also p. 155). The spouses of male deities are usually slightly smaller than, or maximally of equal size with, their partners. Geographically, *aš-Šarā* does not correspond “more or less to ancient Edom” (p. 87), but only to its southern half (the north called el-ġibāl since, at least, the 5th century BCE). The north-south dichotomy of Edom is not easily perceivable from the west, all the better from the east. The epithet “The One of the Shara” is an “eastern” designation⁸ for a local deity, whose indigenous name had most probably been Qos (the Edomite pantheon having hardly been more differentiated than the Nabataean one). To regard the Safaitic form *dšr* (as opposed to South Safaitic [Hismaic] *dšry*) as loan from spoken Nabataean Aramaic (p. 87f) is impossible, since it was only Arabic that had preserved the lateral character of /s/ (classical /š/) and /z/ (classical /d/) until the early Islamic period, a fact amply attested by transcriptions in other languages (thus Assyrian [ruḏay] for /Ruḏay/, [ilteʾri] for /šahrī/, Spanish *Alcalde* from /al-qādī/). Aramaic developed the laterals differently as early as the 8th century. By the 1st century CE, the laterals seem to have become /ʿ/ and /s/ in all attested Aramaean dialects⁹. The form of “Dushara” in Safaitic then testifies to the fact that in southern Syrian Nabataean spoken Arabic, /d/ had coalesced with /d/. There were at least two different realizations of the lateral /s/ within the confines of the Nabataean realm: an

affricated lateral in Safaitic, and a de-affricated (i. e. occlusive) lateral in South Safaitic (Hismaic)¹⁰. More dialectal variants of this complicated sound might easily have existed without being traceable in the written record. The enigmatic *dtʾ* is almost certainly a dialectal variant of *dšr* (p. 141). In the dialect represented by CIS II 354, /š/ was either replaced by or had coalesced with /t/ (**dūtarā*), or the author wanted to stress the lateral character of the sound (against his own dialect or those of the Petraeans) by writing it with *t* (cf. Akkadian *Teʾri* < *Lteʾri* for **Šabrī*). The general appurtenances of a šarā, rocks, trees and water (Wellhausen 1897), are amply provided by the larger Petra area which makes Dushara primarily the very god of this sacred precinct (p. 88f.). A Mesopotamian deity ^d*Du-šar-ra* (p. 89) does, however, not exist (cf. ANET 337 text D I 12). Knauf (1985a, 110f.) did not simply identify Dushara with Qos (p. 93), but rather with an amalgam of the indigenous Qos and the newly immigrated Ruḏā. Ruḏā is attested as the male deity of the proto-Nabataeans in the 5th century BCE by Herodotus, and is attested again in post-Nabataean 3rd century Rabbah-Areopolis (Knauf 1984); if one does not want to inflate the number of Nabataean male deities beyond the number of 1, the identification of Dushara and Ruḏā is inevitable (p. 94). That he never appears in Nabataean inscriptions under his personal name¹¹ attests to quite an amount of political wisdom behind the use of epithets rather than proper names for the Nabataean god: to “The One of Shara”, indigenous Edomites and immigrated Nabataeans could refer with equal ease (once the Edomites-Idumaeans had picked up Arabic, which they did rather quickly, to judge from the Aramaic ostraca from 4th century BCE Arad and Tel Beersheba). The use of the deity’s previous proper names might have evoked undesirable ethnic boundaries. The reviewer wonders whether the epithet *mry ʿlm* (p. 95) is not shorthand for **mry bty ʿlm*, “Lord of the Tombs”, which would further elucidate Dushara’s role as a protector of tombs at Hegra. The “settled or settling Arabians” (p. 107) should read “partially settled or settling Arabs” in accordance with p. 27. Allat and al-ʿUzza are Arabic theonyms, not just “associated with an Arabian background” (p. 108) – both names contain the definite article *al-*, and no *fuʿlā*-forms come to the reviewer’s mind from Semitic languages other than Arabic. The lengthening of (al-)lāt’s vowel might be explained in analogy to al-[ʾI]lāh (p. 112f.), but equally well as a contraction of al-[ʾI]lā[ha]t. Al-ʿUzza in Bostra does by no means diminish al-ʿUzza’s prominence at Petra (p. 115), as the Madonna of Altötting (the *Patrona Bavariae*) does not impeach on the Madonna of Czenstochowa (the *Regina Poloniae*).

“Chapter Five: Other Deities Worshipped by the Nabataeans” (p. 120–154) settles the dispute on al-

⁸ The Edomites did not yet speak Arabic; so the name is imported.

⁹ Cf. for the laterals and their development R. M. Voigt, *Die Laterale im Semitischen*: WO 10 (1979) 93–114

¹⁰ Cf. E. A. Knauf, *Thamudic: Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, forthcoming.

¹¹ Nor are there very many attestations of Qos, and even the epithet “Dushara” is widely shunned in Nabataean prosopography, all replaced by the even more general ʾil -ʾilāb -ʾallāb.

Kutbā's gender for good: she was a goddess. The one obstacle to this linguistically evident solution, *kwtb' ʾlbʾ*, H. explains as the Nabataean equivalent of al-Aktab, the masculine counterpart of al-Kutbā (p. 122f.). The Aramaean form should than be read **kōtibā* (Aramaic ptc. sg. m. with hijazi phonology). If the "God of Ṣaʿbu" was the *Tyche* of the Nabataean colony at Palmyra, the text only shows that Ṣaʿbu was an important person within this colony regardless of who, or how important, his god was (p. 153f.).

"Chapter Six: Images and Rituals" (p. 155–180) starts with a number of intriguing theoretical problems: if Allat and al-ʿUzza were the same goddess for most Nabataeans¹², was their identity necessarily accepted by all Nabataeans? And could two representations of different aspects of the same deity not be placed side by side, as if a church could not house an icon of the nativity together with one of the transfiguration (p. 155)? In the aniconism debate (p. 155–158) it is generally overlooked that the ancient Assyrians and Egyptians, too, would have agreed that a god could not be portrayed. Their therio- and anthropomorphic cult statues had much more in common with the Arabian (or Phoenician) betyls than with renaissance statuary: they were a place of divine presence on earth, not a picture of a god who was, meanwhile, somewhere else¹³. The question of whether an inscription mentioning two camels offered to Dushara refers to life animals or their terracotta effigies (p. 161) might again be answered with a confident "yes!": two camels feed quite a party, but once eaten, they are gone. So why not document the sacrifice¹⁴ by depositing two cheap terracotta figurines in the temple in order that Dushara may forever have a record and a memento of the sacrifice before his eyes? Thiasoi or Symposia of groups of professionals (p. 166) would have added an important para-tribal element to Nabataean religion and society. Whether Greek, Palmyrene or Nabataean: it seems impossible to regard these associations as purely "secular", nor were they, even if celebrated within a liturgical context, necessarily purely religious acts (p. 167)¹⁵. A Nabataean could not tie his personal devotions in with the "state" otherwise than by blessing the life of the king (p. 180); the Nabataean kingdom was based on personal loyalties, and above loyalties to shaykhs and paramount shaykhs, on loyalties to the gods of the various levels of society rather than by secret police, tax deductions, or social security payments.

¹² Much as Yhwh and Baʿal might have been just different names for the same god for most Israelites in the 9th and 8th centuries BCE.

¹³ Cf. A. Berlejung, *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik* (OBO 162; Freiburg, Schweiz und Göttingen 1998).

¹⁴ For a communal meal rather than by setting the animals free in a *himā*, although this possibility cannot be excluded either.

¹⁵ There was always a libation at the beginning of the Greek symposium; and what was "purely secular" at all in the pre-modern world? And Religion, business and entertainment can very well go together.

"Chapter Seven: The World of Nabataean Religion" (p. 181–193) is constituted by what people did and documented publicly; that we cannot know what they thought when they were doing it (p. 181) raises the question of how much of another person's thoughts and intentions – or even our own – we can "know" at all. On the basis of religion, the Nabataean state (like all tribal and early states) is encountered as the extended household of the king (p. 182). The assumption that the "Nabataeans had been settled or largely settled for a long time before the 1st century A. D." (p. 184f.) is untenable. Even without the camel as the Nabataean "icon" on the *Nabataea subiecta/adquisita* coins and the camel as principal animal of sacrifice one could safely assume that this animal was of crucial importance for the conduct of their trade; and camels do not grow well in cow sheds or pig pens. The tribal elite might partially have started to settle quite early on the measure of Shaykh Nuri b. Shaʿlān who owned a house at Damascus to which he finally retired; and even a largely still unsettled tribe could have acquired and sponsored the town of Gaia as the Ruwala acquired Kāf and tried to get hold of el-Jōf. The North-West Arabia from which the Nabataeans and their religion evolved was Persian Arabia, a conglomerate of Bedouin tribes and oasis trading towns which included Edom and the Sinai¹⁶. The – very stimulating – section on "Emerging Monotheism" suffers from a tendency to ascribe monotheism (as a "good thing") to people who might not really have understood what monotheism is about. If one defines monotheism as the theoretical assumption that the class of all the gods contains a single element, a religion which venerated a God and a Goddess (with various aspects and names) cannot really be called monotheistic. At the same time, such a religion is, on the practical level, very close to the "implicit monotheism" of the Egyptian and Mesopotamian sages (p. 189) which had become, between Cicero and Hadrian, if not earlier, the common intellectual property of all educated persons in the mediterranean world: that the divine being is basically one, but that it might, can and perhaps must be venerated under various names and appearances. The Nabataeans provide further proof for the assumption that religious evolution tends to merge all the gods in one god and all the goddesses in one goddess (as was the state of affairs in the religion of Judah at the end of the 7th century). To go further, and to abolish the goddess completely, seems to require a deliberate and possibly violent act¹⁷. That some Nabataean memories, or, at least, some local pride and consciousness were preserved at Petra well into the 6th century might be documented by personal names like *Obodianos* and *Dousarios* in the 6th century CE Petra papyri. Will there ever be found papyri with Nabataean

¹⁶ E. A. Knauf, *The Persian Administration in Arabia: Trans-euphratēne 2* (1990) 201–217.

¹⁷ Ch. Uehlinger, *Die Frau im Efa* (Sach 5,5–11). Eine Programmvision von der Abschiebung der Göttin: *Bibel und Kirche* 49 (1994) 93–103.

mythical or liturgical texts (p. 193¹⁸)? Maybe, maybe not; the Elephantine archives, which contain literature, but no Judaeon religious literature (and possibly not by chance) should caution us¹⁹. The reviewer wholeheartedly subscribes to one of H.'s final sentences, applying it also to his own remarks: "There is so much that is uncertain". There ever will be.

The book under review is compulsory (and rewarding) reading for everyone involved, or thinking of becoming involved, in the study of the Nabataeans, or of the Pre-islamic Arabs in general, or, even more generally, of "dead" or "semi-dead" religions.*

Aurelius, Erik: Zukunft jenseits des Gerichts. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Enneateuch. Berlin-New York: Walter de Gruyter 2003. 244 S. 8° = Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 219. Lw. 68,00 €. ISBN 3-11-017854-0. – Bespr. von Erhard Blum, Tübingen.

Nach der weitgehenden Abkehr der alttestamentlichen Exegese (zumindest in ihrem deutschsprachigen Zweig) von der sog. „Neueren Urkundenhypothese“ zum Pentateuch konzentriert sich die literargeschichtliche Debatte in den letzten Jahren verstärkt auf den Kanonbereich der „Vorderen Propheten“. Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts wird die Forschung hierzu wesentlich durch M. Noths Hypothese des „Deuteronomistischen Geschichtswerks“ („DtrG“) bestimmt, die mit einer von Dtn 1 bis 2. Kön 25 reichenden und am theologischen Programm der deuteronomischen Tora orientierten Komposition aus exilischer Zeit (zwischen 560 und 539 v. Chr.) rechnet. Wurde seit den 1970er Jahren zunächst die mögliche Vorgeschichte des DtrG Nothscher Prägung kontrovers erörtert, so steht gegenwärtig auch die Existenz eines (exilischen) Geschichtswerks, das mit dem Deuteronomium als Tora Moses einsetzte und bis zum Untergang Jerusalems reichte, grundsätzlich zur Debatte. Diskutiert werden kleinere Erzählwerke zur Königszeit (Sam-Kön) und/oder weiträumigere Größen wie ein Enneateuch (Gen-Kön) bzw. ein Oktateuch (Ex-Kön) als dominierende Größe etc. Die Analysen des Vf's, dem nicht zuletzt einer der wichtigsten Beiträge zur Sinaiperikope zu verdanken ist, haben das angedeutete breite Spektrum der aktuellen

¹⁸ A little bit of liturgical poetry we might already have: Negev et al. 1986; J. Bellamy, Arabic verses from the first/second century: the inscription of 'En 'Avdat: JSS 35 (1990) 73–79; M. Kropp, A Puzzle of Old Arabic tenses and syntax: the inscription of 'En 'Avdat: PSAS 24 (1994) 165–175; R. G. Hoyland, Arabia and the Arabs from the Bronze Age to the Coming of Islam (London 2001) 211f.

¹⁹ E. A. Knauf, Elephantine und das vor-biblische Judentum: R. G. Kratz ed., Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden. Sechs Jahre «Arbeitsgemeinschaft zur Erforschung der altorientalisch-hellenistischen Religionsgeschichte des 1. Jahrtausends» in Göttingen (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 22; München 2002) 165–174.

* The writing of this review was greatly enhanced by the facilities provided by the Institute for Advanced Studies, The Hebrew University, Jerusalem.

Diskussionslage im Blick und bieten dazu klare und differenzierte Positionen. Deren vorbildlich transparente Entfaltung und Begründung nimmt ihren Ausgang bei einem Vers: 2. Kön 18,12 und führt wiederholt zu ihm zurück. Die darin zu findende knappe deuteronomistisch-theologische Begründung für den Untergang des Nordreiches Israel legt einerseits einen Vergleich mit dem längeren deuteronomistischen Epilog auf die Geschichte (Nord-)Israels in 2. Kön 17 nahe und weist andererseits Übereinstimmungen in der Formulierung mit Ex 19,5(.7.9) auf. Daraus resultieren „Zwei Fragen“ (Kapitel I., S. 1–5), welche die weitere Aufgabe vorzeichnen (4): „1. Ist der große Epilog 1 R 17:7–23 dazu geschrieben worden, um ein mit Dt 1 einsetzendes Geschichtswerk zu beenden? Mit anderen Worten: Gibt es eine *redaktionelle Grenze* zwischen 2 R 17 und 18?“ und „2. Ist der kleine Epilog 2 R 18:12 von einem Späteren geschrieben worden, um mit dem Prolog Ex 19:3b–8 zu korrespondieren? Mit anderen Worten: Besteht eine *redaktionelle Beziehung* zwischen Ex 19:3b–8 und 2 R 18:12?“

Einer Klärung der ersten Frage arbeitet Kapitel „II. Besonderheiten in 2 R 18–25“ (6–20) vor, indem mögliche Indizien für eine andere Autorschaft als vor 2. Kön 18 geprüft werden: die Distribution von Referenzen auf Mose, der Kurzform (-ja) in theophoren Personennamen und des sog. Perf. copulativum. Im Ergebnis werden gewisse Besonderheiten bestätigt, jedoch für eine redaktionsgeschichtliche Differenzierung nicht als ausreichend erachtet. Kapitel III. „Die Beurteilungen der Könige“ (21–70) stellt dann verschiedene redaktionsgeschichtliche Abgrenzungen auf den Prüfstand, die in sog. „Blockmodellen“ für vorexilische Geschichtswerke angenommen werden: nach 1. Kön, bei Hiskia und/oder bei Josia. Seit einer vielbeachteten Studie von Helga Weippert (1972) werden hierfür vor allem Unterschiede in den deuteronomistischen Beurteilungen der Könige Israels und Judas ins Feld geführt. Aurelius' minutiöse Prüfung des Befundes bestätigt die sprachlichen und inhaltlichen Variationen der Königsbeurteilungen, erklärt diese aber im Einzelfall kontextuell und aus der deuteronomistischen Gesamtkonzeption. In der redaktionsgeschichtlichen Konsequenz schloss das erste deuteronomistische Werk mit 2. Kön 25 und war frühestens exilisch (56f.). Dieser Terminus a quo wäre freilich nach dem konzeptionsgeschichtlichen Verständnis auch kaum anders möglich, meint er doch die deuteronomistische Idee der Kultzentralisation am ehesten aus der Exilszeit heraus erklären zu können (39–44). Innerhalb des damit abgesteckten Rahmens können dann allerdings weitreichende Schichtendifferenzierungen vorgenommen werden, so zunächst (57–70) innerhalb von 2. Kön 18–25, wo insbesondere der heuristische Ausgangspunkt der Analyse, 2. Kön 18,12, zusammen mit 18,5–7a; 21,7–9; 23,25–27 einer jüngeren Traditionsbildung – „DtrN“ – zugewiesen wird (wobei „DtrN“ nicht für eine redaktionelle Hand, sondern „eher [für] eine[] über Generationen wirkende[] Schule“ [67] steht).

Das damit sich abzeichnende Modell einer vielgestaltigen und komplexen Sedimentierung redaktioneller

Fortschreibungen wird dann vor allem in „IV. Die Beurteilung der Reiche“ (71–110) aus eingehenden Analysen der deuteronomistischen „Epiloge“ in 2. Kön 17 und 18 im Sinne einer „Genealogie der für die deuteronomistischen Geschichtsbücher Jos-2 R so bezeichnenden Reden und Reflexionsstücke“ (88) entwickelt. Am Anfang dieser Genealogie („DtrH“) stehen die ursprünglichen Königsbeurteilungen mit den Anklagepunkten „Sünde Jerobeams“ (Nordreich) bzw. „Kultstätten“ (Südreich). Mit dem ältesten Epilog zur Geschichte des Nordreiches in 2. Kön 17,21–23 schreibt ein Ergänzender die „Sünde Jerobeams“ dann dem Volk zu. Erst ein späterer „Vorspann“ in 17,7a.8–11.18 lastet dem Gottesvolk (Nord und Süd!) die Übertretung des Ersten Gebotes an; ein noch späterer Vorspann (17,13–17.19f.) nennt die Verwerfung des „ganzen Gesetzes“ als Schuld ganz Israels. Mit den letzten beiden Schichten, die das Erste Gebot kennen, sind andere programmatische Abschnitte verwandt, darunter Jos 23; Ri 2,11ff.; 1. Sam 12; 1. Kön 8, ohne dass sie freilich durchweg einer der Redaktionen in 2. Kön 17 zugeordnet werden könnten. Immerhin, da „bereits die erste Redaktion des Richterbuches . . . auf demselben Standpunkt wie die zweite Erweiterung in 2 R 17 (v 7a, 8–11, 18)“ steht, ist ein Anhaltspunkt dafür gewonnen, dass „die jetzigen Bücher Dt, Jos und Jdc im ganzen erst später mit den Büchern Samuel und Könige verbunden worden sind“ (93). Dafür wird auch die wohlbekannte Differenz zwischen der linearen Darstellung der Königszeit und der zyklisch strukturierten Richterzeit in Anschlag gebracht. Einen literarisch noch weitergreifenden, diachron also späteren Horizont konstituiert aber 2. Kön 18,12 als „Epilog“ mit seinem Rückbezug auf Ex 19,3b-8 als „Prolog“. Damit ist ein Herzstück des hier vorgelegten Entwurfs erreicht, die These einer den Zusammenhang von Exodus bis 2. Könige überblickenden Redaktion (95–110). Der Faden, der beide Abschnitte verbindet, ist aus den Phrasen „auf die Stimme JHWHs hören“ und „seine *b'rit* halten bzw. übertreten“ gewirkt. Näherhin könnte man von einem ‚genetischen Code‘ sprechen, denn aus den Vorkommen dieser Phrasen wird hier eine lückenlose Filiation erschlossen, mit der die Ableitung nahezu aller Elemente von „Epilog“ und „Prolog“ aus literarischen „Vorbildern“, die denn auch sämtlich überliefert sind, nachgezeichnet wird. Zu den genetischen Vorläufern gehören demnach insbesondere Dtn 28,1; 29,1–8; Ri 2,20; 1. Kön 11,11; Jer 11,2–7 und – als Vorbild für diese Rahmung der Geschichte Israels – Jer 7,22–28.

Auf der so gewonnenen Grundlage werden die redaktionellen Werkzusammenhänge in den Kapiteln „V. Ziel und Ende des Geschichtswerks“ und „VI. Der neue Anfang“ theologisch profiliert und literargeschichtlich komplettiert mit Hilfe der Leitfrage, ob bzw. wie eine „Zukunft jenseits des Gerichts“ angezeigt wird. Der exilische DtrH sieht die Geschichte des Nordreiches beendet, lässt aber die staatliche Zukunft Judas offen (mit 2. Kön 25,27–30). Die älteste Schicht im Epilog von 2. Kön 17 (V. 21–23) und damit „gleichgesinnt“ Ergänzungen in 2. Kön 24,2aß; 25,21b rücken Judas Katastro-

phe näher an die Sicht des Nordreiches heran. Die beiden Erweiterungen in 2. Kön 17,7–20 (zusammen mit 24,20a) („wohl noch im 6. Jahrhundert“ [136]) neutralisieren dann die Jojachinnotiz in 25,27ff. vollends und stellen Juda dem Nordreich darin gleich, dass keine staatliche Zukunft mehr erwartet wird. Die nächste DtrN-Redaktion setzt mit Ex 19,3b-8 und 2. Kön 18,12 bereits einen Enneateuch-Kontext voraus und „aktualisiert“ (im 5. Jh.) das Bild von Judas Zukunft „nicht als Staat, aber als Kirche, als Religionsgemeinschaft“ (138). Dem Zentraltext dieses Werkhorizonts, Ex 19,3b–8, wird sodann eine ausführliche literargeschichtliche und interpretatorische Darstellung gewidmet (141–168). Der Abschnitt, der in Abhängigkeit von Ex 24,3–8 formuliert sei, aber gleichwohl unabhängig davon interpretiert wird, ist keiner zwischen D und P vermittelnden Redaktion zuzuschreiben, sondern impliziert eine polemische Spitze gegen die P-Konzeption. Obwohl es „schwierig“ sei, „Anhaltspunkte für die Entscheidung zu finden“, „wird hier damit gerechnet, daß die genannte . . . Bearbeitung wohl eher in die Zeit nach als vor der Einarbeitung der Priesterschrift gehört“ (154). Innerhalb der Sinaiperikope setzt Ex 19,3b–8 die Einarbeitung des Bundesbuches (mit 19,3a; 20,22a; 24,18b), der Theophanie, des Dekalogs (mit 19,17–18; 24,4–8) und einer Überlieferung vom goldenen Kalb voraus sowie Ex 24,3–8. Gleichwohl wird sein Zukunftskerygma nicht aus diesem Kontext, sondern von 2. Kön 18,12 her bestimmt. Der Text „appelliert“ danach „an eine grundsätzliche Haltung, die nicht situationsgebunden ist, und erteilt Zusagen, die ebenfalls immer und überall gültig sind. Wenn Israel [sc. die verbliebenen Judäer, E. B.] auf die Stimme seines Gottes hört und dessen ihm gewährten Bund hält . . . Dann ist es Sondereigentum des Welt Herrschers, sein Königreich von Priestern und sein heiliges Volk.“ (168)

Komplettiert wird die Analyse der deuteronomistischen Programmtexte – weiterhin orientiert an der Phrase „auf JHWHs Stimme hören“ – zunächst mit der literargeschichtlichen Einordnung von Jos 23; 24 und 1. Sam 12 in „VI.2 In Sichem und in Gilgal“ (168–190). Den Grundstock der Josuaabschiedsreden bildeten schon in einem vor-DtrN Werkkontext ca. vier Verse aus *24,14–28, in denen das Volk vor die Alternative gestellt wird, JHWH als seinen Gott zu „wählen“ oder nicht, mit 23(!),1b–3 als Einleitung. In „DtrN“ wurde in Jos 23,4–5.11–16 zunächst das Thema der verbliebenen Völker des Landes eingetragen, dann auch das „Gesetz“ (23,6–10). Die Ausgestaltung von *24,14–28 zu einer eigenen Abschiedsrede Josuas mit Bundesschluss erfolgt bei einer späten Fortschreibung im Enneateuchkontext und zielt auf die Erneuerung der Gehorsamsverpflichtung von Ex 19,3bff. Auch Samuels Abschiedsrede (1. Sam 12) führt die Linie von Ex 19,3bff. weiter, allerdings mit der Zuspitzung einer Absage an einen eigenen Staat als Abfall von JHWH. Der Abschnitt VI.3 bezieht schließlich auch die Genesis ein mit dem Gehorsam Abrahams nach Gen 22,15–18 und 26,5 („weil Abraham auf meine Stimme gehört hat“): „Abraham hat die Bedingung von Ex 19:5 erfüllt.“ „Dadurch wird die

Spannung zwischen den bedingungslosen Väterverheißungen und der bedingten Sinaiverheißung Ex 19:5f. überbrückt.“ (195) Mehr noch, das *‘qb ʾsr* (nur in Gen 22,18; 26,5; 2. Sam 12,6) dient als Anhalt für eine quasi kanonische Exegese, der zufolge auf dieser Enneateuch-Ebene der „beispiellos gehorsame Abraham ... den nicht ausnahmslos gehorsamen David als Heilsgarant ersetzt“ (205). Mit der Aufnahme der zugeschworenen Verheißung in Gen 26 und Ex 32,13 (inkl. Landverheißung) lag schlussendlich „die Vorgabe für die Redaktion bereit, die durch wiederkehrende Rückverweise auf einen Landverheißungseid an Abraham, Isaak und Jakob (Gen 50:24, Ex 33:1, Num 32:11, Dt 34:4) wohl als erste den Pentateuch als ganzen zusammenhält und vom folgenden abgrenzt“ (ebd.). Kapitel VII. beschließt das Buch mit einer ausführlichen Zusammenfassung der Hauptergebnisse dieser komplexen Untersuchung.

Das vorstehende kurze Referat konnte die ungemein dichte und oft virtuose Analyse sowie Konstruktion der Textzusammenhänge nur in Grundzügen vorstellen. Die eindringende Entfaltung von Text- und Konkordanzbefunden wird für alle, die in diesem Textbereich arbeiten, eine Fundgrube bleiben. In der Sache sehe ich beispielsweise die Position, wonach der älteste deuteronomistische Werkzusammenhang bereits die Katastrophe Jerusalems voraussetzt, durch Aurelius' umsichtige Argumentation entscheidend gestützt. Anstatt die unverkennbaren Verdienste des Buches weiter aufzuführen, sollen vielmehr noch – gewiss im Sinne des Verfassers – einige Aspekte herausgegriffen werden, die mir für das weitere kritische Gespräch von Bedeutung erscheinen.

Dazu rechne ich zum einen die für Aurelius in mancher Hinsicht zentrale literargeschichtliche Zuordnung der deuteronomistischen Kultzentralisationsforderung: (1) Historisch rätselhaft ist mir die These, wonach die Forderung der Beschränkung des JHWH-Kultes auf einen einzigen Kultort am ehesten aus der Exilszeit heraus zu erklären sei. Die Begründung: „Den Staatskult im Reichstempel gab es nicht mehr, und wenn mehrere lokale Kultstätten noch im Betrieb blieben, würde das nicht unbedingt das Überleben, sondern auf die Dauer eher die Entgleisung des Jhwh-Kultes fördern ...“ (40) gibt mehr Fragen auf, als sie beantwortet: Was kann mit „Entgleisung des Jhwh-Kultes“ hier gemeint sein kann, wenn das Erste Gebot nach der Gesamthypothese noch nicht geboren war? Worin sollte (in einem altorientalischen Kontext) die konzeptionelle Logik einer solchen Forderung nach 587 und vor 538 bestanden haben? Mehr noch, welchen Sinn machte es, den Jhwh-Kult dadurch stabilisieren zu wollen, dass man ihn auf ein nicht-existentes Heiligtum beschränkte? (2) Die These, in den Königsbeurteilungen des primären Geschichtswerks, dessen Anfang Aurelius (wie andere aktuelle Stimmen) eher in 1. Sam 1 vermutet als in Dtn 1, werde als einziger Maßstab die Forderung der Kultzentralisation angelegt, bleibt exegetisch ohne Fundierung. So wird nicht geklärt, wie die Leser die Beurteilungen überhaupt verstehen konnten, wenn dieser Maßstab an keiner Stelle begründet oder auch nur expliziert wird; auch der

Referenztext der pauschalen Bezüge auf „die Sünde Jero-beams“, 1. Kön 12, formuliert nicht die Idee der Kultzentralisation, sondern ist auf die Aufstellung der „goldenen Kälber“ in Bethel und Dan und deren kultische Verehrung als „die Götter, die dich aus Ägypten herausgeführt haben“, also auf den Staatskult des Nordreiches, fokussiert. Der damit angezeigte Sachzusammenhang mit dem Ersten Gebot wird denn auch in den tragenden Elementen des Systems der Königsbeurteilungen, den „Dynastieorakeln“ des Nordreichs, expliziert bzw. weitergeführt (cf. 1. Kön 14,9; 16,31f.). M.a.W., literarisch sind die Königsbeurteilungen mit ihren Maßstäben der Kulteinheit und Kultreinheit ohne deren explizite Einführung (wie im dtr Torabuch) nicht vorstellbar. Konzeptionell muss der Gedanke der Kultzentralisation in Jerusalem vorexilisch gefasst worden sein. M. E. ist er am ehesten als eine Konsequenz der theologischen Verarbeitung (a) der Katastrophe des Nordreiches Israel in Juda in Verbindung mit (b) der faktischen Beendigung der meisten jüdischen Kultstätten infolge der massiven Zerstörungen und territorialen Eingriffe durch Sanherib und (c) der gleichzeitig als wunderbar gesehenen Bewahrung Jerusalems vor den Assyryern zu verstehen. Diese historisch einmalige Konstellation konnte die Voraussetzung für die Grundansätze eines altorientalisch singulären Reformprogramms im Juda/Jerusalem des 7. Jh.s bilden, das nicht zuletzt von einer (prophetisch vorbereiteten) Fundamentalkritik am Staatskult des gescheiterten Nordreichs genährt wurde. Sachlich erscheint es mir zudem kaum möglich, die Verneinung eines legitimen JHWH-Kultes außerhalb Jerusalems von dem Konzept des einen JHWH (Dtn 6,4) und einer exklusiven Monolatrie zu trennen.

Ein weiteres Beispiel: Die (im Anschluss an R. G. Kratz u. a.) vertretene Lösung des Nebeneinanders von Jos 23 und 24 postuliert eine knappe Grundschrift in 24,14a.15a(bis *t'bdwn*)b.16.18b.22, die mit der Thematik der wahren Gottesverehrung dem Kontext von Ri 2,7ff., also einer relativ frühen Phase der deuteronomistischen Traditionsbildung zugeordnet wird. Ohne hier auf die Begründung dieser Vorstufenrekonstruktion eingehen zu können, soll allein nach der Stimmigkeit des Ergebnisses gefragt werden: Wo wäre eine für sich stehende Aussage, dass Israel(!) sich JHWH zum Gott „erwählt“ hat (24,22), in klassischen DtrG-Kontexten sonst zu finden? Mehr noch, wie sollte in dem behaupteten Kontext der Sinn dieser Josuarede verständlich werden? Weder führt darin Josua gegenüber dem Volk aus, weshalb er dieses Ansinnen (erst jetzt?!) vorbringt, noch worin die Alternative bestehen soll (erst die Rede des Volkes holte die Fremdgötter nach). Anders gesagt, wie plausibel ist die fast beiläufige und unklare Thematisierung eines ebenso ungewöhnlich zugespitzten wie gewichtigen Konzepts? Kurzum, der durch Substraktion gewonnene Text ist in seinem Kern defizient, während der vorliegende Zusammenhang die genannten Fragen beantwortet oder gleich gar nicht aufwirft.

Ganz ins Zentrum des Gesamtentwurfs von Aurelius führt sein Verständnis von Ex 19,3b–8 bzw. 2. Kön 18,12 als Prolog bzw. Epilog, mit denen die gewaltige Kom-

position eines „Enneateuch“ (einschließlich P) theologisch gerahmt worden sein soll. Nun wird an dieser Konstruktion sogleich die merkwürdige Asymmetrie auffallen: Während Ex 19 als Portal der Sinaiperikope hochexponiert entgegentritt, begegnet der Vers in 2. Kön 18 beinahe beiläufig im Anfang der Hiskiageschichte, jedenfalls im Schatten des gewichtigen Abschnitts 2. Kön 17. Dieser strukturellen Asymmetrie korrespondiert darüber hinaus eine massive inhaltliche Differenz im inhaltlichen Profil: In Ex 19 ist die Bewahrung der *b'rit* verbunden mit der Verheißung einer Gottesunmittelbarkeit Israels als eines heiligen Volks von Priestern. Der verheißene singuläre Status des Volkes wird in Ex 24,3–8,9–11, auf dessen bloße Zusage hin, den Gotteswillen tun zu wollen, ursprungsgeschichtlich und paradigmatisch realisiert, gipfelnd in der Gottesschau der Repräsentanten des Volkes; mit dem Sündenfall des Goldenen Kalbs (Ex 32) wird diese Gottesunmittelbarkeit dann aber sogleich verspielt. Selbst wenn der Eröffnung von 19,3b–8 der Erzählzusammenhang von 24,3ff. bereits vorgegeben gewesen sein sollte (wie A. meint), kann man nicht davon absehen, dass die Eröffnung die narrative Linie des nicht-P-Zusammenhangs begrifflich profiliert. Von dieser spezifischen Höhenlinie der JHWH-Beziehung Israels fehlt aber in 2. Kön 18 nicht nur jede Spur, sie kann dort gar nicht mehr gegeben sein, weil sie in der Logik des Exoduskontextes nach dem „Sündenfall“ Israels unwiderruflich (es sei denn in einer eschatologischen *Restitutio in integrum*) gebrochen ist. Unterstellt man für 2. Kön 18,12 den selben Autor wie in Ex 19,3b–8, hätte er seine eigene dort formulierte Programmatik im „Epilog“ nicht nur vergessen, sondern im Kern verfehlt. Will man für die beiden Abschnitte mit mehr als einer traditionsgeschichtlich begründeten, literarisch aber kontingenten Nähe in gängigen Idiomen wie „auf die Stimme JHWHs hören“ rechnen, dann allenfalls im Sinne einer einseitigen Abhängigkeit. Judäer bzw. Diasporajuden „wo und wann auch immer“ werden weder hier noch da direkt angesprochen.

Abschließend mag eine allgemeinere methodologische Überlegung erlaubt sein, die das vorliegende Werk freilich lediglich als Anstoß nimmt und in ihrem kritischen Impuls darauf am wenigsten zu beziehen ist: Der Vf. bahnt sich seinen redaktionsgeschichtlichen Weg, indem er in penibler Konkordanzarbeit und aus einer bewundernswerten Textkenntnis heraus den Spuren bestimmter deuteronomistischer Phrasen folgt. Ein implizites Resultat besteht darin, dass so gut wie alle Belege von „auf JHWHs Stimme hören“ oder „seine *b'rit* halten“ in der hebräischen Bibel am Ende literarisch von einander abhängen. Abgesehen von wenigen Erstbelegen können für jeden Vers eine oder mehrere Vorlagen benannt werden, aus denen die Einzelzüge der jeweiligen Formulierung entnommen sind. Ist ein solches Bild literarischer Traditionsbildung für den alten Orient oder das alte Israel/Judentum plausibel? Sollte neben direkten Text-Text-Bezügen bei den Tradenten nicht mit einem mehr oder weniger breiten Repertoire von Vorstellungen, Begriffen, Bildern, sprachlichen Idiomen etc. zu rechnen sein, das kontingente Textparallelen geradezu unver-

meidlich macht? Letzteres wäre nicht einmal für den Fall völlig auszuschließen, dass die uns überkommene Traditionsliteratur und die Traditionswelt des alten Israel identisch wären. Nun wird schon dies historisch kaum jemand ernsthaft behaupten wollen, gleichwohl steht das supponierte reduktive Bild von Literaturgeschichte als unausgesprochene und ungeklärte Vorannahme hinter einem nicht geringen Teil gegenwärtiger exegetischer Hypothesenbildung. Im Bereich der historisch orientierten Exegese bildet sie die Bedingung der Möglichkeit exhaustiver (und exklusiver) Fortschreibungshypothesen; bei Endtext-Exegetinnen und -Exegeten steuert sie die nicht weniger exklusiv betriebenen Intertextualitätshypothesen, sofern diese nicht von vornherein allein auf die kreative Freiheit der Leser setzen. Will sagen: konsequente Redaktionsgeschichte und konsequente kanonische Exegese stehen sich in Theorie und Praxis wohl näher, als ihnen lieb sein mag.

Schüle, Andreas: **Der Prolog der hebräischen Bibel.** Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1–11). Zürich: Theologischer Verlag 2006. XIII, 442 S. 8° = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 86. Lw. 46,00 €. ISBN 3-290-17359-3. – Bespr. von Michaela Bauks, Koblenz.

„Die Urgeschichte als Anfang ist in entscheidenden Passagen ein Nachtrag zu dem, was auf sie folgt“ (S. 5). Infolge dieser Ausgangsvoraussetzung liest der Vf. Gen 1–11 nicht nur als Anfangskapitel der Genesis bzw. der Tora, sondern gewissermaßen als Prolepse der kanonischen Dreiteilung, indem er die in ihr verhandelten Texte in ein direktes theologisches Verhältnis auch zu prophetischen und weisheitlichen Traditionen setzt. Den Ergebnissen dieser Studie nach ist die Urgeschichte ein bewusst redigierter Prolog zur gesamten hebräischen Bibel.

Diese spannende These einer von der Universität Zürich angenommenen Habilitationsschrift entfaltet der inzwischen in den USA lehrende Autor in zehn, z. T. sehr unterschiedlich konzipierten Kapiteln.

Das erste Kapitel widmet sich einem forschungsgeschichtlichen Abriss, der besonders die Forschung um den sogenannten Jahwisten skizziert, um für die eigene Untersuchung zu der Voraussetzung zu kommen, dass mit der Komposition der urgeschichtlichen Stoffe von einem Ergänzungsmodell auszugehen sei. Der Vf. sieht im Gefolge von W. M. L. de Wette, F. Tuch, P. v. Bohlen, F. Bleek sowie jüngst J. Blenkinsopp und G. J. Wenham die Grundlage der Urgeschichte (und darüber hinaus für die Genesis und den gesamten Pentateuch) in der Priesterschrift, die „auf dem Weg umfassender Ergänzungen in eine abschließende literarische Form gebracht wurde“ (36). Da die „jahwistischen“ oder auch als „nicht-P“ bezeichneten Texte häufig in einem komplementären Verhältnis zu den Aussagen der Priesterschrift stehen, ist hier mit absichtsvollen Ergänzungen zu rechnen, die bestimmte Leerstellen der Grundschrift ausfüllen wollen. Allerdings können diese Ergänzungen

– und hier verweist Vf. besonders auf die Detailstudien zur Urgeschichte von R. G. Kratz, E. Otto, H. Spieckermann und J.-L. Ska – wegen ihrer in diverser Hinsicht auffälligen Inkohärenzen keinesfalls von einem Bearbeiter stammen. „Es waren viele Hände, die die Urgeschichte formten und ihre jeweiligen Vorstellungen von Gott, der Welt und dem Menschen in die Geschichte des Anfangs eintrugen“ (39). Dank des diskursiven Charakters kommt den sehr heterogenen Stoffen und Aussagen innere Einheit zu und führt zu der Schaffung eines Prologs als „das Portal, durch das Leserinnen und Leser den Raum dieser Textwelt betreten“ (40).

Die Kapitel 2–4 beschäftigen sich mit dem ersten Schöpfungsbericht (Gen 1,1–2,3) unter besonderer Berücksichtigung des literarischen Rahmens der Toledot. Entscheidend ist die Beobachtung, dass der Einsatz des Toledotbuches in Gen 5,1 nicht sogleich auf ein einheitliches und redigiertes Ganzes hinweist, sondern *sefaer* zunächst die Sammlung einzelner Blätter genealogischen Materials bezeichnet, die P zum einen in sein Korpus integriert und deren Toledotformel er zum anderen auf anderes (eigenes) Material angewendet hat. Problematisch bleibt die präzise Bestimmung, welche Notiz aus dem Toledotbuch, welche aber von P oder einer darüber hinausführenden Bearbeitung stammt. Sicher scheint dem Vf., dass der als „Unterschrift“ (O. H. Steck) zum ersten Schöpfungsbericht deklarierte Vers 2,4a keinen redaktionellen Brückenvers zwischen erstem und zweitem Schöpfungsbericht darstellt (so z. B. D. Carr), sondern eine nachträgliche Ergänzung ist, die in der Absicht steht, dass Gen 1,1–2,3 „aus dem Toledotrahmen gezielt herausgenommen und allem Folgenden als eigenständige Einheit *vorangestellt* wird“ (50; Hervorh. d. Vf.). Diese literarische Beobachtung ist auch von theologischer Bedeutung, da somit „den Geschöpfen eigene Form der Lebensentfaltung“ zugestanden ist. „Der Schöpfung eignet in priesterlicher Sicht demnach eine Entwicklungsdynamik, die von Gott weder vorherbestimmt noch vorhergesehen wird“. Den übrigen Toledotformeln der Genesis (die letzte bezugte Formel in Num 3,1 fällt als sekundärer Zusatz aus der Betrachtung heraus) kommt eine mehrfache Funktion zu: Zum einen stecken sie anhand der Generationenfolge einen chronologischen Rahmen ab und weisen P den Charakter von *Geschichtsschreibung* zu. Zum anderen geht es auf der narrativen Ebene um die *Markierung* einzelner Erzählpassagen sowie *bestimmter Epochen*, die mit Hilfe der eingefügten Toledot besonders hervorgehoben werden. So ist die Fluterzählung eingeleitet durch die Generationenfolge Noahs (Gen 5,1) und die Erzeltern erzählung durch die Terachs (11,27) als Ahnen Abrahams. Zum dritten fallen die Toledot der Brüderpaare Ismael/Isaak und Esau/Jakob auf, da sie – als *Abnentafeln* konzipiert (vgl. Gen 10,1 Völkertafel) – nicht eine genealogische Linie nachzeichnen, sondern auf die Ausbreitung in verschiedene Völkergruppen abzielen. Eine Generationenfolge zur Absteckung des chronologischen Rahmens ist lediglich für Isaak und Jakob berichtet.

Nun dürfen die uneinheitlichen Funktionen der Toledot aber keineswegs literarkritisch ausgewertet werden:

handelt es sich doch um eine bloße Sammlung mehrerer Blätter genealogischen Materials, die der priesterlichen Urgeschichte als Strukturprinzip einverleibt worden war, um den verschiedenen Erzählstücken der Genesis eine hohe innere Kohärenz zu verleihen. Diese fehlt im Exodusbuch und ist hier lediglich durch einige Stichwortverweise auf Gen 1 ersetzt, wie sie sich z. B. in Ex 1 im Kontext der Fortpflanzung und Volkswendung wieder finden. Damit ergibt sich für die Gliederung eine Vierteilung in vier Themenblöcke: Schöpfung, Noahbund, Abrahambund und Israel in Ägypten, aus denen sich theologisch folgende Oberthemen herauschälen lassen. Die Phase von der Schöpfung zum Noahbund ist qualifiziert durch die *Erfahrung der gescheiterten Welt*, die des Noahbundes bis zum Abrahambund ist durch ein *neues Ordnungsprinzip* charakterisiert, das dazu dient, die Ausbreitung von Gewalt zu verhindern. Der Abrahambund impliziert bereits den *Übergang von der Ur- zur geschichtlichen Zeit Israels*, wie er in den topographischen und genealogischen Informationen greifbar wird und die vierte Phase, Israel in Ägypten, vorbereitet. Somit wäre in der P-Komposition „eine eigens abgegrenzte Urgeschichte noch gar nicht erkennbar“ (58). Dafür spricht, dass im Übergang der Semitenliste zur Terachliste (Gen 11,10–32) zudem der Übergang von der Urzeit zur Zeit der Erzeltern bereits deutlich vollzogen ist.

An die Untersuchung der Gliederungsstruktur schließt sich in Kapitel 3 die Herausarbeitung des theologischen Anliegens der Urgeschichte von P an, deren systematischer Charakter der Vf. als eine Form von natürlicher Theologie charakterisiert. So hebt er – gegen die weit verbreitete Annahme eines polemischen Umgangs mit altorientalischen Überlieferungsstücken – die sehr freie und auffallend unpolemische Verwendung dieser hervor. Im Schöpfungs-, Flut und Plagenkontext finden sich eine Vielzahl mesopotamischer oder auch ägyptischer Motive und Anleihen, die keineswegs einen strengen Monotheismus propagieren, wie er z. B. bei Deuteronesaja und Ezechiel zu finden ist. A. S. geht sogar soweit zu sagen, „dass im Kontext der Urgeschichte noch völlig offen bleibt, wer dieser Welterschöpfer überhaupt ist und in welcher Beziehung der zu dem Gott Israels steht“ (64), wie ja auch die unspezifische Gottesbezeichnung *'aelohim* bestätigt. Das Interesse an dieser Vorgehensweise ist für den Vf. apologetischer Natur: Indem Israel auf weit verbreitete Traditionen zurückgreift, um die Urzeit darzustellen, liegt ihm daran, „die Tora – vermittelt durch die Urgeschichte – über ihren spezifischen Offenbarungswert hinaus in den Zusammenhang mit den Stoffen antiker Überlieferungskultur zu bringen ... und den Anspruch der Religion Israels auf Anerkennung in der Viel-Völker-Welt des frühpersischen Reichs“ einzuklagen (65). Anhand von mehreren Themen verdeutlicht er diese These, so z. B. anhand des Erzählansatzes von Gen 1 als typischer Einleitungsformulierung von altorientalischen Schöpfungstexten, mittels der Ankündigung der Menschenschöpfung im Plural (Gen 1,26a), anhand der semantischen Gleichsetzung von Arche und Schilfkästchen des kleinen

Mose und ihrer Tempelsymbolik sowie an den Themen *imago Dei* und *dominium terrae*.

Das vierte und letzte, dem Schöpfungskontext der P-Erzählungen gewidmete Kapitel gilt den prophetischen Zügen priester(schrift)licher Theologie. A. S. resümiert die neuere Prophetenforschung: „Es sind nicht – oder zumindest nicht primär – bestimmte geschichtliche Ereignisse und Prozesse, die zur Schriftprophetie führen, sondern die weitgehend retrospektive *literarische Reflexion* auf diese Ereignisse und Prozesse“ (127; Herv. v. Vf.). Gerichtsprophetie wird somit zu einem vorrangig literarischen Phänomen, wohingegen die Prophetengestalten als typische Kultpropheten anzusehen sind. Die Transformation der Kultorakel zu Gerichtsworten fällt in dieselbe Zeit, die auch für die Redigierung der Pentateuchtexte angenommen wird: 722; 596/587; 521 v. Chr. Somit ist von Wechselwirkungen zwischen schriftprophetischer Theologie und Priesterschrift auszugehen, die der Vf. anhand des Topos „Schöpfung als Wortgeschehen“ genauer untersucht. Gottes „imperatives Sprechen“ im ersten Schöpfungsbericht entspricht s. E. der prophetischen Rede in mehrfacher Weise: In prophetischer Rede geht göttliches Wort göttlichem Handeln grundsätzlich voraus (vgl. Am 3,7; Jes 48,3), indem auf das antizipierende Sprachereignis das geschichtliche Ereignis folgt. Analog versteht A. S. die Zuordnung von Wort- und Tatbericht in Gen 1: „Gott spricht bevor er handelt, und dieses Handeln setzt wiederum genau das um, was zunächst in Form von Sprache dargestellt wurde“ (131). Durch das göttliche Sprechen wird die Realität der Geschöpfe festgesetzt, bevor sie *materialiter* ins Dasein treten. Das göttliche Wort kann ähnlich wie sein Geisthandeln als eine Art Hypostasierung Gottes dargestellt sein (z. B. Jes 40,7f) oder die göttliche Kreativität zum Ausdruck bringen, indem alles Geschaffene auch gesprochen ist (Gen 1). Beiden Traditionen ist die Reflexion auf Gottes Sprechen und Gottes Wort als bewegende Kraft in Natur und Geschichte gemeinsam und verweist die übermittelte Literatur zeitlich in die exilisch-nachexilische Epoche.

Interessant sind die exkurhaften Überlegungen zum Begriff der *rûach* in Gen 1,2, die den Topos gewandt aus dem Dilemma von anteilhaftem Chaos bzw. immer schon zugewogener Schöpfermacht Gottes heraustrennt: Mit der *rûach* kommt „Gottes Souveränität oder besser: Gottes Lebendigkeit zum Ausdruck . . . , vor der das Chaos weicht. Gleichwohl ist Gott in der Vorwelt von Gen 1,1–3 nicht alles in allem. Von ihm unterschieden ist ein Bereich, in dem er nicht ist und der deswegen Chaos sein kann.“ So vermag die Rede von der *rûach* Gottes über den Wassern zum Ausdruck zu bringen, dass „Lebensmöglichkeit“ und „latente Anfälligkeit der Welt für das Chaos“ als grundsätzliche Möglichkeit nebeneinander bestehen bleiben (137). Theologisch lässt diese Semantik im Laufe priesterschriftlichen Erzählens eine weitere Entwicklung zu: Es ist „zugleich eine Bewegung des Schöpfergottes, dessen Geist (*rûach*) anfangs noch über dem primordialen Chaos schwebt, auf seine Schöpfung zu, in der YHWHs Herrlichkeit (*kabôd*) schließlich in der Stiftshütte Wohnung nimmt“ in Form einer „entfalteten Kosmologie“ (137) – in diesem Zusammenhang sprach ich von Gen 1 als „Programmschrift der Priesterschrift“.¹ Doch geht A. S.

(s. u. zur Kritik) einen Schritt weiter, indem er bereits für P einen theologisch-hermeneutischen Zusammenhang von Tora und Prophetie voraussetzt, denn beiden ist die Vorstellung des „*Wirklichkeit setzenden* Charakters des Wortes Gottes“ gemeinsam. Beide verstehen unter Wort Gottes „ein Sprachgeschehen . . . , das sich in Natur und Geschichte ereignishaft umsetzt“ (138; Herv. v. Vf.).

Kapitel 5–6 widmen sich der ersten Reihe von nicht-P-Texten (Gen 2,4–6,4) unter besonderer Berücksichtigung der ihnen inhärenten weisheitlichen Bezüge. Auffällig ist das Fehlen formaler Indizien für den literarischen Zusammenhang der Kapitel, wie er sich in der Toledotstruktur für die Priesterschrift andeutete. Die Gottesbezeichnung Jahwe-Elohim könnte Analoges leisten, umfasst aber lediglich Gen 2–3. Inhaltlich subsumiert A. S. die Erzählungen unter dem Thema „Die Menschen in Eden“, wobei Gen 2–3 vom Urmenschen, Gen 4 vom Gewaltmenschen und Gen 6,1–4 von der Sterblichkeit des Menschen handelt. Als Lektüreschlüssel für Gen 2–3 wählt der Vf. Ez 28, um im kritischen Vergleich mit diesem Text sein besonderes Profil herauszuarbeiten: Thema von Gen 2–3 ist die Weisheit und ihre ambivalenten Folgen, wie sie als Ätiologie von Daseinsminderung wie auch von Daseinssteigerung charakterisiert werden können (158).

Der zweite Referenztext ist Gen 1, an den Gen 2–3 sowohl mit der Einleitungsformulierung (Gen 2,4bff) als auch in dem Menschenschöpfungsbericht Anleihen erkennen lässt. Ein besonderes Augenmerk richtet der Vf. auf die Auslegung der Urmenschsequenz, bestehend aus Formung, Beatmung, Setzung in den Garten, Erschaffung der Tiere und der Frau sowie der Vertreibung aus dem Garten. Die Erschaffung Adams im Garten parallelisiert A. S. nämlich mit der rituellen Herstellung eines Kultbildes und dessen Weihung, was die gesamte Darstellung in Analogie zu den Gottebenbildlichkeitsaussagen von Gen 1 rückt. Allerdings handelt es sich in Gen 2–3 um ein Konzept, das die *imago Dei* kritisch beleuchtet und sowohl die Mehrfachbezogenheit des Menschen als auch seine schöpfungsgemäß vorgegebene reale Begrenztheit neu reflektiert. Thema der Erzählung ist, wie die Weisheit dem Menschen notwendig zur Anfechtung wird, weil er hinter ihr zurückbleibt und dieses in seiner realen Existenz auch immer verspürt (177).

Ebenso charakterisiert der Vf. den Inhalt der Opfer-Erzählung in Gen 4 und ihre Auswüchse als „Einsicht in die reale Härte des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch“ (185). Das negative Fortschreiten erweist sich darin, dass in Gen 4 durch den Mord „ein Interdependenzgeflecht von 1. Gewalt unter Menschen, 2. Zerstörung des Lebensraumes und 3. Trennung von Gott aktiviert wird“ (194), das am treffendsten in dem Topos vom Eintritt der Sünde in die Welt zum Ausdruck gebracht ist. Während Gen 2–3 die Voraussetzung bildete, Sünde überhaupt erst als solche zu begreifen, stellt Gen 4 dar, wie Kain trotz seines Bewusstseins ihrer Destruktionskraft nichts entgegenzusetzen hat. Trotz des Gott-esnamenwechsels zwischen Gen 2–3 und 4, steht für A. S. der literarische Zusammenhang der Kapitel nicht in Frage, aus dem er lediglich den schwierigen Vers 4,7 aus-

¹ Vgl. M. Bauks, Genesis 1 als Programmschrift der Priesterschrift, in: A. Wénin (Hg.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, redaction and history* (BETL 155), Peeters, Leuven 2001, 333–345.

scheidet als „epexegetische Glosse weiblichen Begehrens“ (197), die für die Rezeption von Gen 2–3 als Verführungsgeschichte (Interpretament von 3,16) nachwirkend verantwortlich zu machen ist.

Kapitel 7–8 behandeln die Fluterzählung zum einen hinsichtlich ihrer literarischen Entstehung sowie des Befunds der theologischen Schnittmenge von weisheitlichen (vor allem nicht-P) und prophetischen Bezügen. In literarischer Hinsicht versteht der Vf. den P-Text als den älteren, der durch narrative und kommentierende Textpassagen ergänzt und erweitert worden ist, wobei die ursprüngliche Version weniger von der Flut an sich als von der Rettung und Bewahrung der Geschöpfe zur Bevölkerung der neuen Schöpfung handelt (257). Auffällig ist, dass Gott der älteren Version nach dem Geschehen erstaunlich distanziert gegenübersteht und im Ruhen des siebten Tages geradezu zu verharren scheint, ein Faktum, das erst ab Kap. 9 verändert dargestellt ist: erst die Selbstverpflichtung Gottes im Bund, die Erde nicht mehr zu zerstören, impliziert seine permanente Gegenwart, um wenigstens das Äußerste zu verhindern und die Schöpfung zu bewahren. Neben offensichtlichen Präzisierungen in Semantik und Sache füllen die nicht-P-Texte auch einige narrative Leerstellen der Vorlage auf oder variieren Details gemäß eigener theologischer Vorgaben (so z. B. den Austausch des als unrein erachteten Raben durch eine Taube). Für den gesamten Redaktionsprozess ist von theologischen Kommentierungen (im Gefolge von M. Fishbane) auszugehen, die vier Themenkreise betreffen: 1. die Bewertung der Flut als Strafhandeln Gottes; 2. das Noahbild; 3. die Funktion des Opfers; 4. die Bedeutung von Reinheit (273). Augenscheinlich ist die Anthropologie, die zugrunde liegt, eine andere: Während P die Spannung von gut geschaffener und verdorbener Menschheit betont, thematisieren die nicht-P-Texte „eine Spannung zwischen dem . . . bösen Herzen und dem, was als Gerechtigkeit (7,1) dennoch daraus entstehen kann“ (280), wobei das Fehlen einer Begründung des negativen Menschenbildes als programmatische (und sachlich notwendige) Auslassung zu verstehen ist, die wiederum weisheitlichem Denken nahe steht. Neben diesen punktuellen Neudeutungen der P-Fluterzählung postuliert A. S. darüber hinaus eine weitere Bearbeitungsschicht, die den P-Text unter Einbeziehung der theologischen Vorgaben der nicht-P-Kommentierung zu bestätigen sucht (z. B. 7,8–9; 13–17a; 21–22) und sich durch die Kombination von P und nicht-P-Vokabular (wie z. B. die Gottesbezeichnungen, *'aeraes* – *'adamah* u. a.) auszeichnet.

Den radikalen Bruch zwischen gutem Schöpfungswerk in Gen 1 und der degenerierten Menschheit in Gen 6–8 interpretiert der Vf. auf der Folie prophetischer Gerichtsterminologie. Schon die Unheilsankündigung in Gen 6,13 „das Ende kommt / ist da“ (*qes ba'*) entspricht prophetischer Sprache (Am 8,2; Ez 7,2b.3a.6) und verfolgt eine ähnliche Aussageabsicht: „Woher das Böse kommt, warum also die Welt nicht ihrer guten Erschaffung entspricht, ist nicht das Thema dieser Texte, wohl aber die Unbegreiflichkeit, ja die Absurdität dieses Geschehens. Die Welt zerstört von innen heraus das

Ordnungsgefüge, das sie vom Chaos unterscheidet und bringt sich damit an ihr eigenes Ende“ (309). A. S. entwirft eine „prozessuale Schöpfungshermeneutik“ (315): Ähnlich dem Geschichtshandeln JHWHs in den prophetischen Texten bedarf auch die Urgeschichte der Zerstörung, um angestaute Schuld aufzuheben und einen Neubeginn möglich werden zu lassen. „Gott straft nicht, er beseitigt vielmehr, was nicht mehr lebensfähig war. . . . Gott beginnt nicht neu, er beginnt vielmehr noch einmal. Die Welt nach der Flut ist nicht anders als zuvor; auch in ihr wird wieder Gewalt sein. . . . Anders ist allerdings, dass Gott dieser Welt in Gestalt des Bundes ewigen Bestand zusagt“ und eine neue Form der Ordnung in Gestalt des Gebotes hinzutritt (314f.). Ähnlich wie das Exil in der prophetischen Geschichtstheologie, bedeutet die Flut bei P nicht Strafhandeln, sondern das Ende einer Epoche der Selbstzersetzung – ein Gedanken, den P bei Deuterijosaja entdeckt und rezipiert haben könnte (320).

Im Ansatz gestaltet sich die theologische Argumentation der nicht-P-Texte ähnlich, indem auch sie mit der Gerichtsverkündigung einsetzen, die Reue, Vergeltung und Zorn Gottes der Vergangenheit zuordnen, wohingegen das Verhalten Gottes nach der Flut gewandelt erscheint. Während das göttliche Verhalten bis zur Flut dem weisheitlichen Muster des Tun-Ergehen-Zusammenhangs entspricht, ist das Prinzip angemessener Vergeltung nach der Flut außer Kraft gesetzt, obwohl das Verhalten des Menschen sich grundsätzlich nicht ändert. Selbst das Opfer in Gen 8,20–22 ist weder Sühne- noch Dankopfer, sondern Zeichen einer bestimmten Gottesbeziehung, wie sie sich auch in Qoh 9,2 oder 4,17–5,6 belegen lässt. Es „markiert den Eintritt des Menschen in die Welt, so wie sie ihm von Gott gewährt und erschlossen wird, und eben in dieser Funktion ist es angemessenes menschliches Handeln vor Gott. . . . Das Wissen um die Welt, wie Gott sie dem Menschen zugeteilt hat, ist demnach Voraussetzung rechten Opfern als einer Handlung, mit der der Mensch auf dieses Wissen antwortet“ (342f.). Trotz des Bewahrens traditioneller Formen religiöser Praxis (s. die Opfer- und Reinheitsthematik in den nicht-P-Texten) teilen sie mit Qoh die Kritik an der heilsgeschichtlichen Weltansicht zugunsten der Anerkennung des Abstands von Mensch und Gott: Obwohl Reue und Vergeltung Gottes der Epoche vor der Flut angehören und für die Zeit danach unmöglich sind, bleibt die Negativität des Menschen ausdrücklich und ungedämpft bestehen. Somit ist die Frage der Theodizee in der nicht-P-Darstellung auf die Feststellung der menschlichen Verantwortung reduziert.

Kapitel 9–10 thematisieren die ethnische Darstellung der Völkerwelt in den Völkertafeln und in Konkurrenz dazu die Babelierzählung als Summe geschichtlicher Erfahrung. A. S. grenzt sich ab von Auslegungen (z. B. Chr. Uehlingers), die die Erzählung als einen politischen Text lesen, der Herrschaftskritik an den assyrischen und babylonischen Großreichen in mythischer Sprache formuliert. Zentral ist für sein Verständnis der Begriff der Zerstreuung, der in der Urgeschichte als „Erschließung von Lebensraum“ durchaus auch positiv konnotiert ist

(vgl. 390ff. zu Gen 9,18) und das „dem Schöpferwillen gemäße Werden der Menschheit“ in dem Sinne zum Ausdruck bringt, dass „weder eine präsentische noch eine futurische Umwälzung der Geschichte des nach-exilischen Judentums erwartet (wird), ohne deswegen die Überzeugung aufzugeben, dass der Gang der Geschichte unauflösbar an das Handeln des Schöpfergottes gebunden bleibt“ (416). A. S. sieht in Gen 11,1–9 den Schlussstein der Urgeschichte, den jüngsten Text, der die übrigen „in weitgehend vollständiger Weise voraussetzt und diese nun vor dem Übergang in die Väterzeit bündelt“ (420). Formal hätte diese Zuspitzung hervorgehoben werden können, indem die vorab eingeführte Kapitelüberschrift „Zwischenreflexion I-III: Prolog von Gen 1/Edenerzählung/Flutgeschichte“ an dieser Stelle eine weitere Entsprechung gefunden hätte.

Es handelt sich bei dieser Arbeit um einen imposanten und herausragenden Beitrag zur Urgeschichtsforschung, der aus vielerlei Gründen besticht. Zum einen ist das ständige Bemühen um die theologische Auslegung der Einzeltexte hervorzuheben, die auf sehr hohem systematisch-theologischen Niveau stattfindet und einige interessante Neuansätze erkennen lässt (s. o.). Zum anderen ist die Einbeziehung von formalen Gliederungsmerkmalen aussagekräftig, da sie auf behutsame Weise die vorangehenden Diskussionen um das Ende und die Struktur der Urgeschichte sowie um das Verhältnis zu den Erzelternerzählungen aufnimmt und mit Gen 6,1–4 und 11,1–9 als Schlüsseltexte der Gesamtkomposition nicht nur neue Akzente setzt, sondern zu einer weiterführenden Diskussion überleitet, die schließlich die Urgeschichte als unabhängige Einheit gar nicht in den Mittelpunkt stellt: Diese Größe ist nämlich ein spätes, nach-priesterschriftliches Gebilde, das sich auch gar nicht darauf beschränkt, Prolog zur Genesis oder Tora zu sein, sondern theologisch den gesamten Tanach vor Augen zu haben scheint. A. S. beschreibt die Urgeschichte als ein Ineinander von toraorientierter, prophetischer und weisheitlicher Reflexion. An dieser Stelle hat die Diskussion in Zukunft weiterzugehen, da diese These auch Auswirkungen für den Kanonisierungsprozess hat, was im Zuge dieser Studie zwar von Bedeutung gewesen wäre, nicht aber Gegenstand der Ausführungen sein konnte.

Zu einigen wenigen Punkten möchte ich mich kritisch äußern:

Dass die literarischen Zuordnungen im Zuge eines Ergänzungsmodells erfolgen, das P als älteste literarische Stufe ansieht, die dann durch weitere Kommentierungen wie auch Erzähleinheiten komplettiert wurde, entspricht in der derzeitigen Pentateuchdebatte wohl der Herangehensweise, die am wenigsten Voraussetzungen erforderlich macht. A. S. hat in dem forschungsgeschichtlichen Kapitel in den Stand der aktuellen Forschung zum Jahwisten bzw. zum nicht-P-Material eingeführt, aber den P-Text m. E. zu wenig problematisiert –, so treffend mir die Zuweisungen im Fortlauf der Arbeit erscheinen. Dementsprechend ist die Unterscheidung in Priesterschrift und priesterlich nicht ausgeführt und vermittelt den Eindruck eines Labels, wie es vormalig für den „Jah-

wisten“ veranschlagt worden ist. Allerdings – und darin unterscheidet P sich von J – transportiert dieses Label durchaus eine Zuordnung der Literatur in den kulturellen Bereich, ein Aspekt, der im Zuge der Studie unberücksichtigt bleibt. Dabei wäre es durchaus von Interesse gewesen, „prophetische“ und „priesterliche“ Traditionen in ein Verhältnis zueinander zu stellen. In gleicher Weise unreflektiert scheint mir die (grundsätzlich richtige) Beobachtung, dass die Toledotformeln auch² der Erstellung eines chronologischen Rahmens dienen. Dass P deshalb aber gleich als Geschichtsschreibung zu qualifizieren ist, erscheint übereilt (oder althergebracht). Auch an dieser Stelle wären – vgl. die vertiefte Untersuchung der priesterschriftlichen und z. B. deuterocesajanischen Geschichtsaussagen auf S. 316–320 – theologische Schlussfolgerungen zur Funktion der Rede vom göttlichen Geschichtswirken zu erwarten (dazu Bauks, Anm. 1). Eine letzte Kritik gilt dem Literaturverzeichnis: Die Hintanstellung der verwendeten Titel an die einzelnen Kapitelblöcke ist unübersichtlich und mitunter auch unvollständig. Ein traditionelles Verzeichnis am Ende der Schrift wäre in jedem Fall vorzuziehen.

Doch alle diese Punkte sollen nicht davon wegführen, dass es sich mit der vorliegenden Studie um ein äußerst lesenswertes Buch handelt, dem man eine breite Rezeption wünscht.

Biblia Hebraica quinta editio cum apparatu critico novis curis elaborato. 20. Ezra and Nehemiah. Prepared by David Marcus. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2006. XXXII, 83–52*. S. 8°. Kart. 46,00 €. ISBN-10: 3-438-05280-6; ISBN-13: 978-3-438-05280-3. – Bespr. von Viktor Golinetz, München.

Dieses Buch ist der zweite erschienene Faszikel der *Biblia Hebraica Quinta (BHQ)*. Der Faszikel 18, *General Introduction and Megillot*, ist 2004 erschienen (besprochen von demselben Rez. in der *OLZ* 102 (2007), Heft 4–5, 492–501, sowie von J. A. Sanders in *Review of Biblical Literature* 05/2005 und von E. Tov in *Journal of Northwest Semitic Languages* 31/1 (2005), 1–21.)

Gemäß dem Aufbau der *BHQ* hat auch dieser Faszikel eine Einführung zum Buch, den Textteil mit dem kritischen Apparat und jeweils einen Kommentar zur *Masora parva* (Mp) und *magna* (Mm) und zum Textapparat.

In der Einführung beschreibt der Herausgeber die Textzeugen des Buches. Die Grundlage für den Text der *BHQ* bildet die Handschrift EBP. I B 19a der Russischen Nationalbibliothek zu Sankt-Petersburg (Kodex „Leningradensis“). Zwei weitere Handschriften der tibersischen Masoreten wurden kollationiert: die Handschriften *Sassoon 1053* (National and University Library zu Jerusalem) und *Additional Ms. 1753* (Cambridge Uni-

² Vgl. dazu ausführlicher M. Bauks, Gen 35, 22b–29, in: J.-D. Macchi, Th. Römer (éd.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gn. 25–36 / Ein mehrstimmiger Kommentar von Gn 25–36 / A plural Commentary of Gn 25–36. Mélanges offerts à Albert de Pury* (Le Monde de la Bible 44), Labor & Fides, Genève 2001, 276–290.

versity Library). Das Buch Ezra-Nehemiah ist unter den fehlenden Teilen des Aleppo Kodex.

Neben den Neuheiten in der Seitengestaltung der *BH*-Reihe, die schon in der Besprechung des Faszikels 18 aufgelistet wurden, sind im vorliegenden Band die Verweise auf die Parallelstellen zwischen den Büchern anzumerken. Darin wird auf die Parallelstellen zwischen den Berichten in Ezra und Nehemia, auf die Parallelstellen im 1. Ezrabuch der Septuaginta sowie auf Parallelstellen zu Ezra 1: 1–3a in 2 Chr 36: 22–23 verwiesen. Diese Verweise werden auf dem äußeren Seitenrand auf der Höhe des Textapparates gesetzt. Sie erleichtern das Orientieren im Bibeltext, und es ist zu hoffen, dass sie auch in allen folgenden *BHQ*-Bänden bei den Paralleltexten nicht fehlen werden.

Was die Parallelstellen Ezra 1:1–3a und 2 Chr 36: 22–23 betrifft, so geht der Editor davon aus, dass der Chroniktext vom Ezratext abhängig ist und der Erstere nicht zum Emendieren des Letzteren verwendet werden soll.

In der Einführung werden auch einzelne Abweichungen zwischen hebräischen Textzeugen, sowohl zwischen den masoretischen als auch den Qumran-Handschriften, festgehalten. Auch Abweichungen zwischen dem Text des Kodex Leningradensis und seiner Masoras werden angesprochen (S. 6*–8*). Die Edition des Faszikels *Megillot* in der *BHQ* hat viele Belege gebracht für die schon seit langem bekannte Tatsache, dass der Text und die Masora dieser Handschrift sehr häufig nicht übereinstimmen (mehr darüber bei M. Breuer, *The Aleppo Codex and the Accepted Text of the Bible*, XVII, XXI). Nach Marcus ist dies innerhalb des Buches Ezra-Nehemia an mehr als sechzig Stellen der Fall (S. 6*).

Nach den Kommentaren zu den beiden Masoras weisen sie folgende Unregelmäßigkeiten auf:

1. An falscher Stelle gesetzter oder fehlender *Circellus masoreticus*: Ezr 1:1; 2:50 (hier fehlt der Circellus, und dies ist im Kommentar nicht angemerkt); 4:13; 6:14, 15; 8:12; 10:44; Neh 1:5; 2:5, 13, 17; 3:6, 15, 24; 4:13; 6:3; 7:11, 23, 62; 8:2, 6; 9:4, 7, 10, 24; 11:13; 12:27; 13:9, 23, 26, 30.
2. Ein Circellus, zu dem die Mp-Anmerkung fehlt: Neh 6:6; 7:3 (in Neh 3:29 hat der Korrektor der Handschrift vergessen, den Circellus auszuradieren, der zusammen mit der Mp an falscher Stelle angebracht wurde); ein Circellus mit zwei Mp-Anmerkungen: Neh 1:1; 9:11; zwei Circelli an einem Wort: Neh 4:7.
3. Schwankungen zwischen der *defektiv*- und *plene*-Schreibung in der Mm und im Text (bei einigen Kommentareinträgen sind auch Belege zu Stellen aus anderen Büchern verzeichnet): Ezr 1:1, 2; 2:18, 59, 63; 3:13; 4:20; 5:16; 7:22; 8:19, 27 bis, 28; 9:6, 11; 10:17; Neh 2:13; 3:16, 22, 37; 5:12; 6:1; 7:1, 4, 37, 45, 61 bis (die letzten vier Stellen auch in Mp), 72; 8:3; 9:5, 10 bis, 14ter; 10:33; 11:26 (die letzten zwei Stellen in Mp), 36; 13:2, 5, 16 bis, 20, 26.
4. Angaben über das Vorkommens eines Wortes, die von der tatsächlichen Anzahl des Vorkommens in der Handschrift abweichen: Ezr 3:1, 7; 4:17; 5:11; 6:15, 19; 7:9, 10, 24; 8:17, 31, 35; 9:2, 3, 10, 11, 12; 10:5,

10, 11, 14, 16, 17; Neh 2:4, 13; 3:4, 32; 4:11; 5:6, 18; 6:9; 7:34, 61, 70, 72; 8:15, 18; 9:3 bis, 4, 34; 10:29, 30; 11:5.

5. Das Fehlen von einigen Belegstellen in der Masora magna: Ezr 2:70.
6. Weitere Fehler und Unregelmäßigkeiten der Schreibung in masoretischen Anmerkungen (alle Stellen aus der Mm, soweit nicht anders angemerkt): Ezr 2:1, 18, 61; 4:2, 22; 5:3 bis, 11, 17; 7:22; 8:27; 9:6ter; 10:17; Neh 1:4; 3:12, 20, 22, 33; 4:5, 17 (Mp); 5:6, 9 (Mp); 6:1; 7:11 (Mp und Mm), 72; 9:10, 14, 15, 27, 29; 11:9.

Auch an folgenden Stellen hat der Editor eine Diskrepanz zwischen den Angaben der Masora und dem Text des Kodex Leningradensis gesehen: Ezr 1:4; 2:69; 4:7, 15; 8:7, 19; 10:14; Neh 1:5; 3:32; 4:11; 8:18; 9:37; 10:9; 11:13; 13:1. Beim genauen Hinsehen kann man jedoch feststellen, dass der Befund an diesen Stellen auch anders interpretiert werden kann. Die masoretischen Anmerkungen sind sehr prägnant formuliert, und die kommentierten Besonderheiten des Textes sind darin nicht immer angegeben. Es muss überprüft werden, ob mit einer Anmerkung auf ein Lexem, eine bestimmte morphologische Form, Orthographie, Akzentsetzung oder auf eine Kombination dieser Parameter die Aufmerksamkeit gelenkt wird. Auch der Umfang des Textes, auf den sich die Anmerkungen beziehen, ist darin nicht immer angegeben. Es muss kontrolliert werden, ob in einer Anmerkung die Vorkommen einer Form im vorliegenden Abschnitt oder im vorliegende Buch oder in einer Abteilung des Kanons oder in der ganzen Bibel kommentiert werden. Im Folgenden wird auf die oben genannten Stellen eingegangen.

S. 17*, zu Ezr 2:69. Die Anzahl der Vorkommen des Wortes **דְּרָכָיו** wird in der Mp als zwei angegeben. Hier und in Neh 7:71 hat es den Akzent *Paschta*. Es kommt zwar auch an einer dritten Stelle vor (Neh 7:70), trägt dort aber den Akzent *Tipcha*. So gesehen stimmt die Angabe der Masora mit dem Text überein.

S. 17*, zu Ezr 4:7. Zum Wort **בְּשֵׁלֶם** schreibt die Mp „einmal“. Dieses Wort kommt zwar ein zweites Mal in 1 Kön 19:21 vor, dort aber in einem hebräischen Text. So gesehen stimmt die Angabe der Masora mit dem Text überein.

S. 18*, zu Ezr 4:15. Zum Wort **וְאֶשְׁתֵּדוּר** schreibt die Mp „einmal“. Es steht zwar noch im Vers 19, mit dem Akzent *Paschta* kommt es tatsächlich nur im Vers 15 vor. So gesehen stimmt die Angabe der Masora mit dem Text überein.

S. 19*, zu Ezr 8:7, 19. Die Anzahl der Vorkommen des Wortes **יִשְׁעֵיהֶם** wird in der Mp jeweils als zwei angegeben. Es kommt aber auch in Neh 11:7 vor. Die beiden ersten Male hat es jedoch den Akzent *Tipcha* und in Neh den Akzent *Silluq*. So gesehen stimmt die Angabe der Masora mit dem Text überein.

S. 20*, zu Neh 1:5. Das Syntagma **וְהַגְדוֹל וְהַנּוֹרָא** hat die masoretische Anmerkung „zweimal“, obwohl es in der Bibel öfter vorkommt. Im Buch Neh kommt sie jedoch zweimal vor, hier und in Neh 4:8. So gesehen stimmt die Angabe der Masora mit dem Text überein.

S. 22*, zu Neh 4:11. Bei der Form **הַבוּנִים**, deren Vorkommen in der Mp als vier angegeben werden, und die in der Tat 3mal belegt ist, wurde anscheinend auch das einmalige Vorkommen der Form **וְהַבוּנִים**, Neh 4:12, mitgezählt. So gesehen stimmt die Angabe der Masora mit dem Text überein.

S. 25*, zu Neh 9:37. Die Mp-Anmerkung zu diesem Wort lautet „zweimal“. Das Wort **כְּרֻזֹנִים** kommt in der Tat dreimal vor: hier; Est 9:5; Neh 9:24. Mit dem Akzent *Zaqef-qatan* ist es aber nur hier belegt. So gesehen stimmt die Angabe der Masora mit dem Text überein.

S. 25*, zu Neh 10:9. Die Mp gibt die Anzahl der Vorkommen des Namens **מִעֲזֵיָהוּ** als zwei an, wobei er in dieser Form nur hier belegt ist. Er kommt aber noch in 1 Chr 24:18 in der Form **לְמִעֲזֵיָהוּ** vor, und die Mp kann auch diesen Beleg berücksichtigt haben. So gesehen stimmt die Angabe der Masora mit dem Text überein.

S. 25*, zu Neh 11:13. Die Anzahl der Vorkommen der Wendung **מֵאֲחֵי אֲבֹתָיִם** ist als eins angegeben. Die Wendung ist zwar viermal belegt, aber nur an dieser Stelle hat sie die Akzente *Tipcha* und *Munach*. An den anderen drei Stellen, Ezr 2:38, 66; Neh 7:41, trägt sie die Akzente *Tipcha* und *Mercha*. So gesehen stimmt die Angabe der Masora mit dem Text überein.

S. 26*, zu Neh 13:1. Die Anzahl der Vorkommen des Wortes **בְּאֲזֵנֵי** ist in der Mp als 36 angegeben. An anderen Stellen (Belege in *BHQ*, S. 26*) ist die Anzahl der Vorkommen als 37 angegeben. Aus diesen 37 Vorkommen lauten 36 wie in Neh 13:1, und einmal, (Jer 2:2) kommt **בְּאֲזֵנֵי** vor. So gesehen stimmt in Neh 13:1 die Masora mit dem Text überein. Es sind einfach zwei unterschiedliche Anmerkungen: die eine berücksichtigt nur eine Form, die andere zwei Formen.

S. 27*, zu Ezr 1:4. Die Wendung **לְבֵית הָאֱלֹהִים** kommt nach der Anmerkung der Masora zweimal vor. Tatsächlich findet sie sich hier und Ezr 2:68 sowie Neh 11:16. An den beiden letzten Stellen hat sie die Akzente *Munach* und *Zaqef-qatan*, in Ezr 1:4 aber *Merka* und *Tipcha*. Es ist möglich, dass die Anmerkung bei Ezr 1:4 von den beiden anderen Stellen kommt.

Bei den nächsten zwei Fällen handelt es sich um Fehler in den Zahlenangaben der Mp, wobei die Entstehung dieser Fehler erklärt werden kann.

S. 20*, zu Ezr 10:14. Zum Wort **יָבָא** merk die Mp „zweimal defektiv im Buch“. Das Wort kommt noch einmal in Ezr 10:8 vor, und zwar plene geschrieben. Die Mp-Anmerkung hat zwei Merkmale des Textes, nämlich das zweifache Vorkommen der Form und das einmalige Vorkommen in defektiver Orthographie, in einer Anmerkung vereint.

S. 24*, zu Neh 8:18. Die Anzahl der Vorkommen des Wortes **הִרְאִשׁוּן** ist in den Mp-Anmerkungen an unterschiedlichen Stellen (vgl. Belege in der *BHQ*, S. 24*) als 63 sowie als 64 angegeben. In der Tat kommt es 62 mal vor (gezählt mit *BibleWorks* 6). Einmal kommt es defektiv geschrieben vor (Ex 12:15). Durch Addieren der beiden Angaben kommt man auf 63 Vorkommen. Wahrscheinlich hat die Mp zu den insgesamt 63 Vorkommen die Form in defektiver Orthographie noch einmal dazu gezählt, und so ist die Gesamtzahl 64 entstanden.

An den Stellen, wo der *Circellus masoreticus* fehlt oder über einem falschen Wort gesetzt zu sein scheint (vgl. die Auflistung solcher Stellen oben), schlägt der Herausgeber eine richtige Zuordnung vor. In solchen Fällen hätte man anmerken sollen, ob andere kollationierte hebräische Handschriften an diesen Stellen einen *Circellus* haben. In Neh 9:7 ist der *Circellus* über **וְשִׁמְתָהּ** gesetzt, und er muss nicht – anders, als der Herausgeber es vermutet (S. 24*) – der Verbindung dieses Wortes mit dem folgenden Wort zugewiesen werden. Diese Anmerkung schützt die Form **וְשִׁמְתָהּ**, bei der die Pänultima betont ist. Diese Form kommt nur einmal vor, während sie an 19 anderen Stellen die Ultimabetonung trägt.

Die Herausgabe des Kodex Leningradensis mit seinen schwer zu ordnenden masoretischen Anmerkungen in der *BHQ* zeigt, was in der Bibelwissenschaft noch gemacht werden kann. Die masoretischen Handschriften sollen weiter studiert werden, und die masoretischen Anmerkungen von Handschriften, die man im Textapparat einer Edition der Hebräischen Bibel anführt, sollen im Masorateil zitiert werden. Genauso wie der Kodex Leningradensis erst durch die Herausgabe seiner Masoras vollständig erschlossen wird, so sollen auch die Aussagen von anderen masoretischen Textzeugen in ihrer Gesamtheit angehört werden. Für das Studium der Masora würde dies von vielfachem Nutzen sein. Der Umfang der masoretischen Anmerkungen und somit die Positionen von vielen Anmerkungen und *Circelli* könnten bestimmt werden. Die Zahlenangaben bei den Belegstellen würden gesichert werden. Als Resultat dieser Arbeit würde man ein differenziertes Bild von der Masora erhalten und auch genaue Antworten auf die Frage der genetischen Verwandtschaft von masoretischen Handschriften geben können. Auch faktisches Material würde vorliegen, das eine fundierte Antwort ermöglicht auf die alte Frage, ob die Masora ursprünglich *eine* feste Größe war, oder ob jede Handschrift ihre eigene Masora hat. Die Aufbereitung der Masora in der *BHQ* ist ein wichtiger Schritt in diese Richtung.

Der kritische Apparat zu den Büchern Ezra-Nehemiah und der Kommentar dazu zeigen, dass in den uns vorliegenden Textzeugen keine größeren Varianten zum Text der beiden Bücher vorhanden sind. Der hebräische Text dieser Bücher ist sehr gut überliefert. In Abschriften aus Qumran, die leider fragmentarisch sind, sind nur zwei orthographische und zwei grammatische Varianten belegt (S. 8*f.). An einigen Stellen hat der Editor der *BHQ* Varianten aus der Textüberlieferung markiert, die dem Text des Kodex Leningradensis zu bevorzugen sind. Es sind mehrheitlich Fälle von häufig auftretenden Textfehlern:

1. Buchstabenvertauschung **י > ו**: Ezr 2:50; Buchstabenvertauschung **ו > י**: Ezr 10:2; Neh 1:9 **וְהַבְּיֹאֲחֵים** für **וְהַבּוֹאֲחֵים** – hier kann auch nur die Metathese von Buchstaben stattgefunden haben, die ursprüngliche Form wäre demnach als **וְהַבּוֹאֲחֵים** anzusetzen); Neh 12:9; Buchstabenvertauschung **ו > י** und Metathese: Neh 5:9.
2. Formenvertauschung wegen phonetischer Ähnlichkeit: Ezr 4:2.

3. Einteilung der Wörter: Ezr 4:12.
4. Metathese von Buchstaben: Ezr 4:4; 8:17; Neh 4:7.
5. Elision des silbenöffnenden Alefs im Wortinneren: Neh 3:13.
6. Falsch gesetztes Waw zur Kennzeichnung der Verbalform als Plural: Neh 3:15.
7. Falsch gesetzte Konjunktion Waw: Neh 9:17.
8. Falsch gesetztes Yod zur Kennzeichnung der Form als *Hif'il*: Ezr 3:10.
9. Fehlendes Waw oder Buchstabenvertauschung ו > ם: Neh 3:30, 31.
10. Fehlendes Yod: Ezr 2:25.

Nur in Neh 7:67 liegt mit Auslassung von acht Wörtern aufgrund eines Homoioteleutons eine größere Textentstellung vor. Abgesehen von Ezr 2:25; 3:13; 4:9; 10:16; Neh 3:13; 7:67 wurden diese Fehler schon in der Mp festgehalten. In der Mp festgehaltene, aber vom Editor nicht besprochene Fehler sind Buchstabenvertauschungen von ו und ם in Ezr 2:51 sowie in beide Richtungen in Neh 12:14; vergessenes Waw zur Kennzeichnung der Verbalform als Plural in Ezr 3:3; falsche Worttrennung in Neh 2:13.

Im masoretischen Text ist an manchen Stellen Unsicherheit im Bezug auf Schreibung von Eigennamen sichtbar, z. B. Ezr 8:14; 10:29, 35, 37, 43; Neh 7:53.

Anmerkungen zu Stellen in der *BHQ*.

Alternative Deutungen von Textphänomenen

Die *BHQ* verwendet im Apparat ein System für Charakterisierung von Lesarten, die vom Text des Kodex Leningradensis abweichen.

Die Charakterisierungen von Varianten zu Ezr 1:10 sind nicht schlüssig. In Ezr 1:10 hat Septuaginta keine Entsprechung zu fünf hebräischen Wörtern. Die Lesart der Septuaginta wird als *abbr(eviation)* beurteilt. Ein hebräisches Wort von diesen fünf Wörtern, das im nächsten Apparateintrag kommentiert wird, wird aber als *om(ission)* seitens Septuaginta angesehen. Ein Wort, das schon wegen der Kürzung des Textes nicht da ist, kann doch nicht noch zusätzlich ausgelassen werden. Im Kommentar zu dieser Stelle, S. 40*, ist die Formulierung über den Textbefund der Septuaginta besser als im Apparateintrag.

S. 12, zu Ezr 3:9. Das Wort עשה des hebräischen Textes – maskulines Partizip Singular im *Status constructus* – wird in den Versionen mit Plural wiedergegeben. Diese Lesart wird vom Editor als Harmonisierung nach dem Kontext (*harm-ctext*) charakterisiert. Der Kontext verlangt in der Tat eine Pluralform. Nun gibt es einige Fälle, in denen im Hebräischen ein Nomen oder ein maskulines Partizip Plural der Wurzel *Tertiae infirmae* im *Status constructus* mit Heh am Ende geschrieben wird. Es ist eine Form, die gewöhnlich als Singular analysiert wird. An folgenden Stellen verlangt der Kontext, diese Form als Plural aufzufassen: עשה in Ps 106:3; Neh 2:16; 1 Chr 23:24; 2 Chr 34:10 (ein zweites Mal im Vers mit *Yod* geschrieben); 2 Chr 34:13. An diesen Stellen lesen einige hebräische Handschriften aus den Sammlungen von Kennicott, De Rossi und Ginsburg עשי. Zu עשי Ps

107:23 und Neh 11:12 lesen einige Handschriften dieser Sammlungen עשה.

Die gleiche orthographische Varianz weist das Wort מַעֲשֵׂה auf. Zu מַעֲשֵׂי in Ps 107:24; 8:4, 7; 111:7; 118:17 lesen einige hebräische Handschriften מַעֲשֵׂה. Andererseits wird das Wort מַעֲשֵׂה in Lam 3:64 in den Versionen (außer Peschitta) und in Lam 4:2 in der Septuaginta und in einer Targumhandschrift mit Plural wiedergegeben. Die Anmerkungen der *BHQ* 18 zu letzteren zwei Stellen lauten beide Male „phonologischer Fehler“ (*err-phonol*).

Ein vergleichbarer Fall sind die Schreibungen der Wörter שָׁרָה und שָׂרָי. Diese Formen können im *Status constructus* sowohl für den Singular als auch für den Plural stehen (s. Beispiele im Wörterbuch von Gesenius, 17. Auflage, S. 779).

Somit liegen an den Stellen Ezr 3:9 und Lam 3:64; 4:2 keine Fehler oder Harmonisierungen vor. Die Schreibungen von denselben Formen variieren in hebräischen Handschriften. Die Orthographie soll nicht nach unseren grammatikalischen Beschreibungen beurteilt werden, sondern die Grammatik soll aus den Schreibungen rekonstruiert werden. Auch viele Fälle mit *Ketib/Qere*-Varianten lassen sich als orthographische Varianz und nicht als inhaltlich abweichende Lesarten deuten.

S. 42*, zu Ezr 4:12. Hier sind nicht die Buchstaben „versetzt“ (*misplaced*), sondern die Worttrennung ist falsch durchgeführt.

Korrekturen zu Stellen in der *BHQ*

Die *BHQ* soll nach der Fertigstellung von einzelnen Faszikeln in zwei Bänden erscheinen: ein Band mit dem Text und einer mit den Kommentaren zu Masoras und zum textkritischen Apparat. Es ist zu hoffen, dass unterschiedliche Fehler, die man jetzt in der *BHQ* findet, keinen Eingang in die Gesamtausgabe finden werden. Der Rez. hat folgende bemerkt.

In der *Masora magna* der Handschrift kommt das Zeichen, das zwischen den einzelnen Einträgen trennt, in mehreren Formen vor (alle Angaben zur Handschrift nach D. N. Freedman et al. (eds.), *The Leningrad Codex. A Facsimile Edition*): :o: (passim); :o:o: (Ezr 1:1, 4, 6; 2:1bis; 3:7; 4:15; 7:28; 8:33; 9:11, 14; Neh 1:4; 2:2, 3:12, 16; 5:7; 7:1, 4, 29; 9:6, 19, 32; 12:24; 13:3, 16); :o:o: (Neh 8:13); o:o: (Ezr 5:15; 10:17); :o:o:o: (Neh 8:17); :o (Ezr 3:12); o: (Ezr 2:18; 5:11; 7:28; 8:28, 31; 9:6; 10:28; Neh 3:33; 5:5; 6:9; 7:11, 72; 11:35; 12:43; 13:2); o:: (Neh 6:3) sowie als Doppelpunkt : (Ezr 2:63; 4:2; 10:5; Neh 7:6; 9:14; 11:7; 12:34; 13:26). In der *BHQ* werden all diese Zeichen vereinheitlicht als :o: dargestellt, wobei einmal (Ezr 7:28) das Zeichen :o:o: erscheint. Einmal erscheint in der *BHQ* :o: :o:, wo die Handschrift :o: hat (Neh 3:4). In Mm Ezr 2:18; Neh 2:13 sieht das trennende Zeichen wie :o: aus, also im Druck mit Null gesetzt. In der Allgemeinen Einleitung zur *BHQ* im 18. Faszikel wird die Form und die Darstellungsweise dieser Zeichen in der *BHQ* nicht angesprochen. Solche Kleinigkeiten können unbedeutend anmuten, es kann jedoch gefragt werden, ob die Wiedergabe dieser Zeichen auch zum Wesen einer diplomatischen Edition gehört.

S. 8, Ezr 2:50, und S. 83, Neh 13:23. An diesen zwei Stellen wurde jeweils bei der ersten Ketib/Qere-Variante der *Circellus masoreticus* nachgetragen, der in der Handschrift fehlt.

S. 16, Ezr 4:13. Auch hier wurde ein in der Handschrift fehlender *Circellus* nachgetragen. Das Wort מְלָכִים hat in der Handschrift keinen *Circellus*, obwohl es eine Mp-Anmerkung zu diesem Wort gibt. Dass zwei von diesen drei *Circelli* fehlen, wird im Kommentar zur Mp festgehalten (S. 17*, Ezr 4:13; S. 26*, Neh 13:23). Da die *BHQ* eine diplomatische Wiedergabe des Textes ihrer Vorlage ist, werden die in der Handschrift fehlenden Zeichen generell nicht ergänzt (vgl. Faszikel 18, „Allgemeine Einleitung“, S. XXXII). So sollen diese nachgetragenen *Circelli* aus dem Text entfernt werden.

S. 30, Mm zu Ezr 8:2. Am Ende des Eintrages soll „b“ in כּ verbessert werden.

S. 30, die erste Zeile des Textapparates. Für den ersten Eintrag im Apparat, Vers „2“, lies Vers „1“.

S. 32, Ezr 8:25. Beim Wort וְאֶשְׁקִילָה fehlt der *Munach*-Akzent. Auf dem Faksimile der Handschrift ist er deutlich zu sehen.

S. 42, Ezr 10:43. Zwischen den Wörtern וְיֹאֵל בְּנֵיהּ steht ein überflüssiges *Kamatz*-Zeichen.

S. 47, zu הַשְּׂפוּת, Neh 3:13. Die Lesart des Kodex Leningradensis und die von ihr abweichenden Lesarten der Versionen werden angeführt. Danach wird die bevorzugte Lesart angegeben. Hier sollten die Lesarten der beiden anderen tiberischen Handschriften angegeben werden. Wahrscheinlich lauten sie genauso wie der Text des Kodex Leningradensis, sie sollten aber dem Leser zugänglich gemacht werden.

S. 53, הַלֵּוִי in Neh 5:9. Hier wurden der Akzent *Geršayim* und der *Circellus* an derselben Stelle aufeinander gedruckt.

S. 60, Neh 7:52–53. Das Zeichen *Sof-Pasuq* zwischen den beiden Versen fehlt. Auf dem Faksimile der Handschrift ist es deutlich zu sehen.

S. 67, Neh 9:6. Die Handschrift hat einen *Circellus* zwischen den Wörtern אֶת־הַשְּׂמִים שְׂמִי. Er wird auch in den *BHK* und *BHS* wiedergegeben. Er fehlt in der *BHQ*.

S. 8*, Zeile 27 von unten. Hier soll „anomolous“ zu „anomalous“ verbessert werden.

S. 22*, zu Neh 6:9. Das Syntagma וְלֹא תַעֲשֶׂה erscheint nicht einmal, sondern zweimal in der Bibel: hier und in Ex 23 : 24. Somit stimmt die Angabe der Mp „zweimal“ mit dem Text überein. וְלֹא תַעֲשֶׂה kommt nicht nur in Lev 2:11 vor sondern auch in Deut 5:14 und 16:8.

S. 40*, zu Ezra 2:28. Anstelle von „Gn 13:30“ lies „Gn 13:3“.

An vielen Stellen im Apparat werden Septuagintatexte mit Satzzeichen angeführt, z. B. Ezr 1:2, 3, 6, 11; 2:2, 16, 25, 42, 44, 47, 48, 49, 51, 52, 55, 56, 57, 61, 62, 63. Diese Satzzeichen, vor allem die, die nach nur einem Wort stehen, stören und sollten entfernt werden.

Verschiedenes

S. 23*, zu Neh 7:72. Die Anzahl der Vorkommen der Wendung וְכָל־יִשְׂרָאֵל wird an unterschiedlichen Stellen im Kodex Leningradensis als 44 und 45 angegeben (Belege

in *BHQ*, S. 23*). In der Tat ist sie 45mal belegt (gezählt mit *BibleWorks* 6). Mit dem Akzent *Tifcha* wie in Neh 7 : 72 kommt sie 11mal vor.

S. 32*, zu Ezr 10:6. Das Wort לְבוּאִם, das in der Mm als ein Verweis auf 2 Chr 23:1 steht, ist nicht im Text vom 2 Chr 23:1 zu finden. Es stammt aus der Wortfügung לְבוּאִם בְּשִׁנְיָהּ הַשְּׂנִייתָ aus Ezr 3:8. In der Mm-Anmerkung zu Ezr 10:6 wurden zwei ähnlich lautende Texte 2 Chr 23:1 und Ezr 3:8 zu einem Mischzitat vereinigt. Über die Entstehung von solchen Pseudotexten und -varianten während der Textüberlieferung vgl. M. H. Goshen-Gottstein, *Biblical Philology and the Concordance*, *Journal of Jewish Studies* 8 (1957), 5–12. (Nachgedruckt in seinem Buch *Text and Language in Bible and Qumran*, 43–50.) Auch an dieser Stelle hätte der Leser gern gewusst, wie diese Mm-Anmerkung in anderen masoretischen Handschriften lautet.

In die Liste der Abkürzungen der masoretischen Termini soll die zweite Bedeutung der Abkürzung ל aufgenommen werden. In der Mp zu Ezr 7:12 und 8:1 bedeutet sie „nicht“. Wenn in Ezr 7:12 bei אֶת־הַשְּׂמִים die Anmerkung ק תא ל steht, bedeutet dies „das Aleph am Ende des Wortes soll nicht gelesen werden“. In Ezr 4 : 11, 23; 6 : 14 lautet die Anmerkung zum selben Wort etwas anders, hat aber die gleiche Bedeutung.

Jost, Renate: *Gender, Sexualität und Macht in der Anthropologie des Richterbuches*. Stuttgart: Kohlhammer 2006. 390 S. 8° = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Folge 9, H. 4. Brosch. 40,00 €. ISBN 3-17-018556-X. – Bespr. von Uta Schmidt, Gießen.

Renate Jost verfolgt in ihrer Arbeit über das Richterbuch einen Ausgangsverdacht: dass es möglich ist, Spuren egalitären Zusammenlebens in den Texten des Alten bzw. Ersten Testaments aufzufinden. Für die Untersuchung dieser These wählt die Vfn. Texte aus dem Richterbuch aus, da sie für diesen Textcorpus begründet, warum hier trotz aller Einschränkungen Hinweise auf die vorstaatliche Zeit zu finden sind. Aus ihrer Definition von egalitären Gesellschaften oder egalitären Gruppen innerhalb dieser Gesellschaften folgt, dass die Faktoren Gender, Sexualität und Macht die entscheidenden sind, um diese zu bestimmen.

In einer kurzen Einführung (A) verortet Jost sich selbst und ihre Arbeit im gegenwärtigen Kontext und stellt ihre These vor: „Im Richterbuch verbinden sich Texte, die Frauenmacht auf unterschiedlichen Ebenen beschreiben, mit einem königs- und damit hierarchiekritischen Plädoyer für die ‚Wildnis‘. Im Gegensatz dazu polemisieren königsfreundliche Texte, indem sie sie als den Ort größter Frauenohnmacht beschreiben. In der damit verbundenen Demonstration von Macht im Sinne von Herrschaft spielt die Verfügung über die Sexualität eines/einer anderen eine wichtige Rolle.“ (19) Im ersten Drittel der Arbeit klärt die Vfn. die Voraussetzungen für ihren Ansatz (B). Dies sind zuerst die Faktoren Gender, Sexualität und Macht, die sie als Begriffe kurz herleitet

(B I). Ein weiterer Baustein von Josts Herangehensweise ist die feministische Anthropologie, deren zentrale Fragen sie sowohl innerhalb der Ethnologie als auch im Rahmen der alttestamentlichen Wissenschaft kurz vorstellt (B II). Die „Wildnis“ als Begriff und Metapher hat in ihrer Arbeit heuristische Funktion in ihren Überlegungen zu Egalität. In diesem thematischen Rahmen gibt die Vfn. einen kurzen Überblick über Landnahmetheorien innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft. Sie befragt diese Modelle der Beschreibung der Anfänge des Volkes Israel im Land Israel/Palästina daraufhin, welche Rolle Genderfragen darin spielen (B III–IV). Ein Überblick über historisch-kritische sowie literaturwissenschaftlich-feministische Forschungen zum Richterbuch runden die Voraussetzungen ab (B V), bevor die Vfn. zusammenfassend noch einmal ihre methodisch-hermeneutischen Voraussetzungen und ihre Textauswahl begründet (V. VI). Im exegetischen Teil C analysiert Jost vier Textbereiche (Ri 4–5; 11–12,7; 13+16; 19).

In diesen vier Kapiteln untersucht sie die jeweiligen Textabschnitte erst auf die Gender-Perspektive und auf literarische, historische und sozialgeschichtliche Zuordnungen. Sie geht dann auf die in den Erzählungen beteiligten Frauen und Männer ein und untersucht hier das Verhältnis von Gender, Sexualität und Macht. Vor allem analysiert sie die Macht, die die einzelnen auf verschiedenen Ebenen haben (mit Lenz/Luig: politisch, religiös/symbolisch, produktiv, sexuell, reproduktiv; 113). In einem weiteren Schritt fragt sie jeweils nach dem Verhältnis der Geschlechter im analysierten Text (Geschlechtsasymmetrie oder -symmetrie) und dem Stellenwert, den die „Wildnis“ in der Erzählung bekommt. Ein letzter Punkt schließt die Abschnitte ausblickartig ab: Hier überträgt die Vfn. unter der Überschrift „Relevanz (und Aktualisierung der Ergebnisse / Identifikationserfahrungen)“ die Ergebnisse der Analysen exemplarisch auf die Gegenwart.

Die Vfn. sieht in den Texten Ri 4–5 und Ri 19 zwei einander entgegengesetzte Pole: ein Plädoyer für die „Wildnis“, in dem Frauenmacht möglich (Ri 4), ja sogar dominierend sein kann (Ri 5), und eine Polemik gegen die „Wildnis“ für das Königtum, in der Frauen diejenigen ganz ohne Macht sind (Ri 19). Gewalt spielt in den Texten eine entsprechend unterschiedliche Rolle, Sexualität stellt in allen Texten einen wichtigen Machtfaktor dar. In den behandelten Texten, die die „Wildnis“ positiv oder zumindest teilweise positiv darstellen, beobachtet die Vfn. auch geschlechtssymmetrische Strukturen oder sogar Geschlechtsasymmetrie zu Gunsten von Frauen (Ri 4–5; 11; 13). Ri 19, der Text, der für das Königtum spricht und die egalitäre, staatenlose Zeit als gefährlich darstellt, weist nach der Vfn. hingegen größte Geschlechtsasymmetrie zu Gunsten der Männer auf. Jost zeigt auf, wie Gewalt in diesen Zusammenhängen ambivalent zu sehen ist. Eine pauschale Verurteilung nach heutigen Maßstäben (gerade wenn es um Gewalt von Frauen geht) lassen die Texte ebenso wenig zu wie eine mit Hinweis auf die ganz andere Welt der Texte unkritische Sicht (gerade wenn es um Gewalt gegen Frauen geht). Hier werden die Aktualisierungen wichtig (die

in dieser exegetischen Arbeit verständlicherweise leider sehr kurz ausfallen), da sie diese Fragen in heutige Kontexte hineinragen.

Zwei Kritikpunkte an dieser insgesamt interessanten und anregenden Untersuchung möchte ich formulieren: Schwierig finde ich das Konzept der „Wildnis“, das in der Arbeit heuristische Funktion hat. Die Vfn. konkretisiert den Begriff folgendermaßen: „Wildnis“ heißt für mich die radikale Antithese zu bestehenden Formen von Ungleichheit. Sie bezeichnet einen angestrebten Zustand sozialer, politischer und geschlechterbezogener Egalität.“ (53). In den einzelnen Textanalysen erfasst die Vfn. mit diesem Konzept egalitäre Lebens- und Organisationsformen (weitgehend) ohne staatliche Reglementierung, aber z. B. auch das nicht-staatlich organisierte Nomadentum Jaëls als Lebensform in der Natur-Wildnis und das sozial „wilde“ Verhalten Simsons. Das Gegenstück zur Wildnis ist mal die städtische Zivilisation (Ri 16), mal das Königtum (vgl. Ri 19). So bezeichnet die Vfn. z. B. Jaël als „Wilde Frau“ und Simsons Mutter als „Wilde Mutter“ im Gegensatz zu Delila als Frau der Zivilisation. Der sehr weit gefasste Begriff droht m. E. zur schwer fassbaren Chiffre zu werden. Obwohl die Vfn. an einer Stelle den Natur-Kultur-Dualismus westlichen Denkens kritisch aufnimmt und sich davon abgrenzt (245), steht sie mit dem Begriff der „Wildnis“, die sie als ideal-utopisch sieht, m. E. in der Gefahr, diesen Dualismus in Abwandlung weiter fortzuführen.

Für problematisch halte ich außerdem die Stellung, die „die Mutter“ in den Analysen einnimmt. Die Vfn. unterscheidet mit Rich die Chance, die Mutterschaft für Frauen bietet – gerade im Hinblick auf Machtzuwachs –, von der Institution der Mutterschaft, die diese in männlicher Kontrolle halten will (244). Gerade für die Welt der Texte überzeugte es mich, auch ersteres zu betonen. Mein Eindruck ist aber, dass deshalb das Mutter-Sein auch den Frauen zugeschrieben wird, die im Text m. E. keine sind. Dass Jaël als Mutter dargestellt wird, weil sie Sisera Milch gibt, und er zwischen ihren Füßen liegt, nachdem sie ihn erschlagen hat (128f.), halte ich für eine weit geholte Deutung.

Bemerkenswert ist die Art, in der die Vfn. in ihrer Arbeit diachrone und synchrone Ansätze rezipiert und sie zusammen verarbeitet, was bisher in der alttestamentlichen Exegese noch nicht allzu oft geschieht. Die große Stärke dieses Vorgehens liegt darin, dass die Vfn. so die Texte historisch verorten kann – was für ihre Frage nach Staats- und Gesellschaftsform nötig ist – und zugleich bei der Analyse der ProtagonistInnen und ihrer Machtpositionen auch auf synchrone Untersuchungen zurückgreift (die in dieser Frage m. E. sehr ertragreich sind und zu denen viele feministisch-exegetische gehören, die aber oft aufgrund ihres methodischen Ansatzes in stärker historisch orientierten Studien nicht rezipiert werden).

Hervorheben möchte ich außerdem den interessanten und gebündelten Überblick, den die Arbeit zu verschiedensten Studien zu den jeweiligen Texten bietet. Die Vfn. stellt zu den behandelten Punkten jeweils mehrere Positionen aus der Sekundärliteratur dar und bietet so

eine Zusammenstellung von Untersuchungen zu Fragen der historischen Verortung der Texte des Richterbuches sowie zur feministisch-exegetischen Literatur, von der es zu diesen Erzählungen reichlich gibt.

Josts Buch ist von der Fragestellung her eine klar feministische Arbeit. Je länger man (und frau) liest, desto deutlicher wird, dass ihre Fragestellung vielleicht zurzeit aus dem Blick geraten ist, jedoch weder beantwortet noch überflüssig geworden ist. Es ist ausgesprochen erfrischend, einmal wieder „Warum eigentlich nicht?“ zu fragen und im Verlauf der Arbeit festzustellen, dass diese Frage berechtigt ist. Die Vfn. legt zu Beginn ihrer Studie dar, dass egalitäre Gesellschaftsformen für die vorstaatliche und in ganz anderer Form auch für die nach-/exilische Zeit durchaus denkbar sind, und zeigt in den Texten auf, wo mögliche Hinweise auf solche egalitären Gesellschaftsformen zu finden sind. Die Untersuchung bietet damit eine Behandlung der bekannten „Frauen-Erzählungen“ des Richterbuches, die die so wichtige Frage nach Macht und im Zusammenhang damit nach Gender und Sexualität ins Zentrum stellt.

Magness, Jodi: *The Archaeology of the Early Islamic Settlement in Palestine*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2003. XI, 233 S. und eine CD. 4°. ISBN 1-57506-070-1. – Besprochen von Ernst Axel Knauf, Bern.

This is an important contribution to the archaeology and history of Israel/Palestine in the Umayyad and Abbasid periods (roughly, in archaeological terms, the 8th and 9th centuries CE). Although Byzantium lost its Syrian, Palestinian and Arabian provinces to various Muslim attacks between 629 and 639, and the Muslim commonwealth became administratively consolidated with the beginning of Umayyad rule in 660, Magness is perfectly right to label the whole 7th century “Byzantine”, for Arabic did not replace Greek in coinage and official acts (for the western part of the realm) before the 690’s. It is around the same time, that a specific “Umayyad” architectural style develops¹. The title, though, might invite false expectations by readers coming from narrative history or the study of arts and crafts. This is not a handbook on the archaeological of Palestine in the 8th and 9th centuries, nor does it prove (or intent to prove) that the Muslim conquest of Syria-Palestine was followed by a settlement of Muslim Arab tribesmen. It is a book with a thesis, substantiated by various case studies (all from within the confines of settlement archaeology): notably, that there was no demographic and economic decline in Early Islamic Palestine, but rather growth.

Chapter 1 “Introduction” (p. 1–8) discusses theories concerning the Israelite “conquest” of Canaan as possible models for the Muslim conquest (an endeavor quite

telling about the intellectual background of American Near Eastern archaeology, but finally leading to a concept that might be applicable to the last 5000 years of settlement in Syria-Palestine), methodological problems of archaeological surveys and their interpretation (with a wonderful quote from M. B. Schiffer: “[T]he behavior of the archaeologist is the greatest source of variability in the archaeological record”, p. 5) and argues for Nahal Yattir as sample site and survey.

Chapter 2 “Map of Nahal Yattir: The Survey Sites” (p. 9–74) re-studies and re-evaluates this particular section of the Archaeological Survey of Israel. The map printed (p. 10–11) is a pain in the eye, but its electronic version, on a CD that comes with the book, is excellent (especially by the intelligent use of color). The differences between the “readings” of the same ceramic sample by two independent scholars from different “schools” should serve as a *caveat* for any historian wishing to integrate archaeological results in the overall picture (as every historian should wish indeed) against putting too much weight on the evidence as presented by a single author. It is the reviewer’s impression that, unfortunately, survey and excavation reports are fully comprehensible only to those who ever were in the unenviable position to compose such a piece of prose. M.s approach, to conceive a “history” of the period in question based solely on her material, without any regard to written sources or art history might seem strange to more traditional “Islamic archaeologists”, but might present a feasible way of how historians could approach these data: by trying to integrate this “partial history” in the larger picture – and see, if, where, or to which extend it fits. Her predecessor’s (Y. Govrin’s) conclusion “Byzantine settlement did not meet a violent end” (p. 72) seems, at least to this reader, fully vindicated by her results. The degree of settlement continuity versus discontinuity between the 6–7th and the 8th–9th c. does not seem to be extremely high, given this rather marginal area. As opposed to Govrin, though, there is no decline in the number of settled sites (with the exception of security installations); nor is there a statistical significant increase. Chapter 3 “Settlement Processes and Patterns of Land Use” (p. 75–92) looks at landscape, climate, natural resources, the life of modern bedouin of the region, the 16th c. Ottoman tax registers, property laws, farming techniques, the Nessana papyri (6th–7th c.), in short, all the relevant comparative data for the reconstruction of the 6th–9th c. settlement processes that exist.

Chapter 4 “The Darom” (p. 93–111) takes the first step out of the case study area (Nahal Yattir) and investigates the fate of the Darom’s Jewish and Christian villages in Early Islam, based on the published record. Churches and Synagogues seem not to have survived (or remained functioning) beyond the 8th c². Chapter 5 “The

¹ H. Gaube, *Die syrischen Wüstenschlösser. Einige wirtschaftliche und politische Gesichtspunkte zu ihrer Entstehung*; ZDPV 95 (1979) 180–209 (all titles quoted in the footnotes do not figure in M.s bibliography).

² Regrettably, M. does not tabulate her evidence for the abandonment of Christianity and the introduction of Islam (where visible) and contrast it with R. W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Cambridge/Mass. und London 1979.

Limes in Southeastern Judea" (p. 112–129) present M.s view on the question of what (and when) the *limes Arabicus* was. More pertinent to the book's topic, if not crucial, are Chapters 6 "The Central Negev" (p. 130–170), 7 "The Northwest Negev" (p. 171–176) and 8 "The Negev Towns" (p. 177–194). The stage for the settlement dynamics in the Early Islamic period were set in Byzantine times, when agro-business and bedouin subsistence economy coexisted and partially overlapped in the Central Negev (p. 132). It is most remarkable that this region is dotted by hundreds of Arabic inscriptions of the 7th–9th c. (p. 146); as opposed to most other parts of Israel-Palestine, epigraphy did not take a downturn here after the demise of Greek. Nessana was not abandoned in the mid-8th c., as previously believed, but continued well into the 9th/10th c. (p. 180–187; to substantiate M.s claim that it also "flourished" after 750, quantitative data were needed which do not yet exist). Shivta shows a similar profile (p. 185–187), whereas Avdat Mamshit and Rehovot seems to have closed down around 800.

Chapter 9 "Did Syria-Palestine Decline in the Mid-Sixth Century?": M. concludes her argument with a strong "No!" to the question posed. She attacks the common view of demographic decline in Syria-Palestine after 550 due to wars, plague and the breakdown of the Mediterranean trade by three more case studies, of Dehes in Northern Syria, Antioch and Casarea Maritima. The latest dated inscription from the Syrian *villes mortes* dates from 610, but M. redates the pottery from Dehes to the 7th–10th c. (at least there is clear numismatic evidence for occupation till the end of the 7th c., p. 200). At Antioch, M. raises the latest paving of the main road from Justinian to the 2nd half of the 7th c. (208). Caesarea, too, prospered at least till the end of the 7th c. Chapter 10 "Conclusion" (p. 215–216) states the now obvious: no "widespread and violent destructions often associated by scholars with the Sasanid Persian and Muslim conquests" are evidenced, and settled life in the marginal areas of Syria-Palestine continued well into the 8th c., attesting some kind of economic prosperity. The reviewer had the impression, though, that this already was common knowledge in the 1980's. Evidence for decline in the 9th and 10th c. is, however, still obvious, and M. has to appeal to "invisible remains" (p. 216) in order not to acknowledge it. Late Islamic settlement activity in the Petra region was indeed "invisible" in the historiographic record of travellers (and Ottoman tax registers), because it was well hidden, but the reviewer knows of it only because he has seen the walls, and sherds. M. finally falls victim to the temptation to overargue her case, which is sad, because basically hers is a noble case: giving a voice to some who had previously been mute in (or muted by) the historical record.

M. has told her story, and as previously suggested, it now needs to be placed in a somewhat broader perspective. There was a decisive decline in cross-mediterranean trade from the 1st c. to the 7th c. CE, and East-West trade come to a virtual standstill in the 7th c., as evidenced by

shipwrecks.³ North-south trade between Syria and Egypt might have been less effected by the crisis, which basically happened in the west, but the economic basis of the Gaza hinterland – i. e., the Negev towns – had been wine export to the West in the 6th c.⁴ It is evident that they continued to prosper in the 7th and early 8th c., and it still stands to reason that they now fed the Umayyad entourage and what they had in kind of an administration (the administration was concentrated in Damascus and probably got their wine more locally, but for the caliph's entourage, the Negev towns were a feasible logistic basis when they visited desert castles in southern Jordan). The abandonment of marginal agricultural areas in Palestine is still best explained by the relocation of the seat of government (and its spending on luxuries) to Iraq. Demography needs to be regarded even more specifically. There is a strong decrease in Greek epigraphy from the middle of the 6th c. onwards, reaching the zero level in Northern Syria well before the Muslim conquest and coming close to it in Palestine in the 7th c. (where the early Umayyads left some of the last Greek inscriptions). Epigraphers have – in the reviewers opinion reasonably – linked the beginning decline of Greek writing with the plague of Justinian.⁵ Plague, droughts, wars and earthquakes took their toll throughout Umayyad rule; but demographic deficits caused by more or less natural disasters like those mentioned are usually quickly compensated, both by a higher birth rate and by immigration, in times of economic prosperity. Population dynamics could help to integrate the conflicting stories told by settlement archaeology on the one hand and by epigraphy on the other, and explain why Christianity became less visible (not extinct!). With the retreat of Byzantium, both the (Melkite) State Church and the Greek linguistic standard lost their prestige (and political support). Christians flocked to the now liberated native churches, speaking and writing Syriac. In southern and eastern Palestine, prosopography shows a high percentage of Arabs already in Roman and Byzantine times, both settled and nomadic. There are indications that Islam appealed especially to the Arab bedouin population.⁶ At the desert fringe, settlements (especially of the lowest order) are frequently abandoned and re-established. It seems that Arab settlers in the case of abandonment became Muslim bedouin (and resettled as such), whereas Syriac-speaking Christians emigrated from hamlet to town, and from town to city (where indigenous Christianity has survived to this very day, whereas at the desert fringe, it has not).

³ Cf. A. J. Parker, *Ancient Shipwrecks of the Mediterranean and the Roman Provinces* (BAR 580; Oxford 1992).

⁴ P. Ballet & D. Dixneuf, *Les amphores et le commerce maritime: Gaza à la croisée des civilisations* (Exposition catalogue, Musée d'art et d'histoire Geneva, 2007). 213–217.

⁵ L. Di Segni, *Dated Greek Inscriptions from Palestine from the Roman and Byzantine Periods* (Diss. phil. Hebrew University, Jerusalem, 1997).

⁶ "Dumah, Aylah and Tayma started to fear the prophet (sc. Muhammad), when they saw that the bedouin had become Muslims", said al-Wâqidi (Tabaqât al-kubrâ ed. Sachau et al., I,2, 37).

Demographic change, than, was basically operated by local (or regional) players within the world economy (neither the Negev vintner nor the Gaza trader of the 6th c. knew personally the Gauls who drank their wine, but they lived of the latter's money). There was no massive Arab immigration following the conquest. Apart from the occasional trader's son from Dumat al-Jandal, who came to Gaza to open a new branch of the family business (but this had also happened before the conquest), there were only two classes of Arabs who might be said to have "immigrated": soldiers, who garrisoned military camps, and courtiers and administrators (who, of course, always brought some followers with them, some of which stayed while their masters were sent to Spain or Baluchistan). The very existence of the Umayyad desert castles demonstrates that the demographic power base of the Umayyads had not yet left the desert.

The title of M.s book presupposes a paradigm of biblical (Joshua) and classical ancestry ("*Völkerwanderung*") which explained demographic and especially cultural change by a series of "conquests and settlements". This paradigm is as inappropriate for 7th c. CE Israel-Palestine as it is for the 12th-11th c. BCE, and the book (in spite of its title) shows that very well.