

Altes Testament/Judentum

Blischke, Mareike Verena: Die Eschatologie in der Sapientia Salomonis. Tübingen: Mohr Siebeck 2007. XI, 309 S. 8° = Forschungen zum Alten Testament. 2. Reihe, 26. Kart. 59,00 €. ISBN 978-3-16-149459-8. – Bespr. von Michael Lattke, Queensland.

Wäre diese von Hermann Spieckermann betreute Göttinger Dissertation ein paar Jahre früher erschienen, hätte ich sie in das äußerst knappe Verzeichnis der wichtigsten Literatur zur „Weisheit Salomos“ aufgenommen.¹ Aber auch ohne solche ausdrückliche Anerkennung wird die

¹ Vgl. Michael Lattke, Art. Salomoschriften I. Weisheit Salomos, RGG⁴ 7 (2004) 805 f.

Arbeit von Dr. Blischke (im folgenden = Vf.), die seit September 2007 Vikarin in der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland ist, ihre wissenschaftliche Bedeutung innerhalb der internationalen Septuaginta-Forschung erweisen. Im deutschen Sprachgebiet wird sie umso größere Aufmerksamkeit finden, als die Veröffentlichung von „Septuaginta Deutsch“ durch die Deutsche Bibelgesellschaft in Stuttgart schon seit einiger Zeit angekündigt und indessen erfolgt ist (2009). Innerhalb der Bibelwissenschaft bildet sie einen besonders schroffen Kontrast zur Eschatologie neutestamentlicher Schriften² und macht gleichzeitig noch klarer, warum die Rechtfertigung des Gottlosen (Röm 4,5) das Zentrum des christlichen Glaubens ist.³ Insofern kann man von Glück sagen, dass „die Weisheit, die von Freunden Salomos zu dessen Ehre geschrieben“ wurde (Canon Muratori, ca. 200 n. Chr.), nicht in den (hebräisch-)griechischen Kanon gelangt ist. Die ursprünglich griechisch geschriebene „Sophia“ wurde zwar von frühen Kirchenvätern⁴ oft benutzt, übte aber erst als Teil der lateinischen Vulgata einen besonders starken Einfluss auf die katholische Theologie und Frömmigkeit aus.

Die Vf. teilt ihre Arbeit in vier Kapitel ein. Die Einleitung (1. Kap.) beginnt sie mit einem knappen Forschungsüberblick, der in der Tat „die Notwendigkeit einer umfassenden Untersuchung eschatologischer Aussagen der Sapientia Salomonis“ zeigt (6). Mit der instruktiven Klärung der Begriffe Eschatologie und Apokalyptik sowie der religionswissenschaftlichen Unterscheidung zwischen Individual- und Universal-Eschatologie (7–11) begründet sie die Begriffswahl im Titel ihres Buches. Auch für solche, die sich in der frühen jüdischen Geschichte einigermaßen auskennen, sind ihre Ausführungen über das Diasporajudentum in Alexandria erhellend und hilfreich (12–24). Ohne Kenntnis der komplexen „Einleitungsfragen zur Sapientia Salomonis“ (25–49) wäre vieles im kommentarartigen Hauptkapitel (s. u.) schwerer zu verstehen. Die Vf. kennt sich aus und schreibt gut, auch wenn der häufige Gebrauch von „Des Weiteren“ und „Außerdem“ (33 u. ö.) etwas auf die Nerven geht. Obwohl es „unmöglich“ ist, „die Sapientia Salomonis als ein einheitliches, auf einen Verfasser zurückgehendes Werk zu betrachten“ (44), hält die Vf. mit Recht an der „Gattung des Logos protreptikos“ für die ganze, im Zeitraum von 30 v. Chr. bis 40 n. Chr. gewachsene Schrift fest. Im Zusammenhang damit macht sie plausibel, dass das jüdische Buch der Weisheit sich sowohl an Juden als auch an Heiden richtet.

² Vgl. z. B. David Luckensmeyer, *The Eschatology of First Thessalonians*. NTOA/StUNT 71. Göttingen 2009.

³ Vgl. z. B. Eberhard Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*. Tübingen 2006.

⁴ Vgl. Hendrik J. W. Drijvers, Art. Salomo III. Sapientia Salomonis, Psalmen Salomos und Oden Salomos, TRE 29 (1998) 730–32, bes. 730.

Die zunächst kapitelweise (Sap 1–6), dann blockweise (Sap 7,1–11,1 bzw. 11,2–19,22) vollzogene Exegese (2. Kap.) beginnt jeweils mit einer klaren Strukturanalyse. Nach den so knapp wie möglich gehaltenen Einzel-exegesen in Auseinandersetzung mit der internationalen Forschung werden zahlreiche eschatologische Themen behandelt. Diese historisch-systematischen Darstellungen machen den eigentlichen Wert der Arbeit aus und können hier nur stichwortartig zusammengestellt werden. Zu Sap 1: „Der Begriff der ‚Seele‘ als Ausdruck eines ganzheitlichen Menschenbildes“ (60–67) und damit auch als „ein Synonym für den verstorbenen Menschen in seiner Gesamtheit“ (67); „Die unsterbliche Gerechtigkeit“ (68–79) als „ein besonderes Merkmal des theologischen Profils der Sapiaientia Salomonis“ (79); „Die Begriffe Tod und Hades“ (80–88)⁵ mit einer ersten auf Sap 1,13–16 basierenden „Ätiologie des Todes“ (86–88) und einer Art Zusammenfassung, nämlich „Sap 1 als eschatologisches Programm“ (88f.). Zu Sap 2: „Die Gegner in Sap 2“, d. h. die sog. „Gottlosen“ (103–107); „Die Begriffe *athanasia* und *aphtharsia*“ (107–10); „Eschatologie und Menschenbild in Sap 2“ (110–14, bes. zu Sap 2,23; vgl. dazu schon 98–102; zum Menschenbild vgl. auch 180–82); eine zweite auf Sap 2,24 basierende „Ätiologie des Todes“ (114–16); „Tod [der Gerechten] nur dem Anschein nach“ (130). Zu Sap 3–4: „Das Gericht in Sap 3 und 4“ (130–39) mit den beiden besonders wichtigen Abschnitten „Schicksal der Gerechten und Gottlosen im Sterben und im Gericht“ (135–38) und „Auferstehung der Toten oder Unsterblichkeit der Seele“ (138f.); hier könnte man von der Rechtfertigung der Gerechten sprechen, da sie als „Seelen“ (s. o.) überhaupt nicht im endgültigen Sinne sterben. Zu Sap 5: „Der Abschluss des Gericht[s]szenarios in Sap 5“ (150–55), wo „jegliche Nähe zur Apokalyptik ... zu vermeiden“ versucht wird (152). Zu Sap 6: „Unvergänglichkeit durch das Gesetz“ (155–70) mit verschiedenen Einzelthemen. Zu Sap 7,1–11,1: „Die Weisheit“ (173–78) als „Hypostase“, nicht nur als „Personifikation“ (177), und ihre „Bedeutung ... für die Eschatologie der Sapiaientia Salomonis“ (178–80). Zum Rest: „Eschatologische Themen in Sap 11,2–19,22“ (185–91) wie das „erzieherische Strafhandeln Gottes“ (185–88), „Gott als Herr über Leben und Tod“ sowie „Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit menschlichen Lebens“ (189f.) mit einer Konkretisierung der „Entsprechungen zwischen Gesetz und Unvergänglichkeit und Gerechtigkeit und Unsterblichkeit“ (189). Am Ende des Hauptteils stellt die Vf. die Frage „Alttestamentliche oder hellenistische Einflüsse?“ (191–202) und kommt trotz der vorauszusetzenden hellenistischen Bildung der Verfasser und ihrer mehr oder weniger großen Offenheit für ihr hellenistisches Umfeld zum begründeten Urteil, dass sie „ganz an den Schriften des Alten Testaments

orientiert“ sind (202), d. h. an der „Übersetzung der LXX“ (29, Anm. 176 u. ö.).

Im 3. Kap., „Das theologische und religiöse Umfeld der Sapiaientia Salomonis“, behandelt die Vf. Philo von Alexandria (203–23) und jüdische Grabinschriften (223–63), also einerseits „ein zeitgenössisches, elaboriertes, theologisches und philosophisches Werk“ mit sehr deutlicher „Offenheit dem Hellenismus und der griechischen Philosophie gegenüber“ und andererseits „ein Zeugnis des alltäglichen Umgangs mit dem Tod“ (203). Auf den ersten Blick sieht dieses Material mit seinen thematischen Vergleichen und Besonderheiten wie ein Nachtrag aus, weil es in die Exegesen hätte eingearbeitet werden können. Wie es aber jetzt präsentiert wird, hat es den Vorteil, Philos Menschenbild und seine Aussagen zu Unsterblichkeit, Tod und Gericht konzentriert kennenzulernen und kundig eingeführt zu werden in die verschiedenartigen Grabinschriften aus Ägypten und Palästina. Insofern wäre es angebracht gewesen, dem Buch einen entsprechenden Untertitel zu geben.

Das 4. Kap. stellt als „Ertrag“ in gebotener Kürze das „Proprium der Eschatologie in der Sapiaientia Salomonis“ heraus (264–70). Die Eschatologie dieses literarisch gewachsenen Logos protreptikos, der insgesamt „den Charakter einer Selbstvergewisserung im jüdischen Glauben“ hat (264), „dient der Plausibilisierung des Auf-rufes zur Liebe zur Gerechtigkeit“, die „Unsterblichkeit“ bringt. Dieses eschatologische Liebeskonzept muss man wohl, wie schon oben angedeutet, als Rechtfertigung des Gerechten bezeichnen. Wenn die Vf. „auch die Brückenfunktion der Sapiaientia Salomonis zum Neuen Testament“ betont (270), sollte man nicht vergessen, dass sie viel mehr noch eine „Negativfolie“ (107) zur Rechtfertigung des Gottlosen bildet.

Der Rest der Arbeit enthält ein umfassendes Literaturverzeichnis (271–92), in dem der Beitrag von Samuel Holmes fehlt (APOT 1 [1913 u. ö.] 518–68) und ThWNT statt THWNT verwendet werden sollte; ein Stellenregister (293–305), in dem „Sprüche“ statt „Proverbia“ verwendet wird (296, vgl. 271), die Unterscheidung zwischen AT (293) und LXX (297) eigentlich inkonsequent ist und die Inschriften leider völlig fehlen; ein Namenregister (306f.), das durch die Auslassung von Namen in Fußnoten unzureichend erscheint (das Fehlen von 234 bei Horbury geht wohl aufs Konto der automatischen Erstellung, bei der „Horbury“ [sic] nicht gefunden werden konnte); schließlich ein Sachregister (308f.), in dem ich nicht nur „Weltende/Jenseits“ vermisse (so der Querverweis unter „Eschaton“), sondern z. B. auch wichtige Stichwörter wie „Liebe“ und „Menschenbild“.

Hätte sich die Vf. nach ihrer Promotion im Mai 2007 etwas mehr Zeit gelassen mit der Veröffentlichung, wäre die Zahl der echten Druckfehler (ca. 60), die Versehen bei griechischen Wörtern (ca. 50, meist Akzente betreffend bzw. verursacht durch unzureichende Kenntnis des Schriftsatzes), die mangelnde Formatierung von Autorennamen in etlichen Fußnoten, komische Trennungen (im Vertrauen aufs automatische Programm), vor allem aber die gravierenden Fehler bei einigen Seitenumbrüchen (78/79, 198/99, 230/31) verringert bzw. verhindert worden. Eine vom Verlag beigelegte *errata*-Liste, die ich der Vf. direkt mitgeteilt habe, würde ihrem schönen Buch noch helleren Glanz verleihen.

⁵ Vgl. auch Michael Lattke, Oden Salomos: Text, Übersetzung, Kommentar. Teil 3: Oden 29–42. Transkription des Syrischen von Klaus Beyer. NTOA 41/3. Fribourg; Göttingen 2005, S. 264–66 (Exkurs 42: „Hades“ als Totenreich in den Oden Salomos).

Williamson, H. G. M.: Holy, Holy, Holy: The Story of a Liturgical Formula. Mit einer Einführung von Reinhard G. Kratz. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2008. 36 S. 8° = Julius-Wellhausen-Vorlesung, 1. Kart. 14,95 €. ISBN 978-3-11-020716-3. – Bespr. von Kathrin Liess, Tübingen.

Die kleine Studie des ausgewiesenen Jesajaforschers H. G. M. Williamson¹ bietet den Abdruck der ersten, vom Göttinger Centrum Orbis Orientalis ausgerichteten Julius-Wellhausen-Vorlesung, ergänzt um eine Einführung zu Wellhausen und Williamson von R. G. Kratz. Anhand der Geschichte des Trishagion Jes 6,3, das in die jüdische und christliche Liturgie Eingang gefunden hat, zeichnet W. exemplarisch die Transformation von Traditionen in der prophetischen Überlieferung nach. Die ursprünglich positiv konnotierten Motive der Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes aus der liturgischen Überlieferung der Jerusalemer Kulttradition werden im Kontext von Jes 6 so umgedeutet, dass sich Gottes Herrlichkeit auch gegen sein eigenes Volk wenden kann (diese Deutung ergibt sich nach W. auch aus dem Kontext Jes 8,7–8; dabei wird jedoch der literarhistorische Zusammenhang der beiden Texte nicht hinreichend geklärt).² Erst in der späteren Rezeption der liturgischen Formel im Jesajabuch gewinnen die Motive erneut eine positive Bedeutung, an die schließlich die jüdische und die christliche Liturgie anknüpfen konnten. Die Stärke dieser Studie besteht in der Verbindung von literarhistorischen und rezeptionsgeschichtlichen Fragestellungen, denn auf diese Weise zeigt W., wie der „Graben zwischen dem überlieferten Text und unseren Lese- und Verstehensgewohnheiten“ (Kratz) überbrückt werden kann.

Dietrich, Christine: Asyl. Vergleichende Untersuchung zu einer Rechtsinstitution im Alten Israel und seiner Umwelt. Stuttgart: W. Kohlhammer 2008. 232 S. m. Abb. 8° = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Zehnte Folge, 2. Kart. 29,90 €. ISBN 978-3-17-020523-9. – Bespr. von Rainer Kessler, Marburg.

Wie der Titel verrät und die Vf. im Vorwort bestätigt, „bildet Israel den Ausgangspunkt für alle Untersuchungen“. Es handelt sich also primär, wie auch der Ort der Veröffentlichung in der Reihe BWANT zeigt, um eine alttestamentliche Arbeit, die die mesopotamische, ägyptische, griechische und römische Antike als Umwelt Israels einbezieht. Entsprechend umfangreich sind die alttestamentlichen Abschnitte der Studie.

¹ Vgl. u. a. The Book Called Isaiah. Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction, Oxford 1994; Variations on a Theme. King, Messiah and Servant in the Book of Isaiah, Carlisle 1998; A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 1–27, vol. 1: Commentary on Isaiah 1–5 (The International Critical Commentary), London 2006.

² S. dazu F. Hartenstein, JHWH und der „Schreckensglanz“ Assurs (Jesaja 6–8). Traditions- und religionsgeschichtliche Beobachtungen zur „Denkschrift“ Jesaja 6–8*, in: F. Hartenstein/J. Krispenz/A. Scharf (Hg.), Schriftprophetie (FS J. Jeremias), Neukirchen-Vluyn 2004, 83–102.

Dass eine Studie über die Institution des Asyls in Israel auf dem Hintergrund der außerisraelitischen Antike ein dringendes Forschungsdesiderat ist, wird niemand bestreiten. Entsprechend erwartungsvoll greift man zur Arbeit von Christine Dietrich (= D.), einer von Klaus Seybold betreuten und in Basel angenommenen Dissertation. In der Tat bekommt man eine umfangreiche Sammlung von Materialien in die Hand. Allerdings muss sofort die Warnung ausgesprochen werden, diese Materialien nur nach gründlicher Überprüfung zu verwenden. Besondere Vorsicht ist bei der Übernahme von Schlussfolgerungen D.s angeraten.

Schon die Fußnote 2 lässt stutzen, wenn zum Stichwort „Naturvölker“ die „Begriffserklärung aus Wikipedia“ dargeboten wird (so dann auch noch in Fußnote 71 die Erklärung von „Talion“). Zwar ist Wikipedia ein auch vom Rezensenten gerne genutztes Mittel für schnelle Orientierung. Wissenschaftlich zitierfähig ist „die freie Enzyklopädie“ allerdings nicht. Weitere formale Mängel verunsichern beim Lesen. So gibt Fußnote 52 den Text von Neh 6,10–13 vollständig in deutscher Übersetzung wieder. Dieselbe Stelle wird dann auf S. 82 noch einmal im Haupttext angeführt. Allerdings weicht die Übersetzung nicht unerheblich von der ersten Stelle ab, ohne dass es ein Wort der Erklärung gäbe. Manche Sätze sind schlicht unverständlich („Die Talion ist ein Unterfall der Vergeltung, die auch solche Schädigungen eines Täters umfasst, die über die Talion hinausgehen, und ist zur Zeit der Privatstrafe, also, wo die Bestrafung des Täters dem Opfer zugesprochen wurde, vom Schadensersatz kaum zu unterscheiden“, Fußnote 71). Ein großes Ärgernis sind fehlende Belege für die an sich ja nützliche Zusammenstellung von Materialien. So bietet D. auf S. 97f. eine Tabelle ägyptischer Asylheiligtümer aus der Ptolemäerzeit. In der zweiten Spalte folgen die dort verehrten Gottheiten. Die dritte Spalte ist mit „Beleg“ überschrieben und enthält Einträge wie „Zahlreiche Belegstellen“, „Verschiedene Belegstellen“, „Steleninschrift“ oder „Inscriptentexte“. Eine einzige Inschrift wird mit Fundort wiedergegeben (98f.). Bei anderen lautet die Fußnote: „Siehe Wilcken, U., Urkunden der Ptolemäerzeit I, Berlin/Leipzig 1922 und Thompson, D. J., Memphis under the Ptolemies, Princeton 1988“ (so identisch Fußnote 200–202). Der fast durchgängige Verzicht auf Seitenangaben bei den zitierten Büchern kann als Aufforderung aufgefasst werden, gleich diese Bücher statt der Arbeit von D. zu lesen. Was für die Sekundärliteratur gilt, trifft teilweise auch auf die Primärquellen zu: „Vgl. Vergil, Aeneis, lateinisch-deutsch, Stuttgart 2003“ (Fußnote 218), oder: „Vgl. Homer, Odyssee, Reinbeck bei Hamburg, ³¹2003“ (Fußnote 290). Etwas genauer wüsste man es schon gerne.

Nun ist prinzipiell nicht auszuschließen, dass eine Arbeit trotz bedenklicher formaler Mängel eine inhaltliche Bereicherung darstellt. Für den Rez. liegt diese, wie schon gesagt, in der Bereitstellung von Material, auch wenn dieses in den als Beleg angeführten Werken oft erst noch gesucht werden muss. Aber immerhin! Auch die Anlage der Arbeit und einige methodische Prinzipien sind bedenkenswert. So ist es zu begrüßen, dass D. sich

nicht beim „Nachweis konkreter Abhängigkeiten“ aufhält, sondern durch die „Untersuchung auffälliger Ähnlichkeiten und Unterschiede“ „ein tieferes Verständnis der Texte selbst“ gewinnen will (11). Es geht ihr nicht um genealogische Beziehungen, sondern um einen Kulturvergleich. Auch ist ihr zuzustimmen, wenn sie als Mangel der bisherigen Untersuchungen festhält, dass zwar „jeweils facheigene Thesen aufgestellt und weiterverfolgt oder widerlegt“ wurden, über dieser Facharbeit innerhalb der einzelnen Kulturen aber die „Vergleichsarbeit“ zu kurz gekommen ist (46).

Zum Beginn der materialen Untersuchung legt D. die Definition von Asyl vor, mit der sie arbeitet: „Das Heiligtumsasyl ist eine Institution, die Schutzsuchenden in Not an einem heiligen Ort Zuflucht gewährt – meistens am Altar eines Tempels. Das Asylwesen hat seinen Ursprung im Heiligtumsasyl“ (50). Nach einer Sammlung von Materialien aus allen ins Auge gefassten Kulturkreisen begibt D. sich sodann in Kap. 3 an die „Analyse der Quellen“ (63). Am Ende des Durchgangs durch das alttestamentliche Material entwirft sie ein Bild „von unterschiedlichen Entwicklungsstadien“: „Asylwesen am Tempel – Entsakralisierung – Resakralisierung. Je jünger die Gesetzestexte zu diesem Thema werden, desto programmhafter und fiktiver wird ihr Charakter“ (82). Das so skizzierte Bild ist durchaus plausibel. Allerdings wird es nicht aus den Texten abgeleitet. Vielmehr findet es sich bereits am Ende des anfänglichen Forschungsberichts, wo es allerdings auch nicht aus der bisherigen Forschung entwickelt wird. Vielmehr formuliert D., sie „möchte ... von folgenden Arbeitshypothesen ausgehen, die ich auf dem gegenwärtigen Stand der Forschung als am einleuchtendsten erachte“ (27) – worauf dann die Entwicklung angegeben wird, die auch am Ende der Textuntersuchung steht. Auf den Versuch, das, was sie „am einleuchtendsten erachtet“, auch dem Leser einleuchtend zu machen, verzichtet D. weitestgehend.

Nachdem die Texte aus dem Alten Testament vorge stellt und zu dem beschriebenen Bild zusammengefügt wurden, wendet sich D. dem Material aus den Nachbarkulturen zu. Die hier gebotene Materialfülle ist beachtlich. Sie stellt den eigentlichen Schatz dieses Buches dar. Da bei den ausführlich zitierten antiken Quellentexten auch die Fundstellen genau angegeben werden, kann man mit diesem Material hervorragend arbeiten. Was die Auswertung der Beobachtungen angeht, ist allerdings nach wie vor die eingangs empfohlene Vorsicht geboten. Es gibt valide nachgewiesene Schlüsse, so zum Vergleich zwischen ptolemäischer und seleukidischer Asylpraxis: „Bei den ägyptischen Asylvorkommnissen fällt generell auf, dass das Asylrecht stets explizit an die Tempel vergeben wird. Bei den seleukidischen Asylstädten war demgegenüber zu beobachten, dass die besondere Heiligkeit der ganzen Stadt und das Asyl dem Tempel und der Stadt verliehen wurde“. Auf diese Beobachtung folgt aber sogleich ein Satz, der hoch spekulativ ist und von D. selbst an keiner Stelle begründet wird: „Es ist gut denkbar, dass die Heiligtümer in Memphis, Busiris und Athribis schon vor den Ptolemäern eine Form der Asylpraxis kannten, die der am Tempel in Jerusalem mögli-

cherweise nicht unähnlich war“ (99). Nun ist vieles „gut denkbar“. Aber auch wenn es primär um einen Kulturvergleich und nicht um Abhängigkeiten geht, wäre es angesichts der alttestamentlichen Belege, die weit überwiegend vorptolemäisch sind, schon wichtig zu wissen, ob es vor der makedonischen Eroberung in Ägypten eine Asylpraxis gab oder ob die ptolemäisch belegte Praxis von Griechenland beeinflusst wurde. Im Übrigen verweigert sich D. an anderer Stelle der Diskussion von Abhängigkeiten keineswegs, wenn sie für Rom einleuchtend aufzeigt, dass es dort wohl keine eigenständige Asyltradition gab, sondern diese von Griechenland beeinflusst war (129–137).

Der an die Vorstellung der einzelnen Kulturen anschließende Versuch einer „Darstellung der Geschichte des Asylwesens im Mittelmeerraum“ (Kap. 4, 138) mit abschließender Synopse (150) krankt eben daran, dass neben sicheren Beobachtungen auch spekulative Schlüsse in die Auswertung eingehen.

Kap. 5 und 6 tragen einzelne Aspekte zusammen, wo sich in der einen oder anderen Kultur Parallelen zu Phänomenen aus Israel finden. Allerdings darf die Vorsicht beim Umgang mit D.s Auswertungen nicht nachlassen. So verweist D. z. B. auf die in Griechenland und dem ptolemäischen Ägypten belegte Praxis, dass Waisenkinder am Tempel Schutz finden, was sie als Asyl interpretiert. Dann fährt sie fort: „Auch in Israel gab es Kinder, die am Tempel aufwuchsen“ (157), um als einziges Beispiel den kleinen Samuel anzuführen (1Sam 1–3). Das ist nun aber alles andere als ein Fall von Asyl, sondern es handelt sich eindeutig um die Erfüllung eines Gelübdes der Mutter.

Das letzte große Kapitel über „Biblische Psalmen als Asyltexte“ (Kap. 7, 169) ist nicht nur in formaler Hinsicht ärgerlich. So sind die zahllosen Psalmenübersetzungen mit Septuaginta- und Vulgata-Varianten gespickt, die für das Asylthema völlig irrelevant sind (z. B. die Wiedergabe des Tetragramms mit *kýrios* bzw. Dominus oder die Übersetzung des im Hebräischen unverständlichen Sela-Vermerks mit *diápsalma*). Andere Varianten, die vielleicht relevant sein könnten, werden nicht diskutiert. Vor allem beruht das Kapitel auf einem einzigen Zirkelschluss. Es werden sieben Kriterien angegeben und dekretiert: „Ein Psalm kann dann als Asylpsalm gesehen werden, wenn mehrere der folgenden Kriterien erfüllt sind“ (169). Zu diesen Kriterien gehören z. B.: Notlage des Beters (1.) oder Bedrohung durch Feinde (2.), Hinweise auf Rechtschaffenheit des Beters (5.), Dank für erfahrene Rettung (7.). Auch zusammen ergeben diese vier Kriterien mitnichten einen Hinweis auf eine Asylsituation. Nun könnte D. auf ihr Kriterium 3 hinweisen, die breite Metaphorik für „das Heiligtum als Schutzort“. Freilich müsste da in jedem einzelnen Fall geprüft werden, ob die Metapher auf eine Asylsituation weist oder anders zu deuten ist. Ein solcher Nachweis unterbleibt bei D. Es werden nicht einmal Alternativen erwähnt, geschweige denn diskutiert. Ich verweise nur als ein Beispiel auf das Bild vom „Schatten deiner Flügel“, das D. umstandslos für das Asyl reklamiert. Hier liegen ausgearbeitete Interpretationen vor, das Bild von geflü-

gelten Schutzgottheiten (S. Schroer) oder von der Audienzsituation vor dem König (F. Hartenstein) her zu verstehen, die D. nicht erwähnt. So kommt D. zu der beachtlichen Zahl von 31 Asylpsalmen (Tabelle 171–177), ohne auch nur in einem Fall den Asylcharakter in Auseinandersetzung mit alternativen Deutungsvorschlägen zu diskutieren.

Man darf der Vf. für das zusammengetragene Material zum Asyl im alten Israel und seiner Umwelt danken. Die Arbeit der Auswertung ist freilich noch nicht getan.

Paz, Sarit: Drums, Women, and Goddesses. Drumming and Gender in Iron Age II Israel. Fribourg: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. XII, 143 S. m. Abb. 8° = Orbis Biblicus et Orientalis, 232. Hartbd. 33,90 €. ISBN 978-3-7278-1610-9 (Academic Press); 978-3-525-53031-3 (Vandenhoeck & Ruprecht). – Bespr. von Ulrich Hübner, Kiel.

Das vorliegende Buch geht auf eine hebräische Magister-Arbeit aus dem Jahr 2003 am Department of Archaeology and Ancient Near Eastern Cultures an der Universität Tel Aviv zurück, die für den Druck überarbeitet und ins Englische übersetzt wurde. Die Vf. untersucht darin die eisenzeitlichen Darstellungen von Trommel spielenden Frauen aus Palästina, vornehmlich aus dem Nordstaat Israel, in der Gestalt von vollplastischen Terrakottafigurinen (und Modeln), aber auch von figuralem Appliken an Kultständern und Naiskoi. Der chronologische Rahmen umfasst die Eisenzeit I–II, konventionell datiert (1200–1000.1000–586 v. Chr.) und mittels der low chronology relativiert, der geographische Rahmen „Israel today including the Palestinian territories (*sic*), and parts of Transjordan“, auch und ebenso ungenau und problematisch „Eretz-Israel“ genannt.

Auf der Basis der erudierbaren archäologischen Daten möchte Paz die Bedeutung und Funktion dieser Objekte erhellen. Dazu bedient sie sich auch alttestamentlicher Belege (S. 82–85) sowie musikwissenschaftlicher und ethnologischer Materialien und Methoden. Ihre Methodologie orientiert sie an Olsen D., *The Magic Flutes of El Dorado*, in: Hickmann E./Hughes D. E. (ed.), *The Archaeology of Early Music Cultures*, 1986, 305–328. Einen wesentlichen Schwerpunkt bildet dabei die gender archaeology.

Auf eine methodologisch und forschungsgeschichtlich orientierte Einführung (S. 1–11) folgt das umfangreichste Kapitel der Arbeit (S. 12–51), ein Katalog der einschlägigen Terrakotten, der auch bislang unpubliziertes Material enthält. Dass die Vf. dabei ständig Angaben nach der unpublizierten hebräischen Dissertation von R. Kletter von 1995 anstatt nach deren 1996 publizierter, ins Englische übersetzter Version macht, ist unakzeptabel. Viele, aber leider keineswegs alle Objekte werden mittels Photos oder Schwarzzeichnungen abgebildet.

Die Terrakotten werden dabei typologisch wie folgt aufgeteilt:

Bei Type A („Plaque Figurines of Women Holding a Round Object“) handelt es sich um in Model geformte

Massenware nackter oder nur teilweise bekleideter Frauen mit einer Scheibe in den Händen. Die Belege, die ungefähr in die Zeit zwischen dem 11./10. und der 1. Hälfte des 7. Jh.s datiert werden können, stammen aus kultischen, häuslich-privaten, öffentlichen und sepulkralen Kontexten, fast nur aus dem Gebiet des Nordstaates Israel. Laut Paz sind solche Figurinen in Juda so gut wie nicht belegt, statt dessen aber die bekannten Pfeilerfigurinen. Allerdings hat die Vf. Figurinen mit einer Scheibe aus al-Ġīb, Rāmat Rāḥēl, Tell an-Naṣbe und Jerusalem nicht in ihren Katalog aufgenommen, weil sie in deren Scheiben keine Trommeln erkennen kann (S. 102, Anm. 37).

Bei Type B („Drummer Figurines with a Hollow, Conical Body“) handelt es sich um vollständig bekleidete Figurinen mit einem konischen, auf der Scheibe gedrehten Hohlkörper. Kopf, Frisur, Arme, Hände und Scheibe sind mit der Hand geformt, das Gesicht könnte mittels eines Modells hergestellt sein. Sie stammen überwiegend aus phönizischen oder phönizisch beeinflussten Fundorten (ca. 9.–7. Jh. v. Chr.), vor allem aus Gräbern. Dem Umstand, dass solche Figurinen bis in die hellenistische Zeit hinein hergestellt worden sind, geht die Vf. allerdings nicht weiter nach.

Bei Type C („Women Drummer Figurines of the Hybrid Types“) handelt es sich um Figurinen, die eine Mischung aus Typ A und B darstellen, die aus sepulkralen, öffentlichen und kultischen Zusammenhängen vor allem jordanischer Fundorte des 10.–6. Jh. v. Chr. stammen.

In einem nächsten Schritt (S. 52–71) werden alle wesentlichen archäologischen Daten (Datierung, Fundorte, Fundkontexte, Herstellungstechniken u. ä.) zusammengetragen. Dabei wird auch der bekannte Kultständer aus Aschdod Stratum X ausführlich beschrieben (S. 68–71, vgl. schon 50–51) und die dort dargestellten Musiker als Männer identifiziert. Beim Fundmaterial wurde u. a. übersehen Fischer P. M., *Tall Abū al-Kharaz. The Swedish Jordan Expedition 1994, Fifth Season. Preliminary Excavation Report*, ADAJ 40 (1996) 103, fig. 2:1. In einigen Fällen werden die endgültigen Grabungsberichte nicht zitiert: Ben-Tor A./Bonfil R. (ed.), *Hazor V.*, Jerusalem 1997, 282; Eshel I./Prag K. (ed.), *Excavations by K. M. Kenyon in Jerusalem 1961–1967, Vol. IV: The Iron Age Cave Deposits on the South-east Hill and Isolated Burials and Cemeteries Elsewhere*, London 1995, 159 ff.; Kempinski A. (ed.), *Tel Kabri, Tel Aviv 2002*, 350.353.

Bei den altorientalischen und ethnologischen Parallelen zu Musikensembles fehlt z. B. die Darstellung vom Tell Ḥalāf, auf der eine Tierkapelle mit einer Katze als Trommelspielerin zu sehen ist (Schuol M., *Hethitische Kultmusik, Rahden/Westfalen 2004*, 72) oder Klengel-Brandt E./Cholidis N., *Die Terrakotten von Babylon im Vorderasiatischen Museum, Teil 1: Die anthropomorphen Figuren, Saarwellingen 2006*, 62, aber auch Arav R., *A Mamlūk Drum from Betsaida*, IEJ 43 (1993) 241–245. An wichtiger Literatur fehlen u. a. nahezu sämtliche einschlägige Artikel aus dem Lexikon der Ägyptologie, aus Musik in Geschichte und Gegenwart (2. Auflage) und aus dem Reallexikon für Assyriologie, weiter O’Byrhim Sh., *The Sphere-bearing Anthropomorphic Figurines of Amathus*, BASOR 306 (1977) 39–45; Nix-

dorff H., Zur Typologie und Geschichte der Rahmentrommeln. Kritische Betrachtungen zur traditionellen Instrumententerminologie, Berlin 1971 und Wohlenberg D., Kultmusik in Israel. Eine forschungsgeschichtliche Untersuchung, Diss. theol. unpubl. Hamburg 1967.

Die Scheiben aller in den Katalog aufgenommenen Figurinen, die in der Vergangenheit auch als Rundkuchen, Sonnenscheiben, (Opfer-)Schalen u. ä. interpretiert worden sind, interpretiert Paz als kleine handliche Rahmentrommeln (S. 72–81). Die Frauenfiguren selbst versteht sie nicht als Göttinnen, sondern als Trommel spielende Frauen bzw. Kultteilnehmerinnen.

In den nächsten drei Kapiteln (S. 86–124) und zusammenfassend im Schlusskapitel (S. 125–126) werden die sozial- und religionsgeschichtlichen Hauptthesen entwickelt, mittels derer die Vf. die Figurinen in einen größeren Kontext stellt: Danach war die Trommel in Israel ein typisches Frauen-Musikinstrument. Anlässlich von Siegesfeiern spielten traditionell Frauen auf Trommeln und sangen und tanzten dazu in der Öffentlichkeit (vgl. Ex. 15,20; Ri. 11,34; 1. Sam. 18,62; Jer. 31,4). Ansonsten waren sie nach und nach aus der offiziellen Religion in den Hauskult abgedrängt worden. Im offiziellen Kult und damit in der offiziellen Kultmusik dominierten Männer auch als Musiker, insbesondere in den angeblich „kanaanäischen“ Orchestra. Im Hauskult praktizierten Frauen einen auf die kanaanäische Kultur zurückgehenden Fruchtbarkeitskult (Aschera). Paz sieht also eine grundlegende Dichotomie zwischen den beiden Traditionen der Trommlerinnen und der männlich besetzten Kultensembles. Die Trommlerinnen-Figurinen setzten danach eine popular (folk) gender ideology gegen eine androzentrische Ideologie innerhalb der offiziellen Religion, protestierten damit auf ihre Weise gegen den Ausschluss von Frauen aus dem offiziellen Kult und erinnerten an frühere Zeiten, in denen Priesterinnen als Trommlerinnen im offiziellen Kult auftreten konnten.

Die Thesen des Buches, das mit einer Bibliographie (S. 128–142), aber leider ohne Register schließt, sind nicht unbedingt neu, nur werden sie hier an Hand der Trommlerinnen-Figurinen erstmals in dieser Ausführlichkeit ins Feld geführt. Wie weit man dabei Paz folgen will, hängt davon ab, ob man ihre impliziten und expliziten Voraussetzungen teilt und ihr methodisches Vorgehen für akzeptabel hält. Vor allem stellt sich die Frage, ob die Thesen das archäologische Material angemessen interpretieren oder aber es überfordern. Nichtsdestotrotz ist der Vf. insbesondere wegen des Katalogs und der archäologischen Teile des Buches zu danken, die in Zukunft einen besseren und leichteren Überblick über das Material erlauben.

Bohak, Gideon: **Ancient Jewish Magic**. A History. Cambridge, New York [u. a.]: Cambridge University Press 2008. IX, 483 S. m. 12 Abb. 8° Lw. 114.70 \$. ISBN 978-0-521-87457-1. – Bespr. von Andreas Lehnardt, Mainz.

Magie gehört zweifellos zu den Forschungsgebieten, die in den vergangenen Jahren besonders intensiver Be-

arbeitung zuteil geworden sind. Nicht nur, dass sich einige große judaistische Projekte mit der Erschließung des zum größeren Teil noch unerschlossenen Textmaterials befasst haben, auch die religionswissenschaftliche Debatte über den schillernden Begriff Magie hat wichtige Anstöße erhalten, so dass sie das gesamte Phänomen in einem neuen und ernsthafteren Licht erscheinen lassen. Die Forderung nach einer umfassenden Untersuchung des Phänomens ist dabei schon öfter geäußert worden (so etwa noch 1984 von M. Hengel). Der Versuch, eine Geschichte der jüdischen Magie zu schreiben ist daher mehr als berechtigt, auch wenn aufgrund des an vielen Stellen bemerkten Fehlens noch ausstehender Publikationen von Material gleich zu Beginn die Frage erlaubt sei, ob ein so umfassend angelegtes Werk nicht etwas zu früh geschrieben wurde. So lagen dem Vf. noch nicht die mittlerweile erschienene Neuedition des Sefer ha-Razim (siehe dazu die Hinweise des Vf. auf S. 170) vor, und auch von zahlreichen nichtpublizierten magischen Schalen aus Babylonien hatte er nur vom Hörensagen Kenntnis (vgl. dazu S. 183, wo darauf verwiesen wird, dass bislang nur ca. 300 publiziert sind, mehr als 1500 aber bekannt) – wobei er gleich mehrfach auch auf das spezielle Problem der zahlreichen und in den letzten Jahrzehnten immer häufiger identifizierten Fälschungen dieser Artefakte aufmerksam macht (vgl. S. 158 zu einer Fälschung aufgrund einer wissenschaftlichen Edition!). Viele der in Pahlawi beschrifteten Zauberschalen sind bislang noch nicht einmal übersetzt (vgl. S. 185), was eine umfassende Erörterung der historischen Entwicklungen etwa im Vergleich mit Mesopotamien erschwert. Der Vf. zieht sich allerdings im Hinblick auf die enorme Menge an Quellen so aus der Affäre, als dass er sich (vor allem) auf die jüdischen Zeugnisse für Magie, die aus Palästina stammen oder mit dem Kernland des Judentums eng verbunden werden können, konzentriert und daher die Belege aus den daran angrenzenden Gebieten sowie aus der Diaspora des Mittelmeerraums nur zum gelegentlichen Vergleich oder zur Abgrenzung heranzieht. Insgesamt geht es ihm mehr um die von ihm so genannten „Insider“-Dokumente, wobei er diesen Begriff durchaus weit fassen kann, wenn er z. B. auch das Testamentum Salomon, eine christlich tradierte Schrift, in seine Darstellung mit einbezieht (vgl. S. 181).

Das Werk gliedert sich in sechs Kapitel, die wiederum in zahlreiche, leider im Inhaltsverzeichnis nicht aufgeführte Unterabschnitte gegliedert sind. Das erste Kapitel bietet eine umfassende methodische Erörterung des Phänomens und auch der Frage, warum jüdische Magie so lange vernachlässigt wurde. Ausgehend von den biblischen Verboten und Beispielen für angewandte Magie werden die Voraussetzungen für die weitere Entwicklung in der Antike erläutert. Neben den Verboten von Magie finden sich paradoxerweise bereits innerbiblische Berichte über Magier und magische Handlungen. Sie bilden allerdings nicht den einzigen Ausgangspunkt für die späteren Entwicklungen im Judentum, sondern belegen nur, dass Magie nicht per se als „unjüdisch“ abgetan werden kann. Monotheistische Magie ist genauso Magie wie polytheistische. In diesem Zusammenhang wird auch

die alte Frage nach Magie in ihrem Verhältnis zu Rationalität und Aberglauben behandelt. Judentum, so resümiert Bohak, ist voller Magie, endemisch und systeminherent. Abgrenzungen anhand moderner Kategorien wie Rationalität greifen daher oftmals zu kurz.

Das zweite Kapitel untersucht die Magie in der Zeit des Zweiten Tempels, wobei auch hier anthropologisch zwischen emischer und etischer Sicht unterschieden wird. Neben Philo und Josephus sowie den Belegen in den Pseudepigraphen und Apokryphen der Bibel spielen hier vor allem die Funde aus den Höhlen vom Toten Meer (Qumran) eine Rolle, wobei sich der Vf. der Tendenz zur „lacunamancy“ (106) bewusst ist. Insgesamt ist das zur Verfügung stehende Material aus dieser Zeit bemerkenswert gering, was auf die Bedeutung mündlicher Tradierung hindeutet. Sicher ist allerdings nur, dass es jüdische Magie und Magiker gab, auch wenn es für professionelle Magie oder eine autoritative Tradition keine Belege gibt.

Das dritte Kapitel des Buches ist das eigentlich Neue der Untersuchung, denn hier wird zum ersten Mal das bislang bekannte und ausgewertete jüdische Material zusammengestellt und kritisch beleuchtet. Besonders wichtig sind die hebräischen und aramäischen Amulette, die auf eine Praxis hindeuten, die sich nicht so weit zurückverfolgen lässt wie bislang angenommen, da es sich bei dem berühmten Amulett vom Ketef Hinnom in Jerusalem um eine Fälschung handelt. Auch hier finden sich Belege für aggressive und erotische Magie, wie sie bereits indirekt für die Zeit des Zweiten Tempels belegt ist. Daneben werden zahlreiche magische Gemmen, Ringe und sonstige Schmuckstücke vorgestellt, wobei allerdings auffällt, wie wenig der Vf. das Thema Schmuck/Schmücken an sich und Ästhetik im Allgemeinen in seine Überlegungen mit einbezieht.¹

Zentral ist die Erörterung der aramäischen magischen Papyri sowie der ersten literarischen Magiebücher wie des Sefer Razim und Harba de-Moshe, die mittlerweile allerdings Gegenstand eigener Forschungsprojekte geworden sind. Wichtig sind auch die Ergebnisse der Erforschung der allerdings nur aus Babylonien bekannten Zauberschalen und -schädel, da sie eindeutiger als die griechischen Belege aus den Papyri als jüdisch zu definieren sind. Insbesondere diese Zeugnisse, vornehmlich aus Ägypten, lassen die fließenden Grenzen zur nicht-jüdischen Magie deutlich werden.

Das vierte große Kapitel des Buches untersucht die nicht-jüdischen Elemente in der spät-antiken jüdischen Magie. Ausgehend von sprachlichen Mischprodukten werden hebräische Übersetzungen griechischer Originale sowie die zahllosen griechischen Wörter und Phrasen in jüdischen magischen Texten erörtert. Besonders aufschlussreich im Hinblick auf den kulturellen Austausch sind die Fehlübersetzungen griechischer Wörter, verraten

sie doch, wie wenig man gelegentlich von den übernommenen Praktiken verstand, sie aber wie die Namen fremder Götter und Dämonen dennoch übernahm und im jüdischen Sinne nutzbar machte.

Interessant wird vor diesem Hintergrund die Frage, wie „jüdisch“ die jüdische Magie war. Dies wird im fünften Kapitel erörtert, wobei die Verwendung von biblischen Texten und biblischen historiologiae als wichtiges Kriterium erkannt wird. Da jedoch die Träger von Magie bzw. magischen Praktiken keiner bestimmten sozialen Gruppe zugeordnet werden können, bleibt als vorläufige Antwort nur, dass sich jüdische Magie dadurch auszeichnet, dass sie wesentlich weniger synkretistisch war als die Magie in anderen Kulturen. Zahlreiche Texte lassen immerhin erkennen, dass man sich zwar auf dem religiösen Markt der Möglichkeiten bediente, aber nicht so weit ging, das Judentum der Spätantike, das noch nicht unbedingt mit dem rabbinischen Judentum identifiziert werden muss, vollkommen zu verlassen. Bohak geht im Hinblick auf diesen kaum näher zu fassenden Eklektizismus von einer „hidden hand of the marketplace ideas“ (S. 349) aus, die die Rezeption von nicht-jüdischen Ideen und Möglichkeiten gesteuert habe.

Der Unterschied zu bisherigen Versuchen der Rekonstruktion der Stellung der Magie im antiken Judentum wird besonders im sechsten Kapitel des Buches deutlich. Hier geht es nicht um eine weitere Zusammenstellung der vielen Belege, wie die Rabbinen mit dem Phänomen umgingen,² sondern wie sich die „insider“-Quellen, d. h. die erhaltenen Zeugnisse wie Zauberschalen und Papyri, zu den rabbinischen Stellungnahmen verhalten. Was bezeichneten die Rabbinen als Magie? Hatten die Rabbinen Kenntnis von jüdischen und nicht-jüdischen Magikern? Stimmt das, was wir von Magie bei den Rabbinen wissen, mit dem überein, was die archäologischen Funde belegen? Was man in diesem Abschnitt nicht findet, ist eine Bestätigung, dass das babylonische Judentum eine größere Affinität zur Magie besaß. Dabei bleibt als wichtiges Ergebnis, dass wir trotz zahlreicher Funde einige in der rabbinischen Literatur beschriebene Praktiken noch nicht verstehen. Magie war offenbar ein Phänomen, welches im Judentum, und zwar nicht nur am Rande der Gesellschaft, aber auch nicht nur innerhalb der *rabbinischen* Bewegung allein beachtet und rezipiert wurde.

Generell ist zu beobachten, dass sich Bohak stark an den spät-antiken und frühmittelalterlichen Funden aus der Kairoer Geniza orientiert. Diese Funde, die von G. Shaked und P. Schäfer in den vergangenen Jahren mustergültig erschlossen wurden, haben die Forschung tatsächlich auf eine neue Grundlage gestellt. Andere Texte und Zeugnisse scheinen in Bohaks Darstellung kürzer zu kommen als es ihnen gerecht wird. Auffällig ist in diesem Zusammenhang der Verzicht einer ausführlicheren Erörterung von Gebetsriemen (Tefillin) und Türpfostenkapseln (Mesusot), die inner- und außerhalb des rabbinischen Judentums eine offensichtlich magische

¹ Vgl. dazu bereits Adolf Rosenzweig, *Kleidung und Schmuck im biblischen und rabbinischen Schrifttum*, Berlin 1905 (ein vom Vf. unberücksichtigtes Werk, das sicherlich einer Überarbeitung bedürfte, aber doch auf einige Aspekte verweist, die im Hinblick auf die Kleidungs- und Schmuckmagie zu beachten sind).

² Vgl. zuletzt noch Yuval Harari, *The Sages and the Occult*, in: Shmuel Safrai u. a. (Hg.), *The Literature of the Sages*, Assen 2006, S. 521–564.

Deutung erfahren haben. Auf das „Amulett-Hemd“, den Gebetsmantel (Tallit), kommt Bohak ebenfalls nur am Rande zu sprechen (vgl. S. 122). Dabei verweist der Vf. selbst mehrmals auf die Bedeutung des Tetragrammtons, welches eine ganze Reihe vergleichbarer Rituale veranlasst habe (S. 119). Schließlich geht er so weit, den Gebrauch magischer Schalen mit dem von Tefillin zu vergleichen (S. 187).³ Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch, dass der Fluch als nicht-magische Praxis gewertet wird (vgl. S. 124), obwohl defixiones des Öfteren in die Betrachtung einbezogen werden. Nur am Rande berücksichtigt sind im Übrigen Gender-Fragen. Zwar finden sich einzelne Bemerkungen zur Rolle von Frauen (vgl. S. 189 und 430), doch bleibt die Geschlechterthematik innerhalb des Tradierungsprozesses vergleichsweise unberücksichtigt.

Das Buch ist in einem Idiom verfasst, welches zum genaueren Verständnis einen britischen Sprachhorizont erfordert. Häufig finden sich Formulierungen und Vergleiche mit Phänomenen der Gegenwartskultur, die Lesern kommender Jahrzehnte vielleicht nicht mehr nachvollziehbar sein werden (vgl. z. B. 106, 181, 201). Zwar ist der Verfasser Israeli, doch hat er geraume Zeit im angelsächsischen Ausland geforscht. Auch dies verweist auf das methodische und soziologische Problem, das facettenreiche Gebiet „Magie“ in den wissenschaftlichen Griff zu bekommen. Doch sind dies keine Mängel, sondern eher Indiz dafür, wie lebendig die Diskussion um das neu aufgefundene Material ist und sicher auch bleiben wird, zumal in einem gesellschaftlichen Kontext wie in Israel, in dem praktische Magie eine alltägliche Realität darstellt (vgl. S. 428).

Ist Bohaks Darstellung der Geschichte der jüdischen Magie im antiken Palästina zu früh erschienen? Mitnichten, sondern sein Buch stellt ein wichtiges und umfassendes Resümee der Forschung dar. Das schwierige und disparate Phänomen erhält durch sein methodisch wohl durchdachtes und wegweisendes Buch einen festen Platz in der Forschung. Galt die magische Literatur von Juden noch Forschern wie Ludwig Blau (1889) und Joshua Trachtenberg (1939, Nachdruck 2004) als volkstümliche Randerscheinung, wird man die Quellen und Texte in Zukunft ebenso als systeminhärenten kulturellen Ausdruck des Antiken Judentums in seinen unterschiedlichen Entwicklungsphasen lesen müssen wie die umfangreichen rechtlichen, erzählenden und liturgischen Schriften.

Biblia Hebraica quinta editione cum apparatu critico novis curis elaborato. 5. Deuteronomy. Prepared by Carmel McCarthy. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2007. XXXII, 104, 190* S. Kart. 49,00 €. ISBN: 978-3-438-05265-0. – Bespr. von Viktor Golinetz, Basel.

Dieses Buch ist der dritte erschienene Faszikel der *Biblia Hebraica Quinta* (BHQ). Die bibliographischen

³ Zur magischen Deutung von Tefillin vgl. nun Yehudah B. Cohn, *Tangled up in Text. Tefillin and the Ancient World*, 2008.

Angaben zu Besprechungen der Faszikel 18 (*Megilloth*) und 20 (*Ezra and Nehemia*) sind in der *Orientalistischen Literaturzeitung* 103 (2008), 60–68, zu finden. Weitere Besprechungen sind: S. Kreuzer, *Theologische Literaturzeitung* 131 (2006), 722–725 (zu Fas. 18) und *Theologische Literaturzeitung* 133 (2008), 370–373 (zu Fas. 5 und 20); H. von Sieenthal, *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 22 (2008), 155–160 (zu Fas. 5, 18, 20); J. F. Hobbins, „Taking Stock of *Biblia Hebraica Quinta*“, *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 22 (2008), 37–56 (zu Fas. 5, 18, 20; es ist ein Reviewartikel, der sich mit den Fragen der Methodologie der textkritischen Arbeit am Alten Testament generell und der der BHQ befasst); L.-S. Tiemeyer, *The Expository Times* 119 (2007), 195–196 (zu Fas. 18 und 20); M. McEntire in *Review of Biblical Literature* 04/2009 (http://www.bookreviews.org/pdf/6643_7199.pdf, zu Fas. 5); A. Steinmann in *Review of Biblical Literature* 05/2009 (http://www.bookreviews.org/pdf/6644_7200.pdf, zum Fas. 20). Eine Einführung in die BHQ hat R. D. Weis, einer der Mitarbeiter an der BHQ, unter dem Titel „*Biblia Hebraica Quinta* and the Making of Critical Editions of the Hebrew Bible“ in *TC: A Journal of Biblical Textual Criticism* 7 (2002) unter <http://rosetta.reltech.org/TC/vol07/Weis2002.html> publiziert.

Die Texte der Fas. 18 und 20 sind samt dem kritischen Apparat und den Kommentaren in das *Computerprogramm Stuttgarter elektronische Studienbibel*, Version 2.0, integriert (*SESB*, herausgegeben von der Deutschen Bibelgesellschaft). Der Text des 5. Fas. ist in der *SESB* Update 3.0 aufgenommen. Es wäre zu begrüßen, wenn auch weitere Faszikel der BHQ schnell in elektronischer Form vorlägen. Dies würde die Arbeit mit dieser Edition enorm bereichern.

Für den hebräischen Text der vorliegenden Ausgabe wurden neben dem Kodex Leningradensis der Russischen Nationalbibliothek zu Sankt-Petersburg, Signatur EBP. I B 19a, dem Grundtext der BHQ, drei weitere Handschriften kollationiert. Zum einen die Handschrift der Tora, die als *Damascus Pentateuch* bekannt ist, aus der ehemaligen Sammlung von David Solomon Sassoon, Nr. 507 (Siglum M^{SS} in der BHQ). Diese Handschrift wurde am 05. November 1975 bei einer Sotheby-Versteigerung von der *Jewish National and University Library*, Jerusalem, für 1.100.000 Schweizer Franken erworben.¹ Sie wurde von D. S. Loewinger und Malachi Beit-Arié 1978 und 1982 als Faksimile herausgegeben: *The Damascus Pentateuch. Manuscript from About the Year 1000 Containing Almost the Whole Pentateuch. Jewish National and Univ. Library, Jerusalem, Hebr. Quart. 5702. Part I. Part II.* Copenhagen. Diese Hand-

¹ Vgl. den Versteigerungskatalog *Thirty-Eight Highly Important Hebrew and Samaritan Manuscripts from the Collection Formed by the Late David Solomon Sassoon. The Property of the Family of David Solomon Sassoon which will be sold at auction by Sotheby & Co. Zürich on Wednesday 5th November, 1975, at 09.30*, S. 13–17. Die Endpreisangabe stammt aus einem in den Katalog eingelegten, von Sotheby & Co. A. G., 18, Bleicherweg, 8022 Zürich, gedruckten Blatt.

schrift ist jetzt in digitalisierter Form zugänglich unter http://jnul.huji.ac.il/dl/mss/heb5702/index_eng.html.

Eine weitere Handschrift stammt ebenso wie der Kodex Leningradensis aus der Russischen Nationalbibliothek zu Sankt-Petersburg, Signatur EBP. II B 17 (Siglum M^{L17} in der BHQ). Sie trägt das Jahresdatum 929/930 im Kolophon und gilt als die älteste datierte Pentateuchhandschrift.

Schließlich wird unter den hebräischen Handschriften der Kodex von Aleppo angeführt. In seiner jetzigen Gestalt fängt sein Text bei Dt 28:17b an. Allerdings ist ein Foto der Seiten mit Dt 4:38b bis 6:3a im Buch von J. Segall, *Travels through Northern Syria* (London: London Society for Promoting Christianity amongst the Jews 1910), S. 99, abgebildet. Die Auflösung des Bildes ist sehr niedrig, jedoch kann der Konsonantentext dieses Abschnittes gelesen werden. Auch einige Anmerkungen der Masora parva (Mp) lassen sich entziffern. Der einzige Unterschied im Konsonantentext, den der Aleppo Kodex in diesem Abschnitt im Vergleich zum Kodex Leningradensis aufweist, ist die Defektivschreibung von מַתְמוֹר in 4:42, so wie es auch die Masora des Kodex Leningradensis verlangt (vgl. BHQ, S. 20*; die Lesart des Allepokodex wird dort nicht genannt).

Die Bearbeiterin des Buches Deuteronomium in der BHQ, die einzelne Textprobleme dieses Buches in Aufsätzen behandelt hat, bietet eine sehr genaue und ausführlich kommentierte Textedition. Der Kommentar zum kritischen Apparat (S. 49*–169*) nimmt aufgrund der Vollständigkeit der Präsentation und der Diskussion mehr Platz ein als der Textteil (S. 3–104). Den längsten Abschnitt darin machen selbstverständlich die Anmerkungen zu poetisch verfassten Kapiteln 32 und 33 aus (S. 139–158).

Der beachtliche Umfang des Kommentars rührt her von der minutiösen Besprechung der Varianten aus Texttraditionen und der Übersetzungstechniken in den Versionen. Eine Besonderheit des hebräischen Textes des Deuteronomiums ist die häufige Schwankung in Numerus und Person (2. oder 3.) beim Verbum und beim Pronomen. In antiken Übersetzungen werden solche Schwankungen nivelliert (vgl. S. 7*, 8*, 9*), was im Apparat und im Kommentar dazu angemerkt wird. Im Aufsatz von D. L. Christensen „The Numeruswechsel in Deuteronomy 12.“ *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, August 4–12, 1985. Division A. The Period of the Bible* (Jerusalem 1986), 61–68, finden sich Literaturangaben zu Studien über den Numeruswechsel in diesem Buch.

Lesarten des Konsonantentextes, die nach McCarthy dem masoretischen Text vorzuziehen sind, werden angegeben und besprochen bei 1:8, 28, 35, 39ter; 4:21; 7:10; 9:3, 10, 16bis, 23, 24; 11:9; 18:5; 19:2, 8; 21:5, 17; 24:9; 27:4; 28:30, 53; 30:1, 3bis, 6, 16; 32:8, 15, 27, 35, 43quinquies; 33:8, 12, 21.² Qere-Formen werden

bevorzugt in 2:33; 5:10; 7:9; 8:2; 13:16; 22:15bis, 16, 20, 21, 23–29; 29:22; 33:9. Andere Vokalisierung wird bevorzugt in 2:9; 16:16bis; 20:19; 24:14; 28:22; 31:11; 32:43; 33:2. Andere Akzentsetzung wird in 11:24; 32:5 vorgeschlagen.

Anmerkungen zu einzelnen Stellen

Dt 1:31. Im Apparat wird festgehalten, dass im Wort מִשֵּׁן im Kodex Leningradensis der Dagesch im Buchstaben Schin fehlt. Ein Blick in die Faksimileausgabe dieser Handschrift (D. N. Freedman et al. (eds.), *The Leningrad Codex. A Facsimile Edition*, 1998, S. 209) zeigt, dass es zwischen den ersten beiden Buchstaben dieses Wortes einen Punkt gibt, der der dazugehörige Dagesch sein könnte. Vermutlich sah der Schreiber keinen Platz für den Dagesch im kleinen Raum zwischen den nach oben gehenden Linien des Buchstaben, und so wurde der Dagesch etwas rechts vom Buchstaben gesetzt. Zugegeben, diese Dageschsetzung ist äußerst ungewöhnlich, sie könnte auch von einem Versehen des Schreibers herrühren. Vielleicht aber hat dieser Punkt gar keine Bedeutung für die Textgestalt. Die Verwendung von Fotos, vor allem von schwarz-weißen Fotos wie im Fall des genannten Faksimiles, bringt nicht die erwünschte Sicherheit in Bezug auf den tatsächlichen Zeichenbestand der Handschrift. Denn auf der Pergamentoberfläche gibt es Punkte, die zur Beschaffenheit des Tierfells gehören und nicht auf die Aktivität des Schreibers zurückzuführen sind (vgl. die Besprechung von BHQ 18 in der *OLZ*, Nr. 102, S. 499). Sogar auf farbigen Fotos sind die ersteren Punkte von den letzteren nicht immer zu unterscheiden.

Als Beispiel sollen drei Stellen aus dem 18. Faszikel der BHQ dienen. Dort wurden unregelmäßige Dagesch im zweiten Lamed von בְּלִילוֹת Canticum 3:8 (S. 15) und im zweiten Heh von הִהוּא Qohelet 9:15 (S. 48) angemerkt (vgl. die genannte Besprechung, S. 494). Am 27. 12. 2008 hatte der Rez. Gelegenheit, in der Russischen Nationalbibliothek diese Stellen im Kodex Leningradensis nachzuschlagen.³ Er stellte dabei fest, dass die beiden unregelmäßigen Punkte braun sind und somit zur Beschaffenheit des Pergaments gehören, während die masoretischen Punkte genauso wie alle übrigen Textzeichen mit schwarzer Tinte geschrieben sind.

An einer weiteren Stelle, die in dieser Hinsicht interessant ist, steht Qametz anstelle des Patachs in כָּרְמִי Cant 8:12 (BHQ 18, S. 24). Die BHQ 18 druckt in diesem Wort den Kametz-Vokal ab, während die Morphologie der Form Patach erfordert. Dieser Tatbestand wird im Textapparat als ein Fehler im Kodex Leningradensis beurteilt. Der Rez. konnte aber am Original der Handschrift feststellen, dass der Punkt unter der Linie braun ist, während die Linie mit der schwarzen Tinte geschrieben wurde.⁴

³ Für ihre Hilfe danke ich den Mitarbeitern der Handschriftenabteilung der Bibliothek Frau Olga V. Vasilieva und Herrn Boris I. Zaikovskiy.

⁴ Hier muss angemerkt werden, dass in Handschriften das Zeichen für Kametz aus einer Linie und einem Punkt darunter besteht. So

² Dieselbe Emendation von 33:21 wurde auch von N. H. Tur-Sinai vorgeschlagen in „By what Methods and to what Extent Can we Establish the Original Text of the Hebrew Bible?“ *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 1 (1967), S. 6.

Im Original sehen die Punkte an den drei genannten Stellen anders aus als die mit der Tinte geschriebenen. Die *Biblia Hebraica*, ed. R. Kittel, 3. Auflage, und die *Biblia Hebraica Stuttgartensia* geben an diesen Stellen den Text des Kodex Leningradensis richtig wieder. Es ist zu hoffen, dass unter Berücksichtigung des genannten Tatbestandes die späteren Auflagen der BHQ weniger Fehler im Kodex Leningradensis finden werden.

Diese Beispiele zeigen, wie schwierig eine genaue Wiedergabe eines Textes ist, auch wenn man wie im Falle der BHQ mit „films and color transparencies“ arbeitet (BHQ 18, S. 5*, s. auch dort die *Allgemeine Einführung*, S. XXX). Nur eine Auflage einer Textedition wird nie ausreichen, den Text der zugrunde liegenden Handschrift fehlerfrei abzubilden. Für die Erschließung des Textes des Kodex Leningradensis mit Hilfe der BHQ bedeutet dies, dass bei jedem angemerkteten Fehler der Handschrift, bei dem ein Pünktchen involviert ist, eine Überprüfung am Original notwendig ist (auch bei בְּכָל Dt 4:7).

Dt 1:37. Die Anmerkung der Masora parva (weiter Mp) „vier Mal im Buch“ beim ersten Wort des Verses ist in der Tat falsch (vgl. BHQ, S. 18*). Die richtige Anmerkung ist nicht nur in Dt 28:61 zu finden (so der Kommentar zu Mp), sondern auch in der Handschrift M⁵⁵ bei Dt 1:37, „vier Mal in der Tora“, sowie in der Handschrift *British Library Or. 2626*.⁵ Die BHQ ist nicht konsequent beim Zitieren der masoretischen Anmerkungen aus anderen Handschriften. Bei Dt 1:35 wird auf die Handschrift M⁵⁵ verwiesen, bei Dt 1:37 nicht.

Dt 1:45. Die Angabe וְהִשְׁבֹּוּ im kritischen Apparat sollte als וְהִשְׁבֹּוּ , „und ihr bliebet“, vokalisiert werden. Sonst ist für den Benutzer der Unterschied zwischen dieser Lesart der Versionen und zwischen וְהִשְׁבֹּוּ , „und ihr kehrtet zurück“, der Lesart des masoretischen Textes, einer Qumranhandschrift und des Targums, nicht sofort ersichtlich.

Die zitierte Qumranhandschrift, 4QPaleoDeut^f, Fragment 59, ist ein kleines Stück Pergament, das in zwei Zeilen fünf Buchstaben als Reste von zwei Wörtern enthält. Der Text wurde „tentatively“ als Dt 1:45 identifiziert (vgl. *Discoveries of Judeaen Desert IX:151*). Es ist zu fragen, ob solche Textreste im kritischen Apparat als Zeugen für eine Lesart angeführt werden dürfen. Einerseits scheint die Identifikation des Fragments 4QPaleoDeut^f, 59, mit Dt 1:45 die einzige plausible zu sein – andere Stellen, an denen die Buchstabenfolge des Fragments וְהִשְׁבֹּוּ ... וְהִשְׁבֹּוּ vorkommt, können ausgeschlossen werden –, andererseits können die Herkunft und der Textumfang solch kleiner Fragmente generell unterschiedlich rekonstruiert werden. Somit ist ihre Aussagekraft für die Textkritik begrenzt. Zwar wird in der Besprechung des Textmaterials aus Qumran, S. 6*, festgehalten, „This material is quite diverse in content, dating and precise provenance, and [...] much of it is fragmentary (espe-

cially from Cave 4)“. Die einzelnen Fragmente werden aber nicht beschrieben, was angesichts des Umfangs der BHQ verständlich ist. Der Benutzer des Apparats sollte allerdings wissen, wie weit er sich auf die angeführten Textzeugen verlassen darf, oder ob er die entsprechenden Texteditionen konsultieren muss, um ein richtiges Bild von der Textbezeugung in Qumran zu gewinnen. Während manche Lesarten der Qumranhandschriften im Apparat als *insufficient data for conclusion* charakterisiert (z. B. 3:25; 4:33; 5:3; 9:22) und im Kommentar besprochen werden (z. B. zu 3:20; 5:3; 6:33; 32:37), kann der Benutzer der BHQ zusätzliche Information zum Fragment 4QPaleoDeut^f nur in *Discoveries of Judeaen Desert IX:151* finden. Dort wird erklärt, dass der Buchstabe ח in 4QPaleoDeut^f vielleicht ein ט ist. Man sieht, was für ein unzuverlässiger Textzeuge dieses Fragment ist.

Dt 2:33 und 33:9. Die Ketib-Lesart des Kodex Leningradensis בְּנִי wird im Komm. zum kritischen Apparat von 2:33, S. 59*, als Singular aufgefasst, und es wird vorgeschlagen, zusammen mit der Qere-Lesart die Pluralform בְּנָיִם zu lesen. Nun handelt es sich bei diesen zwei Lesarten lediglich um orthographische Varianz in der Defektiv- und Pleneschreibung. Beim ersten Wort wird das suffigierte Pronomen 3. P. Sg. am pluralischen Nomen defektiv geschrieben (so versteht es auch der Komm. zu 33:9). Es ist die masoretische Markierung, die aus einem orthographisch ambivalenten Text einen Fall mit inhaltlicher Relevanz macht. Solange es um eine Edition einer einzelnen masoretischen Handschrift handelt, mag in solchen Fällen eine Anmerkung sinnvoll sein. Wenn man aber bedenkt, dass im Kodex Leningradensis diese Varianz in mindestens hundert anderen Fällen (vgl. Dt 7:9; 8:2; in 27:10 aber gibt es keine masoretische Anmerkung zu einer defektiven Form) und in anderen hebräischen Handschriften sowie in den Versionen⁶ auch an vielen weiteren Stellen vorkommt, so stellt sich die Frage, ob es angemessen ist, alle solche Varianten zu verzeichnen. Der Umgang mit ihnen könnte im Vorwort einer Textedition besprochen werden, um den Textapparat mit unbedeutenden Fällen nicht zu füllen. Die morphophonologische Genese der beiden Formen wurde in der Forschung unterschiedlich erklärt, und eine neuere Untersuchung ist nötig. Nach der Ansicht des Rez. sollte der defektiven Schreibung in 2:33 und 33:9 – aber auch an anderen Stellen – Vorrang geben werden, nach dem Motto *in dubio pro defectivo*. Die defektive Orthographie wird von McCarthy in 7:10 bevorzugt.

Dasselbe betrifft das suffigierte Pronomen 2. Sg. am pluralischen Nomen. In den Handschriften finden sich Plene- und Defektivschreibungen, die Wiedergabe in den Versionen schwankt, der Kontext und der Sprachgebrauch in der Bibel helfen nicht immer weiter, vgl. Dt 2:7; 20:1 mit Komm. zur Mp; 29:10; 32:27 (letzter Eintrag) in der BHQ. Dem modernen Leser sollte klar sein, dass es nur in seltensten Fällen Gewissheit geben

wird er auch in der *Biblia Hebraica*, ed. R. Kittel, 1.–3. Auflage, dargestellt.

⁵ Vgl. G. Sed-Rajna (ed.), *Lisbon Bible 1482. British Library Or. 2626*, 1988, Fol. 151r.

⁶ In 33:24 weist der masoretische Text die defektive und der samaritanische Text die Pleneschreibung auf, in 34:9 verhält es sich gerade umgekehrt.

wird, ob an einer konkreten Stelle ein Nomen „ursprünglich“ im Singular oder im Plural gemeint wurde. Wie immer bei ursprünglich unvokalisierten Texten ist es der Kontext und schließlich der Leser, der über die Bedeutung des Textes entscheidet. Die Deutung des Textes soll nicht den Masoreten alleine vorbehalten sein.

Dt 3:11. Dafür, dass die in der Septuaginta, in der Peshitta und im Targum Jonathan belegte Variante הִנֵּה הוּא ursprünglich ist, kann die Beobachtung sprechen, dass diese Wendung immer gebraucht wird, wenn der Zustand bzw. der Ort angegeben wird, in/an dem sich ein Mensch bzw. ein Gegenstand befindet (Gen 20:16; Ex 4:14; Rut 3:2; 1 Sam 10:22; 21:10; 2 Sam 9:4; Jer 38:5; Hab 2:19). Eine solche Angabe geschieht nicht mittels rhetorischer Frage, wie es die Lesart הִנֵּה הוּא des masoretischen Textes tut. Auch die Schreibung der Verneinungspartikel mit Heh am Ende ist einmalig. Hier kann also eine Buchstabenverwechslung von Nun und Lamed vorliegen.

Dt 4:18. Die Lesart der Septuaginta kann eine Assimilation an die hebräische Wendung von Gen 1:26 sein (vgl. Ezechiel 38:20). Dieselbe Wendung kommt auch in Gen 7:14, 21; 8:17 vor; sie wird in der Septuaginta lexikalisch anders übersetzt.

Dt 5:12 und 13. Hier fehlt im Kodex Leningradensis das Zeichen Sof Pasuq zwischen den beiden Versen. Sein Fehlen ist nicht vermerkt in der BHQ (bei 9:20 ist sein Fehlen vermerkt).

Dt 9:23. Die Lesart der Septuaginta δίδωμι – ins Hebr. als נָתַן אֲנִי übersetzt – wird der Lesart des hebr. Textes נָתַתִּי bevorzugt. Dagegen ist einzuwenden, dass im Hebr. Perfekt verwendet wird, wo „Zusammenfall (Koinzidenz) zwischen Aussage und Vollzug der Handlung“ (C. Brockelmann, *Hebräische Syntax* (1956), § 41d) gegeben ist, was in Dt 9:23 der Fall ist. Die Septuaginta hat dies erkannt und übersetzte sinngemäß mit Präsens. Auch in Gen 23:11; 48:22; Num 27:12 bei Koinzidenzfällen wird נָתַתִּי in Septuaginta mit Präsens wiedergegeben, wobei δίδωμι auch als die Übersetzung der hebr. Wendung נָתַן אֲנִי verwendet wird (z. B. Num 13:5; Dt 32:49).

Dt 9:27. Die Lesart einer hebr. Handschrift aus Qumran, bei der der Anfang des betroffenen Wortes fehlt, wird als *insuf* charakterisiert. Allerdings geht es bei der kommentierten Stelle um Worte, die in der Septuaginta dem betroffenen Wort folgen. Anscheinend liefert die zitierte Handschrift aus Qumran keine Informationen, die die zu kommentierende Stelle beleuchten könnten.

Dt 10:7. Bei dem vorletzten Wort dieses Verses fehlt ein Akzent bzw. der Maqqef. Die letzten beiden Wörter des Verses werden in den Handschriften *British Library Or. 2626* und *Codex Hillely*⁷ sowie in der Ausgabe von Ginsburg⁸ durch Maqqef verbunden. Da für die vorliegende Edition an dieser Stelle nur drei hebräische Hand-

schriften konsultiert wurden, wobei M^{SS} weder einen Akzent noch den Maqqef hat, wie es auf dem Faksimile deutlich zu sehen ist, und M^{L17} an dieser Stelle unlesbar ist (so BHQ, S. 79*), muss für den Leser das Fehlen des Akzentes bzw. des Maqqefs ein Rätsel bleiben. Sollten die Herausgeber der BHQ in solchen Fällen nicht weitere Handschriften konsultieren?

Dt 16:11. Im Apparat wird das Pluszeichen bei einem Qumrantext als Siglum für eine antike Korrektur in jenem Text verwendet. Dieser Gebrauch des Pluszeichens könnte im Verzeichnis von „Symbols used in the apparatus“, S. XII, erklärt werden.

Dt 28:60. Das Wort מְדַרְרָה ist nach dem Kontext pluralisch, auch wenn mit Heh am Ende geschrieben. Zu dieser Orthographie vgl. die Besprechung von BHQ 20 in *OLZ* 103:65f. und den ersten Eintrag im Apparat zu Dt 5:10.

Dt 30:18. Beim Wort לְבָא in defektiver Orthographie liegt insofern ein Fehler des Kodex Leningradensis vor, als dieses Wort im Verzeichnis der defektiven Schreibungen – z. B. in der Masora magna zu Gen 48:7 – nicht erwähnt wird.

Dt 32:43. Die Vokalisierung von עַמּוֹ als „sein Volk“ anstelle von „mit ihm“ könnte durch das unmittelbar vorausgehende גּוֹיִם „Völker“ inspiriert sein.

Dt 32:50. Das hebräische Wort עֲמֵיִי „seine Verwandten, Vorfahren“ in der Wendung „zu seinen Vorfahren versammelt werden“ wird vom Samaritanus und von antiken Übersetzungen als Singular mit der Bedeutung „Volk“ wiedergegeben (vgl. den Komm. der BHQ zur Stelle), weil ihnen die (ursprüngliche) Bedeutung dieses Wortes „Vatersbruder bzw. Vorfahre“ nicht mehr bekannt war. Offensichtlich kann ihre Übersetzung nicht auf eine abweichende Vorlage zurückgeführt werden. Es ist zu fragen, ob solche Fälle in den kritischen Apparat aufgenommen werden sollen.

S. 25*, Komm. zu Mp von 20:1. Auch die Handschrift *British Library Or. 2626* liest das betreffende Wort defektiv und hat eine Mp-Anmerkung wie im Kodex Leningradensis. In der Handschrift *Codex Hillely* scheint eine Korrektur des zuerst plene geschriebenen Textes stattgefunden zu haben. Auch hier ist die Mp wie im Kodex Leningradensis. Ginsburg in *Masora, Vol. 1* (London 1880), S. 45, zitiert eine masoretische Anmerkung, die die defektive Form dieses Wortes absichert. So druckte er dieses Wort in seiner Bibeledition ab.

S. 26*, Komm. zu Mp von 22:14. Die Handschriften *British Library Or. 2626* und *Codex Hillely* lesen das Wort וְהוֹצִיא defektiv (ohne Yod). Nach Ginsburg in *Masora, Vol. 1*, S. 350, wurde die defektive Form dieses Wortes in einer masoretischen Anmerkung abgesichert. So druckte er dieses Wort in seiner Bibeledition ab.

S. 59*f., Komm. zu 3:12, לְרֵאֵיבְנֵי. Bei dieser Form ist der Vokal der zweiten Silbe zweimal markiert: durch Waw und durch den Vokal Qibbutz. Die zweite Variante der Markierung war möglich, weil das silbenöffnende Alef nicht mehr hörbar war. So haben die Masoreten eine künstliche Form geschaffen, die nur auf Papier bzw. Pergament existiert und die beiden Vokalisierungsmöglichkeiten verbindet. Sie hat sich nicht überall im Kodex

⁷ N. M. Sarna (ed.), *The Pentateuch. Early Spanish Manuscript (Codex Hillely) from the Collection of the Jewish Theological Seminary*, New York, Jerusalem 1974.

⁸ *The Pentateuch. Diligently Revised According to the Massorah and the Early Editions with the Various Readings*, London 1926.

Leningradensis und nicht überall in anderen Handschriften durchgesetzt, wie die Anmerkung im Kommentar zeigt. Auch Ginsburg druckt in seiner Edition bei Num 26:7; Dt 3:12, 16; 4:43; Josua 12:6 die Form ohne Qibbutz. Die Handschrift *British Library Or. 2626* bietet bei Dt 3:12, 16; 4:43 die Form ohne Qibbutz. Der Aleppo-kodex hat in Jos 12:6 und 2 Kön 10:33 die Form ohne Qibbutz ab. Nur im Apparat zu 2 Kön 10:33 vermerkt Ginsburg, dass einige Handschriften und Bibeldrucke das Wort mit Qibbutz in der ersten Silbe lesen. Andere Stellen, an denen im Kodex Leningradensis diese merkwürdige Vokalisierung vorkommt, sind unter anderem לִוְחַת Dt 10:1, נֹאדֵר Richter 4:19 und נְאִיִּם Jeremia 7:30. Diese letzten Wörter haben allerdings keinen Punkt im Waw. Der Punkt im Waw bei לְרֵאשִׁיבִי wurde gesetzt, wohl weil die Grundform des Namens לְרֵאשִׁיבִי ihn aufweist.

S. 147*, Komm. zu Dt 32:26. Die Lesart der Vulgata und des Aquila geht eher auf die Worttrennung הֵם אִיפֹה zurück (diese Wendung ist in Gen 37:16 und Jes 49:21 belegt) als auf die von Masius angenommene aber nicht belegte Wendung אִיפֹה הֵם (s. die Quelle für die Lesart des Aquilas in der BHQ).

Verbesserungsvorschläge

Dt 5:12. Im Apparat sollte die Reihenfolge der vier Wörter der behandelten Lesart verbessert werden. Richtig ist: 2-3-4-1.

Dt 17:18. Das Wort הַלְוִיִּם hat in der BHQ Dagesch im Lamed. Im Kodex Leningradensis ist der Dagesch nicht vorhanden. Diese Form wird von den Masoreten durchgehend ohne diesen Dagesch punktiert (vgl. 17:9).

S. 71, Mm zu 24:19. Am Anfang der Anmerkung anstelle von בַּטֵּב lies בַּטֵּט „mit dem Akzent“.

S. 81*, Komm. zu 11:6. Die Anmerkung des Kommentars, die Ergänzung aus Num 16:32 erscheine „not after ‘and their houses’ as in Smr“, widerspricht der Information zu dieser Stelle im kritischen Apparat, in dem die Position dieser Ergänzung als vor den Wörtern „and their houses“ beschrieben wird. In der von BHQ konsultierten Ausgabe des Samaritanischen Pentateuchs von A. Tal stehen diese Worte so wie im Apparat beschrieben. Hier muss der Text des Komm. verbessert werden.

S. 89*, Komm. zu 12:30. Für „may have read בִּקֶּשׁ for בִּקֶּשׁ“ lies „may have read תִּבְקֶשׁ for תִּבְקֶשׁ“, denn die kommentierte Lesart ist 2. Singular und nicht 3. Singular.

S. 93*, Komm. zu 13:15. Im letzten Wort des Kommentars ist der Dagesch im Buchstaben Qof zum Vokal Hiriq zu verbessern.

S. 138*, die zweite Zeile des Komm. zu 31:21. Für „jeopardize“ lies „jeopardize“.

Der kritische Apparat könnte ein wenig verkürzt und dadurch übersichtlicher werden, wenn bei den Verweisen auf den Kommentar zu einem anderen Vers auf die hebräischen Lemmata verzichtet würde, zumindest an den Stellen, wo es im Kommentar nur einen Eintrag innerhalb eines Verses gibt (s. z. B. den Apparat zu 12:25; 13:1; 20:13; 28:8; 29:10 [erster Verweis], 19; 30:10; 31:26bis; 32:15, 18, 30, 31).

Die hier besprochenen Punkte beeinträchtigen den hohen Wert der BHQ 5 nicht, die eine hervorragende aktuelle Edition des Bibeltextes und der beiden Masoras ist. Frau McCarthy und andere Herausgeber der BHQ verdienen Lob für ihre Editionsarbeit.

Wells, Bruce: The Law of Testimony in the Pentateuchal Codes.
Wiesbaden: Harrassowitz 2004. X, 226 S. 8° = Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte, 4. Hartbd. Lw. 64,00 €. ISBN 3-447-05056-X. – Bespr. von A. Graupner, Bonn.

Bei der anzuzeigenden Arbeit handelt es sich um die überarbeitete Fassung der von R. E. Averbeck angeregten und R. Westbrook betreuten Dissertation des Vf., die 2003 an der Johns Hopkins University, Baltimore/Maryland angenommen wurde. Die Arbeit weist einen klaren Aufbau auf: Kap. I gibt Auskunft über Gegenstand, Ziele und Methodik der Untersuchung. Vf. möchte die zeugenrechtlichen Bestimmungen des Pentateuch durch einen rechtsgeschichtlichen Vergleich mit neubabylonischem Material erhellen und die Frage klären, „wether and how their provisions might have actually functioned as part of a real-life legal system“ (S. 3), letzteres vor dem Hintergrund der mittlerweile weithin geteilten Einsicht, dass es sich bei den alttestamentlichen Rechtssammlungen nicht um präskriptive Gesetzesbücher handelt (S. 11–15). Kap. II nähert sich dem Thema durch eine Analyse des Begriffs ‘*ēd* „Zeuge“ und seiner Derivate sowie verwandter Ausdrücke an. Ergebnis ist eine Typologie des Zeugen. Vf. unterscheidet zwischen observing (S. 22 ff.) und testifying witness (S. 25 ff.), additional evidence (34 ff.) und impersonal witnesses (S. 40 ff.) und teilt danach die einschlägigen Texte ein (S. 42 f.). Beim testifying witness differenziert Vf. weiter zwischen accuser und defendant (S. 44 ff.), beim observing witness zwischen eyewitness und hearsay witness (S. 48 ff.). Abschließend vertritt Vf. die Auffassung, dass potentiell jeder Zeuge sein konnte, auch Frauen und Sklaven/Sklavinnen (S. 50–53).

Kap. III–V rücken dann die pentateuchischen Bestimmungen zum testifying witness in den Focus. Kap. III behandelt unter der Überschrift „Required Testimony“ (S. 54 ff.) den Fall, dass jemand zum Zeugen einer (ungerechtfertigten?) ‘*ālāh* „Verfluchung“ wurde, dies aber nicht zur Anzeige bringt (Lev 5,1), Kap. IV unter der Überschrift „Sufficient Testimony“ (S. 83 ff.) die Zwei-Zeugen-Regel (Num 35,30; Dtn 17,6; 19,15), Kap. V unter der Überschrift „False Testimony“ (S. 133 ff.) die Texte, die sich mit falscher Anklage und Zeugenaussage befassen (Ex 20,16 par. Dtn 5,20; Ex 22,6–8; 23,1–3; Lev 5,20–26; Dtn 19,16–21). Dabei stellt Vf. den alttestamentlichen Texten jeweils einschlägiges neubabylonisches Material vergleichend an die Seite, vorzugsweise Urkunden und Prozessberichte, da bei ihnen außer Frage steht, dass sie eine Rechtspraxis widerspiegeln.

Kap. VI fasst die Ergebnisse zusammen und zieht Folgerungen (S. 158–167): a) Da es neben den herangezogenen neubabylonischen Texten auch ältere, bis in das 2. Jt. hinaufreichende Parallelen gibt, schließt Vf. es aus, dass das alttestamentliche Zeugenrecht vom neubabylonischen abhängig ist. Die Parallelen zeigen aber, dass beide Rechte in einer gemeinsamen, eben altorientalischen Tradition stehen. b) Die im Rechtsvergleich zutage tretenden Parallelen wertet Vf. als deutliches Indiz dafür, dass die zeugenrechtlichen Bestimmungen im Pentateuch nicht nur Produkte rechtsgelehrter Arbeit sind, sondern auf eine Rechtswirklichkeit und -praxis verweisen, mithin deskriptiver Natur sind. c) Angesichts älterer Parallelen rechnet Vf. ausdrücklich mit der Möglichkeit, dass einzelne Bestimmungen bis in vorexilische Zeit hinaufreichen. „The pentateuchal codes did not arise out of a legal vacuum.“ (S. 167) Ein Appendix (S. 169–187) bietet eine Edition von zehn der herangezogenen neubabylonischen Urkunden in Umschrift und Übersetzung und erschließt sie durch einen kurzen Kommentar. Abkürzungsverzeichnis, Bibliographie sowie Autoren- und Text-Index beschließen die Arbeit.

Rez. hat die Untersuchung gerne gelesen. Sie ist gut geschrieben, methodisch reflektiert und im Urteil umsichtig-abwägend. Mit ihrer Fokussierung auf das selten herangezogene neubabylonische Recht bereichert sie die Bemühungen um ein angemessenes Verständnis des alttestamentlichen Prozessrechts. Dem Plädoyer des Vf., die Rechtssammlungen des Pentateuch nicht schon deswegen als Quellen für die Rekonstruktion der Rechtsgeschichte Israels auszuschneiden, weil sie keine präskriptiven Gesetzestexte sind, schließt sich Rez. an, verbindet seine Zustimmung aber mit der Frage, ob bei jüngeren (exilischen) oder jungen (nachexilischen) Texten nicht auch mit der Möglichkeit zu rechnen ist, dass sie sich nicht mehr auf eine zeitgenössische Rechtspraxis beziehen, sondern sich bereits in einem Gespräch mit der Überlieferung befinden. Dass Rez. in manchen Punkten, beispielsweise in der Frage, ob sich Lev 5,1 tatsächlich als eigenständiger Rechtssatz von der Fortsetzung V 2–6 abheben lässt (S. 63–72; vgl. 160f.), das 9. Gebot des Dekalogs nur auf den Ankläger bzw. Belastungszeugen zu beziehen ist (S. 135f.) und zwischen den Verbindungen *‘ēd šāqār* „lügnerischer Zeuge“ Ex 20,16 und *‘ēd šāw* „nichtiger Zeuge“ kein substantieller Bedeutungsunterschied besteht (ebd.), anders urteilt, ist hier nicht zu verhandeln.

Karrer, Martin/Kraus, Wolfgang (Hg.): **Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten.** Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.–23. Juli 2006, unter Mitarbeit von Martin Meiser. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. XIV, 772 S. m. Abb. u. Tab. 8° = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 219. Lw. 139,00 €. ISBN 978-3-16-149317-1. – Bespr. von Evangelia G. Dafni, München.

Mit Freude und Dankbarkeit nahmen wir den aus einer Fachtagung des Übersetzungs- und Kommentierungspro-

jektes Septuaginta Deutsch in Wuppertal 2006 hervorgegangenen Sammelband zur Kenntnis. In diesem Band sind Beiträge einer langen Reihe namhafter Vertreter verschiedener Forschungstendenzen zur Alexandrinischen Bibel enthalten, die zweifellos verdienen, durchweg mit Gewinn gelesen zu werden. Gewichtige methodische und inhaltliche Einzelaspekte der gegenwärtigen Septuaginta-Forschung werden hierin angesprochen und hervorgehoben, die vor allem als Anregungen für künftige weitgreifende Untersuchungen gedacht sind. Bei dem zur Verfügung stehenden Raum kann aber nur knapp auf Grundgedanken, die die Einzelausführungen beherrschen, hingewiesen werden.

Die Erörterungen gliedern sich wie folgt: 1.) Die Septuaginta als Textsammlung, ihre Edition und Übersetzung (3–114) mit Beiträgen von R. Hanhart, M. Karrer/W. Kraus, S. Kreuzer, M. Rösel und B. G. Wright; 2.) Umwelt und Kontexte (117–201) m. B. v. W. Ameling, E. S. Gruen, A. Jördens, T. Kruse, T. Rajak, J. Wilker; 3.) Lexikographie und Grammatik (205–266) m. B. v. K. Hauspie, J. A. Lee, T. Muraoka, A. Passoni Dell’Acqua, R. Glenn Wooden, G. Walsler; 4.) Schriften und Schriftgruppen in der Septuaginta (269–669) m. B. v. K. De Troyer, J. Joosten, W. Loader, S. Pfeiffer, M. Meiser, P. Hugo, J.-H. Kim, E. Tov, E. Eynikel, A. Schenker, R. J. V. Hiebert, E. Bons, G. Dorival, A. Pietersma, M. Bauks, E. Zenger, J. Cook, C. Boyd-Taylor, T. Pola, M.N. van der Meer, A. Van der Kooij, G. Fischer, H.-J. Stipp, J. Lust; 5.) Wirkungen (673–737) m. B. v. F. Wilk, G. J. Steyn, M. Müller, C. Safrai. Ausführliche Register von Internetseiten, Stellenangaben, modernen Autoren, Sachen und Personen, griechischen und hebräischen Wörtern sind beigegeben (738–772).

1) Den Sammelband eröffnet der programmatische Beitrag des ehrwürdigen, ehemaligen Leiters des Göttinger Septuaginta Unternehmens, Robert Hanhart (S. 3–7). Hanhart will nicht bloß die von ihm revidierte und 2006 erschienene *Editio altera der Septuaginta von Alfred Rahlfs* präsentieren und begründen, sondern viel mehr seine eigene Zukunftsvision von Septuaginta-Forschung abzeichnen. Er betrachtet den gegenwärtigen Forschungsstand als ein Übergangsstadium, das seinen Ausgang von der ursprünglichen Rahlfs’-en Textrekonstruktion nimmt und auf die Vollendung der *Editio major* zielt. Als drittes und letztes Stadium betrachtet er „die Edition einer auswertenden Textrekonstruktion“, in der „die Ergebnisse der *Editio major* neu diskutiert und auf eine Textrekonstruktion konzentriert werden müssen, die nach dem endgültigen Befund der gesamten Überlieferung den gesamten Bestand der Rezensionselemente darbietet: der vorchristlich jüdischen, der christlichen und der wertvollsten Überlieferung, die sich in diese Koordinaten nicht einordnen lässt“ (6f.). – Aufgrund der im Rahmen der LXX.D geleisteten Einzelarbeiten stellen die beiden Herausgeber, Martin Karrer und Wolfgang Kraus (8–63), die Prämissen der LXX.D dar. Angesichts der unterschiedlichen Auswahl und Anordnung der Septuaginta-Schriften in den verschiedenen kirchlichen Traditionen betont W. Kraus (9–39), dass die von LXX.D getroffenen Entscheidungen den vermutlich größtmöglichen Konsens widerspiegeln, aber keinesfalls den Eindruck eines Kanons für die kirchliche Rezeption der Septuaginta erwecken dürften. – M. Karrer (40–63) sieht als anstehende Aufgabe der Septuaginta-Forschung, die Leben-

digkeit und Vielfalt des Schrifttextes (hebräischer Text, griechischer Text, Varianten) nicht nur in Einzelfragen, sondern für die Gesamterörterung des christlichen Kanons und die Kriterienbildung in der Theologie überhaupt fruchtbar zu machen. – Siegfried Kreuzer (64–82) bietet wertvolle Bemerkungen buchtechnischer, textgeschichtlicher und kanongeschichtlicher Natur aufgrund des traditionellen Abschlusswunsches am Ende des Danielbuches im Papyrus 967. – Martin Rösel (83–102) wirft die Frage nach den Übersetzungskulturen des Judentums, der literatursoziologischen Einordnung der LXX und ihrer Theologie auf. Er unterstreicht, dass das Phänomen fremder Schrift und Sprache und der Notwendigkeit zur Übersetzung stets im Kulturraum Nordsyrien-Mesopotamien-Ägypten vor Augen gestanden hat. In den Texten selbst findet sich aber keine Reflexion über die Tatsache des Übersetzens oder der Sprachverschiedenheit. Dabei nimmt er als selbstverständlich an, dass es vor der Septuaginta keine literarischen Übersetzungen ins Griechische gegeben hat. – Benjamin G. Wright (103–114) macht auf die Marginalisierung und die ziemlich unkritische Art und Weise des Umgangs der zeitgenössischen Septuaginta-Forschung mit der LXX/OG aufmerksam und betont, dass nur, wenn wir zwischen Absicht des Übersetzers und Rezeptionsgeschichte der Übersetzung unterscheiden können, wir auch effektiv Interpretation von Exegese trennen können.

2) Von der epigraphischen Evidenz ausgehend fragt Walter Ameling (117–133) nach der allgemeinen Charakteristik der jüdischen Gemeinde von Leontopolis, ihrer Religion, Gemeindeorganisation, Sprache sowie nach ihrem sozialen Leben. Der Vf. rechnet damit, dass wenigstens auf Dokumentationsebene der Tempel von Leontopolis und seine möglichen Einflüsse kaum zu finden sind. – Erich S. Gruen (S. 134–156) erörtert die Aneignung mythischer und geschichtlicher Motive und Charaktere des Antiken Griechenlands vonseiten jüdischer Intellektueller mit dem Ziel, die biblische Erzählungen bzw. die Traditionen ihrer Vorväter umzuformen, ihre alten Legenden neu zu beleben und einen unterscheidenden Sinn von jüdischem Charakter innerhalb der hellenistischen Kultur zu bilden. – Andrea Jördens (157–175) will geschichtliche Zusammenhänge verdeutlichen, indem sie das Beispiel des jüdischen Renegaten Dositheos ins Licht der Papyrusüberlieferung stellt. – Der Beitrag von Thomas Kruse (166–175) demonstriert den privilegierten rechtlichen Status der Juden von Herakleopolis im hellenistischen Ägypten und erklärt ihn als Indiz für die Existenz eines jüdischen *politeuma* in Alexandria zu der Zeit der Abfassung des Aristeeasbriefes. – Mythos und Geschichte im Aristeeasbrief hinsichtlich der Übersetzung der hebräischen Schriften für die Bibliothek des Ptolemäus behandelt Tessa Rajak (176–193), indem sie den Charakter der Interpretationen von Scaliger, Hody, Vossius und zuletzt Honigmann kritisch reflektiert. – Julia Wilker (194–201) untersucht das Phänomen der Integration als Voraussetzung jüdischer Unabhängigkeit im 2. Jh. v. Chr. Für die Abgrenzung einer jüdischen Identität im politischen Sinne ist nach ihrer Auffassung

die Eingliederung in die antike Staatenwelt als *conditio sine qua non* zu sehen.

3) Katrin Hauspie (205–213) wendet sich den so genannten ‚calques‘ zu, u.zw. dem Gebrauch des Nominativs αὐτός, der Wiedergabe von ׀ instrumenti durch ἐν und dem Genetivus Objektivus des Infinitivus mit τοῦ. Sie betont, dass in diesen Fällen der Übersetzer vom Original abhängt, auch wenn die grammatischen Regeln des Griechischen Sprachsystems anders sind. – John A. L. Lee (214–220) zeichnet aufgrund des Wortes *amphodon* Anwendungsmöglichkeiten einer künftigen lexikographischen Datenbank des Griechischen. – Takamitsu Muraoaka (221–235), dessen vollendetes *A Greek-English Lexicon to the Septuagint* 2009 publiziert wurde, wendet sich neueren Diskussionen über die Septuaginta-Lexikographie zu und zeigt, wie man unter Berücksichtigung des semitischen Originals und mithilfe des interlinearen Modells Ambiguitätsfälle des griechischen Textes lösen kann. – Anna Passoni Dell’Acqua (236–247) geht von der Beobachtung aus, dass viele Vokabeln der Septuaginta dem Sprachgebrauch der ptolemäischen Administration entnommen sind. Im Sprachgebrauch zeigt sich immer eine bestimmte Polemik, wobei sowohl die verschiedenen theologischen Interessen als auch die politisch-kulturellen Veränderungen, die das 3. und 2. Jh. v. Chr. kennzeichnen, eine wichtige Rolle spielen. – R. Glenn Wooden (248–257) untersucht das isomorphe Verhältnis von 2Esr zu Esr-Neh und deren Übersetzung ins Griechische aufgrund der Wiedergabe des hebräischen ׀ durch φρολόγος in 2Esr 4,7–24. – Georg Walser (258–266) wirft die komplexe Frage nach der Wortfolge in der Septuaginta auf und wendet sich frequenten sprachlichen Erscheinungen wie Konjunktionen und dem Partizipium coniunctum zu, die jeweils dem LXX-Text einen besonderen Charakter verleihen.

4) Kristin De Troyer (269–286) stellt die Frage nach der Entstehungsgeschichte des Pentateuchs. Sie ist der Auffassung, dass die griechischen Papyri von Josua und Leviticus aus der Schøyen Sammlung ebenso wie die Qumranfunde nicht genügen, um eine Datierung im 2. Jh. v. Chr. zu unterstützen oder abzulehnen. Dass die fünf Bücher Mose in einer Handschrift überliefert wurden, hat dazu geführt, dass man auch ihre Einheitlichkeit und die Idee eines Pentateuchs angenommen hat, was aber nun neu befragt werden soll. – Jan Joosten (287–299) analysiert das Thema des Gottschauens im griechischen Pentateuch und stellt fest, dass eine Anzahl von Passagen, die im MT eindeutig das Thema zur Sprache bringen, in der LXX weniger aussagekräftig sind. Ferner versucht er zu zeigen, wie eine Anzahl von vielfältigen Faktoren zu einem Maßsystem der Tendenzen in der Septuaginta-Übersetzung zu führen vermögen.

Auf S. 292f. bespricht der Vf. Ex 33,13f. und vergleichbare Texte und verweist auf den Beitrag von A. Aejmelaeus „Von Sprache zu Theologie“ der beim CBL 2004 präsentiert wurde und in BETL 195, Leuven 2006 sowie in CBET 50, Leuven 2007, erschienen ist. Aus forschungsgeschichtlichen Gründen sei hier erwähnt, dass diesem Aufsatz vorausgegangen sind unsere im Septuaginta-Unternehmen mit der Unterstützung der Alexander von Humboldt Stiftung 2000 durchgeführten Studien a) „Theologie der Sprache der Septuaginta“, Eröff-

nungsvortrag beim IOSCS-Kongress 2001 in Basel, erschienen in: ThZ 58 (2002) 315–328, sowie b) Von Angesicht zu Angesicht. Prolegomena zum Thema „Gott schauen“ im hebräischen und griechischen Exodusbuch, 1. Exodus 33,11.12–23 übersetzungs- und wirkungskritisch. *Επιστημονικά Μελέται* 2. Athen, 2001 (ISBN 960-7352-20-3), die gerade dieses Beispiel ausführlich behandelte und zu demselben Schluss gekommen ist. Von diesen Studien hatte Frau Aejmelaeus Kenntnis genommen.

William Loader's Beitrag (300–312) ist der Frage nach den Ursprüngen der Sexualität in Gen 1,26–28; 2,15–24 und 3,16 sowie im Jubiläenbuch gewidmet. Der Vf. ist auch der Auffassung, dass jede Übersetzung eine Auslegung ist (so Rösels Diss., BZAW 223, 1994) und dass Auslegungen selbst ein eigenes literarisches Leben sowie potenzielle Strömungen entwickeln, welche die nachfolgenden Generationen beeinflussen. – Stefan Pfeifer (313–322) untersucht hermeneutische Schlüssel aufgrund der Rezeption von Gen 39–50 in der griechischen Übersetzung und der Gestalt Josephs, der zu einem Paradigma jüdischer Identität in der griechischen Diaspora insbesondere im ptolemäischen Alexandria wurde. – Martin Meiser (323–335) versucht aufgrund der LXX-Samuel in Vergleich und Gegenüberstellung zu Targum Jonathan zu zeigen, dass die LXX die Treue zu ihrer Vorlage hält. Er betont, dass hinter einer immer intensiver werdenden innerbiblischen Entwicklung die Selbstpositionierung Israels gegenüber der jüdischen Umwelt sichtbar wird. – Philippe Hugo (336–352) untersucht methodologische Schritte und Prinzipien der Textgeschichte der Samuelbücher anhand von 2Sam 6,1–3. Manchmal bewahrt die Vorlage der LXX eine literarisch alte Textgestalt, während der MT und 4QSam^a korrigierende, harmonisierende Bearbeitungen sind. – Jong-Hoon Kim (353–368) geht davon aus, dass die Varianten zwischen Proto-MT und der Ur-LXX in hellenistischer Zeit entstanden. Der *kaige*-Rezeption von 2Sam 15,1–19,9 und dem antiochenischen Text liegt eine gemeinsame Übersetzung zugrunde, die in den beiden Versionen aufgrund von eigenen, erkennbaren Regeln dreifach bearbeitet wurde. – Emanuel Tov (369–393) vertritt die Meinung, dass die griechischen Übersetzungen von 1Kön (3Kön), Esther und Dan 4–6 zahlreiche charakteristische Merkmale mit den erneut geschriebenen Bibelkompositionen aus Qumran, insbesondere 4QRP, teilen, deren Bedeutung für die LXX-Traditionen, die Qumran Schriften sowie die kanonischen Konzeptionen schwer zu übersehen sind. – Erik Eynikel (394–425) konzentriert sich auf 2Kön 23,1–23 und bietet eine revidierte Version seiner textkritischen Studien zum deuteronomistischen Charakter dieser Einheit. Die von ihm vorgeschlagenen Emendationen werden nicht als Änderungen, die am Text oder in interpretativen Übersetzungen des Textes vorgenommen wurden, sondern als editorische Eingriffe verstanden. – Adrian Schenker (426–438) zeigt am Beispiel von 2Chr 1,13, dass die Herausgeber der Chronikbücher sich ähnlich wie pseudepigraphische Autoren als ermächtigt ansahen, im Namen Moses einen Bericht der Vergangenheit leicht zu modifizieren, um König Salomos erste Regierungshandlung im Einklang mit der Thora darzustellen, die ein einziges Heiligtum Jahwes vor-

schreibt. – Robert J. V. Hiebert (439–449) befasst sich mit 4Makk 18,6–19 und zeigt, dass die griechische sowie die syrische Evidenz einhellig für die Zugehörigkeit des Textes zum ursprünglichen Bestand sprechen. Der lateinische Text hingegen reflektiert einen innerlateinischen absichtlichen und umfangreichen Prozess der Erzählungsverkürzung. – Eberhard Bons (450–470) zeigt, dass der Psalter-Übersetzer eher kontextuelle und theologische, punktuell sehr freie Übersetzungen entwarf. Er bot aber keineswegs eine Exegese in dem Sinn, dass er die Vorlage systematisch nach bestimmten hermeneutischen Regeln paraphrasierte und kommentierte. – Gilles Dorival (471–486) fragt nach dem Beitrag der Kirchenväter zum Verständnis der Psalmenüberschriften aus philologischer Sicht. Die Kirchenväter geben nur punktuell wichtige Informationen für das Besserverstehen unserer eigenen bibelwissenschaftlichen Grenzen. – Albert Pietersma (485–501) argumentiert aufgrund der Unterscheidung zwischen Textproduktion und Textrezeption. Für programmatisch hält er die Fragen a) was ein Text ist, b) wie geht man an den Text heran (Hermeneutik), c) was ist die Gattung des Textes in Frage (Textlinguistik) und d) welches sind die exegetische Regeln der infrage kommenden Gattung, die er am Beispiel von Psalm 8,5–7 und ihrer Zitierweise im Hebräerbrief probiert. – Michaela Bauks (502–522) untersucht den Sinnhorizont von Ps 36(37) mit Hinblick auf die Wiedergabe der Verbalformen, insbesondere die Tempuswahl, sowie die semantische Funktion von Leitwörtern und -motiven bezüglich der Landnahmevorstellungen im MT und in der LXX. – Erich Zenger (523–542) macht aufgrund eines Vergleichs der LXX und der masoretischen Fassung von Ps 129(130) plausibel, dass dem LXX-Psalter der Konsonantenbestand des masoretischen Textes zugrundeliegt. LXX und MT zeigen aber ein abweichendes theologisches Gesamtverständnis. Der Vf. schätzt, dass das sichtbare, psalterspezifische Kolorit mehr für eine konzeptionell reflektierte Übersetzung als für eine akzentuierende Interpretation spricht. – Johann Cook (544–558) wendet sich erneut dem Beispiel des Gerechten in den Proverbien zu und zeigt, dass der jüdische Übersetzer des Proverbienbuches Zugang zur altgriechischen Literatur hatte, zumal er Schriften des Aristoteles verwendete, ohne jedoch griechisch-philosophische Konzepte oder individuelle Ansichten eines Autors zu adaptieren. – Cameron Boyd-Taylor (559–571) greift die einst von Bickermann aufgeworfene Frage auf, ob explizite antidionysianische Kritik in der LXX feststellbar ist. Die herangezogenen Beispielen aus Weish 12–14, 3Reg 15,12f. und Hos 4,4–19 und Deut 23,17 führen ihn aber zu keiner überzeugenden und abschließenden Antwort. – Thomas Pola (572–580) analysiert LXX-Sach 14,12–21 innerhalb der Septuaginta des Sacharjabuches und findet, dass das aktualisierende griechische Dodekapropheton eher auf Judas Makkabäus hinweist und im hasmonäischen Jerusalem zu verorten ist. – Michaël N. van der Meer (581–596) wirft einen flüchtigen Blick auf die kulturelle Umwelt der Septuaginta, die die Ausdrucksseite der LXX geformt hat. Im Anschluss an Ziegler und unter Heranziehung von papyrologischem Vergleichsma-

terial macht er auf das ägyptische Kolorit des Wortschatzes in LXX-Jes 3,18–23 aufmerksam. – Arie van der Kooij (597–611) zeichnet die charakteristische Herangehensweise des LXX-Übersetzers an Jes 8,9; 9,4 und 14,19 im Vergleich zum Targumisten auf. Der Übersetzer betrachtete seine Vorlage sowohl aus philologischer als auch aus hermeneutischer Sicht und erkannte darin eine erfüllte Prophetie, die als Quelle der Selbsterkenntnis und der Hoffnung der Menschen in schwierigen Zeiten zu dienen vermag. – Georg Fischer SJ (612–629) betont, dass die Jeremia-Septuaginta die Übersetzung einer weitgehend mit dem masoretischen Text übereinstimmenden Vorlage ist. Diese Version spiegelt aber Interessen und Einstellungen ihrer Zeit und Umgebung und entfernt sich deswegen in Vielem vom Original, was auch in anderen Büchern der Bibel der Fall ist. Daher rät er eher von der Annahme einer Priorität der Jeremia-Septuaginta als Ausgangspunkt künftiger Untersuchungen ab. – Hermann-Josef Stipp (630–653) präsentiert seine gegenwärtige Sicht des Verhältnisses der beiden antiken Textformen des Jeremiabuches, die masoretische und die alexandrinische, u.zw. in Gegenüberstellung zu Georg Fischers Verfechtung des masoretischen. Wenn man nach dem Ursprung des Jeremiabuches fragt, dann dient nicht die Jeremia-Septuaginta, sondern die daraus erschlossene hebräische Vorlage als Vergleichsgröße. „Sobald die Jeremiaforschung diachrone Probleme aufgreift, muss sie sich der Tatsache stellen, dass überaus solide Gründe für die globale Priorität der alexandrinischen Edition plädieren“. – Johan Lust wirft die Frage nach der Einheitlichkeit und Homogenität der LXX-Übersetzung des Ezechielbuches auf. Ausgehend von Muraokas „remarkable variants“ prüft er die Theorie McGregors und aufgrund eines Formelvergleichs zwischen Ezechiel und Jeremia zeigt er, welche Methodologie und Kriterien uns zu unterscheiden erlauben, wie viele Hände an der Übersetzung beteiligt waren und wie das Werk eines Revisors davon zu unterscheiden ist.

5) Florian Wilk (673–696) untersucht und wertet die auf innerbiblische und antik-jüdische Auslegungstraditionen zurückgreifende, typisch paulinische Umgestaltung des LXX-Wortlauts in 2Kor 6,17–7,1 aus. Diese Umgestaltung des LXX-Wortlauts passt weitgehend zu der Bedeutung der ursprünglichen Kontexte und ist kommunikativ angeglichen worden. Als hermeneutische Grundsätze dienen die Überzeugungen vom typologischen Sinn der „Gründungsgeschichte Israels“ im Lichte des eschatologischen Heilshandelns Gottes. – Gert J. Steyn (697–726) macht deutlich, dass die Lage der expliziten Zitate im Hebräerbrief uns nicht erlaubt, undifferenziert und unqualifiziert von der LXX zu reden. Vielmehr ist von einer Theorie der Textpluralität zu sprechen, die auf die Tatsache der langen Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte der LXX gründet und vergleichende Studien in Richtung wörtliche Zitate im Hebräerbrief zu initiieren vermag. – Mogens Müller (708–727) betrachtet die LXX als die Brücke zwischen dem Alten und Neuen Testament, die die Frage erneut stellt, ob die jüdischen Schriften im Lichte des neutestamentlichen Glaubens gelesen werden sollen. Somit wird aber Bertrams Anliegen ins

Gedächtnis zurückgerufen. – Chana Safrai (728–736) wendet sich dem exklusiven rabbinischen Verständnis des Wortes שׂוֹנֵא zu und zeigt, dass die rabbinische Literatur und die LXX zwar beides, jüdisch und biblisch, waren, aber ihre Wortwahl repräsentiert zwei verschiedene Kulturwelten, die nur in Ausnahmefällen entscheiden, Frauen, Kinder und Sklaven in der Bedeutung von שׂוֹנֵא mit einzuschließen.

Beim Studium dieses außerordentlich interessanten Sammelbandes hat man allerdings nirgendwo den Eindruck, sich bei methodisch und inhaltlich wirklich Neuartigem aufhalten zu müssen. Möge es der Septuaginta-Forschung zukünftig gelingen, durch klare Ausarbeitung die hier besonders vermisste Vertiefung in die Sprache, die Hermeneutik und die Theologie der Alexandrinischen Bibel in ihrem geistesgeschichtlichen Horizont nachzuholen und vorteilhaft wirken zu lassen.

Grabner-Haider, Anton/Maier, Johann: Kulturgeschichte des frühen Christentums von 100 bis 500 n. Chr. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 232 S. 8°. Hartbd., 39,90 €. ISBN 978-3-525-54003-9. – Bespr. von Sebastian Fuhrmann, Münster/Westf.

Absicht der ‚Kulturgeschichte des frühen Christentums‘ des Grazer Religionsphilosophen Anton Grabner-Haider, der nach Auskunft des Verlages einen Großteil des vorliegenden Buches verfasst hat, und des Kölner Judaisten Johann Maier, von dem ein Kapitel über das Judentum stammt, ist „die Entstehung und die Verbreitung der frühen christlichen Religion aus der Sichtweise der Kulturgeschichte und der Kulturanthropologie zu sehen und darzustellen“ (7)¹.

Dieses Anliegen ist zu begrüßen, und, soweit der Rez. dies übersieht, in deutscher Forschung auch ein Desiderat, würde doch so die Genese des Christentums in einem größeren geschichtlichen Horizont dargestellt, dabei die häufig vorgenommene Unterteilung von neutestamentlicher Zeitgeschichte und Kirchengeschichte aufgehoben und somit dem Charakter dieser Zeit als einer relativer soziokultureller Kontinuität entsprochen. Dass die Vf. hierbei ihre Darstellung mit Augustin und somit im 5. Jahrhundert beenden, ist nachvollziehbar, folgt aber eher der kirchengeschichtlichen Periodisierung, auch eine Beschränkung auf die Zeit des Prinzipats wäre hier eine denkbare Alternative gewesen.

Eine Kulturgeschichte des Christentums in den ersten vierhundert Jahren seines Bestehens auf 232 Seiten (inklusive Register und Anmerkungen) anzubieten, lässt einen historischen Parforce-Ritt erwarten, und so räumen die Vf. auch ein, „keinerlei Vollständigkeit angestrebt“ (7) zu haben. Besonderes Augenmerk soll – so die Einleitung – auf den sozialen Schichten und der Verbindung von politischer Entwicklung und der Entwicklung des Christentums „[a]us einer kaum tolerierten Religion“ zu

¹ Die Zahlen in Klammern beziehen sich auf die Seitenzahlen des rezensierten Werkes.

einer „Religion der alleinigen Herrschaft“ (8) liegen. Der Klappentext verspricht zudem, dass das Buch eine „neue Hermeneutik des Glaubens“ biete.

Wem diese geboten werden soll, wird nirgends explizit vermerkt. Stil und Duktus der Darstellung – ein recht schmaler Anmerkungsapparat zitierter und eine recht ausführliche Liste weiterführender Literatur sowie ein Verzicht auf eine Auseinandersetzung mit älterer und neuerer Forschung – legen es nahe, dass in erster Linie Studienanfänger und interessierte Laien angesprochen werden sollen. Die Vf. bedienen sich einer betont neutralen Sprache, die auf geprägte und damit auch häufig binnenwissenschaftliche Terminologie verzichtet, was als eine der großen Stärken dieses Werkes zu werten ist.

Ob man interessierten Laien die Lektüre allerdings empfehlen sollte, muss der Rez. bezweifeln. Dies hat mehrere Gründe. Zum einen ist dem Werk – die folgenden Ausführungen beziehen sich nicht auf das Kapitel von Maier – eine gewisse unreflektierte Parteilichkeit abzuspüren, die sich ab und an in ebensolchen Polemiken zu entladen scheint. Des Weiteren finden sich stilistische und inhaltliche Unzulänglichkeiten, die eine Lektüre erschweren, zum Dritten wird das Buch seinem Anspruch, eine Kulturgeschichte des Christentums zu bieten, nicht gerecht, da es sich fast ausschließlich auf dessen Literaturgeschichte bezieht und dabei die sozio-kulturellen und -ökonomischen Verhältnisse zu sehr vernachlässigt. Auch eine Verortung der zweifellos bestehenden Verbindung von (christlicher) Religion und Politik gelingt nicht.

Das Buch setzt ein mit einer knappen Darstellung der Religionspolitik der Kaiserzeit (13–27), die sich weitgehend an den Regierungszeiten der jeweiligen Kaiser und deren Stellung zum Kult orientiert. Es wird aufgezeigt, dass die römische und griechische Frömmigkeit stark abhängig war von ihren jeweiligen Trägern. Man erhält Informationen wie

Von allen sozialen Schichten [Roms – S. F.] wurde die Liebesgöttin (Venus) verehrt, denn sie weckte in beiden Geschlechtern das sinnliche Begehren und schenkte die tiefe erotische Lust. (17)

Die alte Göttin Juno schützte die Frauen und ihre Ehen und Geburten, sie war in jeder Menschenfrau lebendig da. (17)

[Jupiter] war der Größte und Stärkste [...] der Götter, [...] er schenkte [...] den Kriegsherren die Siege [...], sein Kult gab dem Imperium [korrigiert – S. F.] unbesiegbare Kraft. (17)

oder

Der persische Lichtgott Mithras schützte die Krieger im Kampf gegen das Böse und schenkte ihnen ein gutes Schicksal nach dem Tod. (18)

Laut Fußnote stammen diese Angaben aus Gottschalks Lexikon der Mythologie², im Text selbst wird aber nicht deutlich, dass es sich hierbei um Glaubensaussagen, nicht um Fakten handelt.

Im anschließenden Kapitel – Kultur und Gesellschaft des Imperiums (29–39) – wird zwar auf die unterschiedlichen Stände innerhalb des Reiches hingewiesen, nichts erfährt der Leser jedoch über deren Relationen; Mysterienkulte beispielsweise werden zwar erwähnt, ein Verweis auf das bedeutende Vereinswesen – insbesondere Begräbnisvereine – fehlt gänzlich.³ Aus den anderthalb Seiten, die der kulturgeschichtliche Überblick der Zivilisation und Technik (33f.) widmet, erfährt man Einiges über Erfindungen und technische Errungenschaften, allein nichts darüber, welche Bevölkerungsgruppen dazu Zugang hatten, mit welchem Personalaufwand sie betrieben wurden und wer die Nutznießer dieser Entwicklungen waren. In Bezug auf Literatur und Kunst (34f.) werden die römischen Geschichtsschreiber erwähnt sowie Martial, Apuleius und Vitruv, leider fehlt ein Hinweis auf die Rezeption der klassischen Dramen sowie auf Rhetorenschulen.

Der Abschnitt über ‚Denklinien der Philosophen‘ (41–58) beschreibt eben diese, hierbei beschränkt sich der Vf. jedoch auf einen literaturgeschichtlichen Überblick. Fragen aber, die gerade im Hinblick auf das Verhältnis zum entstehenden Christentum auftauchen – nach den Trägerkreisen der Philosophenschulen, ihren Zielgruppen und *Peers*, ihrer Verbreitung, Zugänglichkeit und Bekanntheit unter der Bevölkerung, aber auch nach der sozio-ökonomischen Situation (der Stoiker Seneca beispielsweise als einer der reichsten Männer des ganzen Imperiums!) der Philosophen und ihrer Anhänger, werden nicht geklärt.⁴

Der ‚Entfaltung des christlichen Glaubens‘, also der Epoche von der Jesusbewegung bis in vorkonstantinische Zeit, sind die Seiten 59–80 gewidmet. Deren erster Teil beruft sich z. gr. T. auf Werke von Gerd Theißen⁵ und auf Udo Schnelles Einleitung⁶ sowie einen Aufsatz Marguerats aus Pietris Geschichte des Christentums.⁷ Letzgenanntes Sammelwerk ist ausweislich des Anmerkungsapparats dann auch die Hauptquelle für die weiteren Darstellungen Grabner-Haiders.

Auch die folgenden Abschnitte, die die Abgrenzung von den Juden, die Wahrnehmung der Christen bei den Römern und die Organisation der christlichen Gemeinden verhandeln, verlassen den Rahmen einer neutestamentlichen und altkirchlichen Zeit- und Literaturgeschichte nicht. Besonders deutlich wird diese Tendenz in dem umfangreichen Kapitel zu Glaubenslehren und Lebensformen (81–118), welches sich mit seinem abschließlichen Rekurs auf literarische Produktionen christ-

Auch die folgenden Abschnitte, die die Abgrenzung von den Juden, die Wahrnehmung der Christen bei den Römern und die Organisation der christlichen Gemeinden verhandeln, verlassen den Rahmen einer neutestamentlichen und altkirchlichen Zeit- und Literaturgeschichte nicht. Besonders deutlich wird diese Tendenz in dem umfangreichen Kapitel zu Glaubenslehren und Lebensformen (81–118), welches sich mit seinem abschließlichen Rekurs auf literarische Produktionen christ-

³ Siehe hierzu z. B. U. Egelhaaf-Gaiser (Hg.), *Religiöse Vereine in der römischen Antike. Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung*, Tübingen 2002 oder, mit Berücksichtigung einer Fülle archäologischer Materials, R. MacMullen, *The Second Church. Popular Christianity A.D. 200–400*, Atlanta 2009.

⁴ Eine Darstellung hellenistischer Philosophie, die von den Fragen an Wirklichkeit und Lebensvollzug ausgeht und daraus die Antworten erklärlich macht, findet sich z. B. in M. Hossenfelder, *Stoa, Epikureismus und Skepsis*, München 1985.

⁵ G. Theißen, *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, Gütersloh 2004 und ders., *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh² 2003.

⁶ U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2005.

⁷ D. Marguerat, *Juden und Christen*, in: L. Pietri (Hg.), *Die Geschichte des Christentums I*, Freiburg 2003, 118–223.

² H. Gottschalk, *Lexikon der Mythologie*, München 1996.

lich-alkirchlicher Autoren wie ein gerafftes Lehrbuch zur Dogmen- und Theologiegeschichte liest.

Der Versuch, möglichst die Breite der kulturellen Erscheinungsformen des frühen Christentums darzustellen, ist lobenswert und z. T. auch sachgerecht (vgl. die Abschnitte zu judenchristlichen Bewegungen und zur Gnosis, 93–96), andererseits reicht es eben häufig nicht, unkommentiert Versatzstücke aus kirchen- und theologischichtlicher Literatur zu postieren.

Der zweite Teil des Buches (119–179) liest sich dann beinahe durchweg wie ein dogmengeschichtlicher Überblick, die altkirchlichen Auseinandersetzungen (donatistischer, arianischer und pelagianischer Streit) werden z. gr. T. unter Rekurs auf Pietris Sammelband dargestellt. Dieser zweite Teil schließt mit einem Abschnitt: „Denklinien der Theologen und Lehrer“, einem Überblick über die dogmatischen und ethischen Topoi des antiken *mainline*-Christentums. Die Endnoten zu diesem Abschnitt nennen etliche Kirchenväter; jedoch: Auf gut drei Seiten (176–179) die Denklinien von Augustin, Kyrill von Alexandria, Gregor von Nazianz, Ambrosius von Mailand, Basilius, Theodoret, Salvianus, Irenaeus, Johannes Chrysostomos, Tertullian, Gregor von Nyssa, Athanasios und Kyrill von Jerusalem darstellen zu wollen, lässt auf mangelndes Problembewusstsein schließen.

Zu erwähnen ist noch der informative Abschnitt über die jüdische Kultur der ersten christlichen Jahrhunderte von Johann Maier (181–200). Er bietet eine differenzierte Darstellung der Entwicklung der jüdischer Glaubensrichtungen, leider wird das spannungsvolle interreligiöse Wechselspiel zwischen Christentum und Judentum, zumindest in den ersten drei Jahrhunderten unserer Zeit, nur angedeutet.

An dieser Stelle sei noch einmal etwas ausführlicher auf die Darstellungsweise des Autors (Folgendes betrifft Grabner-Haider) eingegangen. Sein Anliegen, eine Kulturgeschichte des Christentums einer breiteren Leserschaft zugänglich zu machen, ist zweifellos lobenswert, doch führt dies bisweilen zu z. T. erheblichen Simplifizierungen und Ungenauigkeiten, die dem mit der Materie nicht erfahrenen Leser Verstehensschwierigkeiten bereiten müssen. Einige Beispiele seien genannt: Die in der afrikanischen Kirche insbesondere im Anschluss an die decisiven Verfolgungen aufkeimende Diskussion, ob die sog. *lapsi* wieder in die Kirche aufgenommen werden dürfen, stellt sich in vorliegendem Werk folgendermaßen dar:

Tolerante Christen setzten sich für eine schnelle Wiederaufnahme in die Gemeinde ein, doch die Fanatiker widersetzten sich der Wiedereingliederung, denn sie wollten eine Kirche der ‚Reinen‘. (98)

Ob ‚Toleranz‘ und ‚Fanatismus‘ hier tatsächlich die zielführenden Kategorisierungen darstellen, darf mit Fug bezweifelt werden; eine kulturgeschichtliche Auseinandersetzung zum antiken Wahrheitsverständnis oder zur fortschreitenden Individualisierung des Subjekts in Hellenismus und Prinzipat hätte hier vielleicht weiter geholfen. Zu einer der Sache nach ähnlichen kirchenpolitischen und theologischen Auseinandersetzung, dem sog. donatistischen Streit, der ungefähr 150 Jahre später anzu-

setzen ist, und in dem sich nach obiger Lesart die ‚Toleranten‘ durchgesetzt haben, äußert sich der Vf. dann folgendermaßen:

Die Donatisten [...] waren davon überzeugt, dass die Gültigkeit der kirchlichen Riten (...) von der moralischen Qualität des Spenders abhängig sei. Doch die orthodoxen Bischöfe haben nun mehrheitlich dieses alte christliche Prinzip aufgegeben, für sie waren die liturgischen Handlungen auch von sündigen und unmoralischen Klerikern gültig. Diese Regelung hat sich in der Reichskirche durchgesetzt, sie hat bis heute ihre volle Gültigkeit behalten. (129)

Der Verweis auf die heutige kirchenrechtliche Lage ist im Gesamtduktus völlig überflüssig und darf wohl als antiklerikale Spitze gewertet werden. Dass die reichskirchliche Regelung einen vornehmlich seelsorgerlichen Impetus hatte, sich der Gläubige nämlich auf diese Weise sicher sein konnte, ein gültiges Sakrament empfangen zu haben, auch wenn der dieses Spendende nur über zweifelhafte Eignung dafür verfügte – dies erwähnen die Vf. nicht. Auch hier hätte ein Vergleich mit den moralischen Wertmaßstäben der nichtchristlichen Welt – so z. B. in Hinblick auf die Divinisierung (und Entdivinisierung) offensichtlich unmoralischer Kaiser – möglicherweise kulturgeschichtlichen Erkenntnisgewinn gezeitigt.

Mitunter fällt es auch schwer, in der Darstellung der kirchengeschichtlichen Ereignisse zwischen Paraphrase kirchenväterlicher Positionen und kulturgeschichtlicher Interpretation zu unterscheiden. An zwei Beispielen soll dies illustriert werden. So werden im Kapitel über die ‚Kultur des griechischen Christentums‘ (100–108) die Bemühungen der christlichen Apologeten geschildert, die antichristlichen Ressentiments der griechisch-römischen Umwelt zu entkräften:

Nun bezogen sich die Anklagen der Griechen und Römer gegen die Christen auf mehrere Aspekte ihres Glaubens. In moralischer Hinsicht wurden ihnen der Ritualmord von Kindern [etc. ...] vorgeworfen. In politischer und religiöser Hinsicht traf sie der Vorwurf, dass sie die Schutzgötter ihrer Städte nicht verehrten ... Denn sie übernahmen keine Ämter in der Stadt, dienten nicht beim Militär; und einige Christen lebten asketisch und verweigerten die Zeugung und Erziehung von Kindern; sie verhielten sich zutiefst unsozial zu den Mitmenschen. (101)

Hier hätte ein konziser Gebrauch des Konjunktivs schon etwas Klarheit schaffen können; falls der letzte Satz jedoch schon Deutung der Vf. darstellt, darf angefragt werden, ob beispielsweise die Teilnahme an militärischen Aktionen den Schluss auf sozialeres Verhalten „zu den Mitmenschen“ ermöglicht hätte.

Ein Konjunktiv fehlt auch bei der Beschreibung christlicher Gruppierungen unter Bezugnahme auf antihäretische großkirchliche Literatur:

Diese christlichen Gruppen feierten also kultische Liebesfeste, die in der Analogie zur Eucharistie gedeutet wurden. Die Frauen empfangen den männlichen Samen in ihre Hände... Dann tranken sie den männlichen Samen und riefen dabei: ‚Dies ist der Leib Christi...‘. Ähnlich tranken die Männer das Menstruationsblut der Frauen, indem sie riefen: ‚Dies ist das Blut Christi‘. Auch der Philosoph Kelsos berichtete von christlichen Gnostikern, welche die Eucharistie nackt feierten. Da die Kunde von diesen Feiern gelegentlich an die Öffentlichkeit kam, wurde den Christen generell unterstellt, dass sie verbottene Riten feierten. (73 f.)

Die Darstellung suggeriert, dass es sich bei dem Geschilderten um tatsächlich praktizierte Kulthandlungen gehandelt habe. Der Vf. erwägt nirgends, dass diese Beschreibungen dazu gedient haben könnten, den religiös-weltanschaulichen Gegner zu diskreditieren, indem man ihm unmoralische, verbotene und geschmacklose Riten unterstellte.

Das Hauptanliegen des Vf. besteht darin, den Nachweis erbringen zu wollen, dass das frühe Christentum von seinen Anfängen an auch politisch ambitioniert war. Dass er für den Nachweis dieser Ambitionen gerade den Philipperhymnus (Paulus, Philipperbrief, 2,5–11) aus sucht und diese am Titel *kyrios* festmachen will („Wir erkennen bereits hier einen starken politischen Anspruch.“ [63]), ist mindestens gewagt. Zwar steht außer Frage, dass mit dem Glauben an den Auferstandenen als kommenden Richter und Weltherrscher die Herrschaft des Kaisers relativiert wird, doch sehen die frühen Christen dieser Herrschaft doch vornehmlich wartend entgegen. Dies übrigens im Unterschied zu manchen messianischen Bewegungen im Judentum, zu der auch bisweilen die Gruppe um den historischen Jesus gerechnet wird. Doch bekanntlich erfüllte Jesus von Nazareth die Erwartungen an einen politischen Messias gerade nicht. Der Vf. sieht jedoch politischen Anspruch

latent und offen bereits in den Anfängen des Christentums; er findet sich bei Jesus gegenüber dem jüdischen Tempel und bei den frühen Christen gegenüber dem Kaiser. (120)

Eine Begründung dieser Thesen findet leider nicht statt, so dass die abschließenden Schlussfolgerungen auch nicht aus der Darstellung hervorgehen.

Des Weiteren will der Vf. den Einfluss der Philosophie auf das junge Christentum aufweisen. Im zweiten Hauptteil, der Zeit nach Konstantins gewidmet, äußert sich der Einfluss der durch das Christentum vermittelten Philosophie dann so: Konstantin untersagte Gladiatorenkämpfe und die Todesstrafe *ad bestias* – „[d]amit akzeptierte der Kaiser die Kritik von Philosophenschulen und der Christen“ (125). In der Rechtssprechung misst er der Gerechtigkeit mehr Gewicht als dem Wortlaut der Gesetze bei – „hier erkennen wir deutlich den Einfluss der philosophischen Lehren auf die Rechtssprechung“ (126). Er erließ Gesetze zum Schutz von Kindern, diese „ließen den Einfluss der Philosophen und Christen erkennen“ (127). Als aber die Söhne Konstantins unter ihren Verwandten zur Sicherung ihrer Herrschaftsansprüche ein Blutbad anrichten, schließt der Vf.:

So hinterließ der erste christliche Kaiser im römischen Imperium viele Blutspuren in der Politik. (128)

Eine solche Gegenüberstellung von ‚guter Philosophie‘ und ‚aggressivem Christentum‘ greift schlicht zu kurz.

Ein dritter Topos, der verhandelt wird, ist das Aggressionspotential des Christentums, welches der Vf. schon früh, aber nun ausgerechnet im Opfertod Jesu begründet sieht:

Durch die Lehre vom Opfertod Jesu erkennen wir eine Verstärkung aggressiver Kräfte, diese sollten in eine gelebte Ethik der Nächstenhilfe umgeleitet werden. (69)

Ohne das aggressive Potential der christlichen Lehre leugnen zu wollen, welches sich beispielsweise aus dem Wahrheitsanspruch des monotheistischen Glaubens oder auch aus der Hoffnung auf Kompensation erlittenen Leidens im Endgericht gespeist haben könnte, fragt sich der Rez. doch, wie oben geschilderter Zusammenhang – als „Transformation von Aggressivität“ (69) bezeichnet – zu verstehen sein soll. Wenn der Abschnitt dann jedoch mit dem Fazit endet:

Binnensolidarität wurde mit geballter Aggressivität gegen das Fremde verbunden, dies ist die Dynamik des christlichen Glaubens bis weit ins 20. Jh. geblieben

– sagt sich der Rez., dass er eine differenzierte Antwort wohl kaum erwarten darf.

Wenn eine Kulturgeschichte des Urchristentums bezüglich einer historischen Bewertung des Christentums als Reichsreligion dieses im zusammenfassenden Kapitel folgendermaßen skizziert:

Gleichzeitig gelang es den Bischöfen und Theologen, fast alle Völker und Stämme, die innerhalb des römischen Imperiums siedelten, zum christlichen Glauben zu bringen. Dieser Glaube hatte Erkenntnisse der griechischen Philosophie gespeichert, deswegen brachte er den meisten Völkern und Stämmen einen starken kulturellen Lernprozess. Auch in seiner autoritären und monopolhaften Form trug der Glaube der Christen das reiche Erbe der antiken Kultur und der Kulturen des Alten [korrigiert – S. F.] Orients in sich. Er konnte nun beginnen, die entstehende europäische Kultur zu formen. Dies ist die große Leistung des Glaubens an Jesus Christus und an die Herrschaft des einen Weltgottes über alle Menschen und Völker. Bei allen Defiziten und Mängeln kann diese Leistung nicht hoch genug eingeschätzt werden. (204)

offenbart sich der nach Meinung des Rezensenten entscheidende Mangel des gesamten Buches, nämlich ein Bild einer Kulturgeschichte zu präsentieren, welches den kulturellen *Impact* des Christentums auf dessen administrative und lehrmäßig reflektierte kulturellen Produkte reduziert und damit die notwendige Unterscheidung zwischen glaubender Existenz und offizieller Glaubensäußerung völlig vernachlässigt. Dass in der Bewertung des Christentums auch gewisse Dekadenzvorstellungen mitschwingen und diesem allein seine Kultur transferierende Bedeutung zugestanden wird, sei hier nur am Rande vermerkt. Offen polemisch wird es im Folgenden:

Jetzt [in der Reichskirche, vorher galt im römischen Reich der Primat der Politik mit dem Kaiser als *pontifex maximus* – S. F.] aber entschieden die sich orthodox nennenden Bischöfe und die Theologen, was göttliche Wahrheit und göttliches Gesetz sei, welche Lebensformen und Glaubensweisen im ganzen Imperium verfolgt und ausgelöscht werden mussten. (205)

Nachgerade versöhnlich gibt sich dann der letzte Absatz des Buches, in welchem dem Reichschristentum immerhin zugestanden wird „die moralischen Grundwerte der Jesusbewegung [die leider kaum dargestellt wurden – S. F.] bewahrt“ und diese

verbreitet und bei vielen Völkern eingewurzelt [zu haben]. Die unbedingte Herrschaft wurde mit den Zielwerten der Nächstenhilfe, der Solidarität mit den Schwächeren, der Barmherzigkeit, der Versöhnung der Feinde und der Friedensstiftung verbunden. Darin besteht die große und kulturelle politische Leistung des Reichschristentums, das

heute auch die meisten seiner Kritiker anerkennen. Unpolitisch war der christliche Glaube vermutlich nie, an diese konsequent politische Sichtweise der Religion müssen wir uns wohl erst gewöhnen. (206)

Nach der Lektüre des Buches scheint es dem Rez. fast, als bezöge sich das „wir“ vornehmlich auf den Vf.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten: Die große Stärke des Bandes ist zugleich seine große Schwäche. Die Autoren verzichten – ohne dies explizit zu thematisieren – auf fachwissenschaftliche Beschreibungssprache. Dadurch wirkt das Buch leicht verständlich, bleibt aber auch – da der forschungsgeschichtliche Diskurs weitgehend ausgeblendet wird – häufig an der Oberfläche. Dies fällt besonders – und leider auch besonders unangenehm – in den Kapiteln auf, welche theologische, z. T. auch philosophische Konzepte darstellen. Hier hätte sich der Rez. gewünscht, dass sich das Buch eher mit den kulturhistorischen Hintergründen manches sich vordergründig nachgerade absurd darstellenden theologischen Konzeptes auseinandergesetzt hätte, als dieses schlicht zu paraphrasieren. Der gesamte Problemhorizont der Frage nach der Absicht oder Notwendigkeit, Gotteserfahrung und -deutung in mythischer bzw. an philosophische Konzepte angelehnter Sprache zu formulieren, fehlt daher auch gänzlich. Eine Geschichte der Kultur aber muss eine Geschichte der Relationen zwischen Fragen und Antworten sein. Es genügt nicht, nur die Antworten darzustellen.

Berges, Ulrich: **Jesaja 40–48**. Freiburg, Basel, Wien: Herder 2008. 559 S. mit Abb. 8° = Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament (HTThK AT). Lw. 90,00 €. ISBN 978-3-451-26836-6. – Bespr. von Hans-Jürgen Hermisson, Tübingen.

Kommentare zu „Deuterjesaja“ (Jes 40–55) sind nicht gerade selten, aber die Probleme dieser wichtigen Textgruppe des Alten Testaments sind damit keinesfalls hinreichend gelöst. Sie beginnen bei der Verfasserfrage: Wohl ist die neuzeitliche Auslegung sich fast durchweg darin einig, dass der Prophet Jesaja aus dem 8. Jh. v. Chr. den zweiten Teil „seines“ Buchs nicht verfasst haben kann. Da aber der Textblock anonym überliefert ist, bleibt jede positive Antwort zur Abfassung hypothetisch. Terminus a quo ist das Auftreten des Perserkönigs Kyros seit etwa 550 v. Chr., weil von ihm als einer gegenwärtigen Gestalt gesprochen wird, die Israel aus dem babylonischen Exil befreien wird, aber man kann die Texte auch ganz oder teilweise später ansetzen. Hat man es dann mit einem oder mehreren Verfassern zu tun, gibt es einen ursprünglichen prophetischen Textbestand, der wie bei anderen Prophetenbüchern sukzessive angereichert wurde, oder ist das ganze eine dramatische Komposition, vielleicht gar ein Drama, das zur szenischen Aufführung in Jerusalem und Babylon im letzten Drittel des 5. Jh.s gedichtet wurde (so K. Baltzer)? Exegetischer Einfallsreichtum hat solche Modelle in vielen Varianten durchgespielt; das ist nötig, aber was sich davon bewährt, ist noch nicht ausgemacht.

Ein anderes Hauptproblem ist die seit über hundert Jahren strittige Frage nach der Identität des „Gottes-

knechts“, der in einigen (in der Regel: vier) Texten Deuterjesajas eine besondere Rolle spielt: Ist der Knecht wie in anderen Texten des Buches einfach mit Israel gleichzusetzen, oder ist er ein Teil, das „ideale“ Israel, oder ein Einzelner, u. a. der Prophet selbst? Wieder gibt es zahlreiche Varianten, aber das muss hier genügen. Man ist gespannt, welche Antworten ein neuer wissenschaftlicher Deuterjesaja-Kommentar auf diese und viele andere Fragen gibt.

U. Berges hat sich als Kommentator der „Klagelieder“ (2002) und mit Untersuchungen zur Komposition des Jesajabuchs (1998) für die Kommentierung Deuterjesajas ausgewiesen und kann beides in der Auslegung zur Geltung bringen. Die neuere Literatur ist umfassend, die ältere, besonders seit B. Duhm, gelegentlich berücksichtigt. Religionsgeschichtliche Parallelen aus dem mesopotamischen Raum werden extensiv vorgestellt, z. T. mit altorientalischem Bildmaterial veranschaulicht.

Der vorliegende Band behandelt die ersten neun Kapitel Deuterjesajas, mit denen nach verbreiteter Auffassung der erste Großabschnitt schließt. Die Einleitung (25–73) stellt exegetische und hermeneutische Grundentscheidungen voran, in denen als „Ausgangs- und Zielpunkt der Auslegung“ die „Buchgestalt“ angegeben wird, d. h. die Buchgestalt des Jesajabuchs, auch wenn die Kommentierung einem Ausschnitt gilt. Dazu wird der „kollektive Verfassercharakter“ der Prophetenbücher hervorgehoben: Die einer Sammlung den Namen gebenden Propheten seien nicht als Autoren, sondern als „Autoritäten und Begründer theologischer Diskurse und Diskursgemeinschaften“ verstanden worden, Autoritäten, unter die man sich stellt und deren Äußerungen man weiterführt. Diese Literatur sei nicht für die Öffentlichkeit bestimmt, sondern jeweils Eigentum einer Gruppe von Fachgelehrten, die ihre Schriften aufs genaueste kennen, aber ebenso mit der Literatur anderer Diskursgemeinschaften im kleinräumigen nachexilischen Juda vertraut sind.¹ Dies Bild nachexilischer Überlieferung ist die Basis einer Reihe von Annahmen in der Auslegung; es ist nur festzuhalten, dass es hypothetisch erstellt und nicht auf antike Nachrichten gestützt ist.

Berges hat einen ungewöhnlich ideenreichen und anregenden Kommentar vorgelegt. Der große Einfallsreichtum fordert indes auch ungewöhnlich zum Widerspruch heraus. Das kann hier nur mit einigen Anfragen belegt werden.

1. Wenn der Prophet Jesaja aus dem 8. Jh. v. Chr. Jes 40–55 nicht verfasst haben kann, wer dann? Man denkt meist an einen anonymen Propheten im babylonischen Exil. Berges dagegen plädiert in Anknüpfung an einige Vorgänger (W. Caspari 1934, D. Michel 1977, J. Werlitz 1999) für ein Verfasserkollektiv, das seine Arbeit bald nach den ersten Erfolgen Kyros' I. um 550 v. Chr. aufnimmt und nach der Heimkehr um 520 v. Chr. abschließt. Modell für die kollektive Dichtung sind die

¹ So S. 31f. mit Berufung auf Arbeiten von O. H. Steck, E. Knauf und E. Otto.

levitischen Sängerguppen, denen in Psalmenüberschriften ein bestimmter Bestand an Psalmen zugewiesen wird: Sind sie danach Besitzer und wahrscheinlich Aufführungsberechtigte dieser Texte, dürfte auch die Abfassung der betreffenden Psalmen auf die jeweilige Gruppe zurückgehen. So habe eine zunächst im Exil lebende levitische Produktionsgenossenschaft (im Folgenden: LPG) „Deuterocesaja“ sukzessive als ein „Oratorium der Hoffnung“ hervorgebracht (39). Wegen der kollektiven Verfässherschaft sei der Wachstumsprozess nicht nachzuzeichnen (48), doch seien „Texte mit einer eindeutigen Heimkehr- und Wiederaufbauperspektive, allen voran die Zion-Jerusalem-Ouvertüre in Jes 40,1–11 im Zuge der politischen Maßnahmen des Darius entstanden“ (45). Dagegen gehörten die meist für sekundär gehaltenen polemischen Texte über die Kultbildherstellung in die babylonische Phase (45; 54 ff.).

Das Modell der levitischen Sängerguppen leistet indes weniger für die Textgenese, als es scheint. Für die Abfassung einzelner Psalmen ist leichter vorstellbar, dass ein Glied der Gruppe den Text gedichtet hat, als dass alle Mitglieder einen Satz beitragen durften; wahrscheinlich waren auch nicht alle Glieder Dichter. Die gemeinsame Sprachwelt, aus der der Dichter schöpft, ist nicht gruppenspezifisch, sondern größtenteils auch anderen Sängerguppen eigen. Die Beziehung „Deuterocesajas“ zur Sprachwelt der Psalmen ist offenkundig, und so liegt es nahe, den oder die Urheber der deuterocesajanischen Texte unter den exilierten Leviten zu suchen. Das „numerische“ Problem – einer oder viele – ist an sich nicht sehr gewichtig, aber wieder muss man fragen, was leichter vorstellbar ist.² Die Argumente gegen einen einzelnen Propheten wiegen nicht schwer: Die Namenlosigkeit lässt sich mit der levitischen Herkunft erklären, das prophetische „Ich“ kann man in den Gottesknechtsliedern finden und mit einem Teil der Textüberlieferung in 40,6 wiederherstellen.

Wichtiger als die Zahl der Autoren ist die Frage nach der Legitimation, solche Texte zu promulgieren. Dafür reicht der Hinweis auf die Leviten nicht aus. Die Texte verkünden eine aktuelle Botschaft Jahwes: Das ist das Metier von Propheten. Gewiss kann auch ein „Oratorium“ eine „Botschaft“ haben, es kann aber nicht mit dem Anspruch auftreten, ein von Jahwe empfangenes Wort auszurichten, wie das die Botenformel „So spricht Jahwe“ behauptet. Es geht nicht um den historischen Beweis der Legitimation – den kann es nicht geben –, sondern darum, wie ein Autor sich verstanden hat. Wohl gibt es in Prophetenbüchern Sekundärtexte, die die überlieferte Botschaft mit ähnlichem Anspruch weiterführen – auch da mit der Botenformel, obwohl man es z. T. mit „Schreibtischarbeit“ zu tun hat –, aber derart sind die ursprünglichen Deuterocesaja-Texte nicht: Sie knüpfen zwar begrenzt an Sprache und Formen des Vorgängers an, doch sie verkünden eine neue Botschaft, die sich

nicht aus Jesajas Unheilsverkündigung ableiten lässt. Eine prophetische Rolle der LPG wird denn auch zugestanden, aber ist sie mehr als die literarische Fiktion „Jesaja“?

2. Das „Oratorium“ ist nach Berges ein Drama, es enthält nicht nur dramatische Einzeltexte (das ist unbestritten): Die Texte „ergeben in ihrer Abfolge ein Handlungsgefüge, in dem eine Ausgangsfrage bearbeitet und durch Schwierigkeiten ... zur Beantwortung gebracht wird“ (69 f.). Mit der These von „Deuterocesaja“ als einheitlichem Drama schließt sich Berger an W. A. M. Beuken und H. Leene an; im Unterschied zu J. D. W. Watts oder K. Baltzer denkt er nicht an ein „Aufführungsdrama“, sondern versteht die Kategorie „dramatisch“ als Beschreibung einer literarischen Eigenschaft“ (69). Das Drama gliedert sich in Jes 40–48 nach Berges in zwei „Ouvertüren“ (40,1–11; 40,12–32) und vier „Akte“ (41,1–42,12; 42,13–44,23; 44,24–45,25; 46,1–48,22) (72). Nicht deutlich ist, ob das „Oratorium der Hoffnung“ nur als l'art pour l'art der LPG gehandelt wurde oder nicht doch in der israelitischen Öffentlichkeit „aufgeführt“ werden musste, um seinen tröstenden, mahnenden Zweck zu erfüllen. Immerhin ist ein „Leser/Hörer“ vorgesehen, der den „dramatischen Fortgang des Plots“ miterlebt (71), aber wer war das aktuell in exilisch-frühnachexilischer Zeit?

Bereits die vermutete Entstehungsgeschichte weckt Zweifel an dem einheitlichen dramatischen Konzept: Auch Berges geht von einer gewissen Diachronie der Textproduktion aus; dabei bleiben Eigenheiten der älteren Texte bestehen (anders wären sie nicht zu identifizieren). Nur eine grundlegende Überarbeitung könnte daraus eine dramatische Einheit machen. Die Einleitung mit gleich zwei „Ouvertüren“ ist in dramatischer Dichtung ungewöhnlich. Überdies fehlt in der Tradition prophetischer Schriften in aller Regel eine durchgehende Überarbeitung und Angleichung; man lässt die überlieferten Texte stehen und fügt Ergänzungen und neue Texte – z. T. aus prophetischem „Material“ erstellt – hinzu. Das dürfte den Befund auch hier besser erklären. Da die Thematik begrenzt ist, kann man mit allerlei Stichwortbezügen einen Zusammenhang konstruieren; die Sekundärschichten suchen z. T. solche Zusammenhänge. Zudem werden die Texte in eine gewisse Ordnung gebracht, wie sich z. B. an der Häufung der Zionsprüche im zweiten Teil (ab 49,14 ff.) zeigt. Das reicht aber für ein zielstrebig auf ein Ende zu konstruiertes Drama nicht aus. Der Textbefund spricht m. E. für eine geordnete, kommentierte und ergänzte Sammlung von Texten. – Die angedeutete Differenz ist für die Auslegung von erheblicher Bedeutung. In der Sammlung behalten die ursprünglichen Texte ihren je eigenen Sinn, wiewohl sie sich in eine prophetische Botschaft fügen, die mit Auszug aus Babylon und Heimkehr zum Zion ein zielstrebiges Geschehen erwartet. Im „Drama“ müssen sie je und je dem konstruierten dramatischen Ablauf entsprechen.

3. In die späte Phase der Dramenbildung gehören nach Berges die eigentlichen Gottesknechtslieder. Die Besonderheit dieser Texte wird anerkannt, doch gehörten sie

² Sekundär- und Schülertexte können dafür außer Betracht bleiben.

zur Gesamtanlage des Oratoriums und hätten „keine außerhalb der vorliegenden Komposition (liegende) Bedeutung“ (60). „Der namenlose Knecht ist zunächst eine literarische Figur, eine theologische Idee, die sich geschichtlich in denjenigen konkretisiert, die sich innerhalb des blinden und tauben Knechts ‚Jakob/Israel‘ allein JHWH anvertrauen, Babel verlassen und so zu Boten von Heil und Befreiung für Zion ... werden“ (61). Konkret ist das zuerst die LPG, die nach dem Zeugnis der Gottesknechtslieder mit dem „unbedingte(n) Eintreten“ für JHWHs Sache „immer stärker unter gesellschaftlichen Druck“ gerät (62f.).

Ist der Gottesknecht nach Berges zunächst mit der LPG identisch, so ist er doch zugleich eine Werbefigur, der sich möglichst viele aus dem exilierten Israel anschließen sollen, indem sie sich von den Götterbildern distanzieren und aus Babylon ausziehen, wie das die Gruppe tut. Wenn die LPG prophetische Züge hat und die prophetischen Texte verkündet, wäre die Differenz zur Deutung des Knechts auf „den“ Propheten im Ansatz nicht groß – es ginge nur wieder um das numerische Problem. Doch soll das „Drama“ bereits die Entwicklung zum idealen Teil Israels zeigen; dafür wird nach Berges der erste Gottesknechtstext als Motto vorangestellt (212).

Das Modell eines Dramas, in dem sich das „wahre Israel“ durch eine Scheidung im Volk zum idealen Gottesknecht entwickelt, wird in Kombination mit der These von der LPG als Gottesknecht und Autor des Gesamtwerks zusätzlich kompliziert. So wird das Buch zu einer Art Autobiographie der Genossenschaft. Es sollte eine offene Autobiographie sein, in der sich das „wahre Israel“ mit unterbringen kann. Wie aber kann das gelingen, wenn die Texte als Eigentum einer geschlossenen Gesellschaft allerlei Raffinessen aufweisen, die nur die gelehrte Diskursgemeinschaft versteht?

Darüber hinaus muss man fragen, wo die Scheidung innerhalb Israels im Deuterocesajabuch³ belegt ist. Wenn der Gottesknecht nach 49,5 Israel zu Jahwe zurückführen soll, so ist noch immer an das ganze Israel gedacht. Berges forciert die These von der Scheidung, indem er wiederholt betont, „nur diejenigen ...“ aus Israel partizipierten am Heil, die sich vom Bilderkult abwenden, aus Babylon ausziehen u. dgl., aber das deuteronomistische „wenn – dann“ ist den Texten fremd⁴. Die Zusage Jahwes

³ Abgesehen von späten Elementen wie 48,22, die auch Berges für Zusätze hält.

⁴ Zu 43,20 wird behauptet, aus allen Belegen für „Erwählung“ zusammen ergebe sich, „dass sich die Erwählung auf all diejenigen im Gottesvolk bezieht, die sich JHWH als dem anvertrauen, der ihre Wüste in Segen und Heil verwandelt“ (305) – aber bis auf zwei Belege für die besondere Aufgabe des Gottesknechts (42,1; 43,10) beziehen sich alle Belege für „Erwählung“ auf das Volk Israel. Zu 47,4 liest man: „Nur diejenigen aus Jakob/Israel, die sich zum Auszug aus Babel entschließen, sind berechtigt, JHWH als ... ‚unseren Erlöser‘ anzurufen“ (488) – das steht nicht im Text, sondern ist ein Dekret des Kommentators. Zu 48,1 f. heißt es: „Nur diejenigen in der Gola, ... die zum Hören bereit sind, gehören zum Knecht, der am Ende von Jes 48 zum Auszug aus Babel aufgerufen ist“ (511; ähnlich 512 u. ö.); auch bei 49,13: „Getröstet hat Jahwe sein Volk“ wird „Nur diejenigen“ eingetragener (528).

in einer Streitrede mit Israel „Ich, ich tilge deine Frevel um meinetwillen, und deiner Sünden gedenke ich nicht“ (43,25) gilt unbedingt: Mit der Wendung „um meinetwillen“ wird die Sündenvergebung theozentrisch begründet und nicht an die Bedingung menschlichen Verhaltens geknüpft. Dass die göttliche Vorgabe menschliche Folgen haben soll, ist gewiss eingeschlossen, aber das ist ein anderes Modell als das der bedingten Vergebung. Die Bemerkung zu 43,22–28 „Nur wenn sich das Gottesvolk zu seinen Verfehlungen bekennt, kann die von Gott angebotene Sündenvergebung greifen“ (316) verkennt, dass Jahwe Israel um seiner durch Israels Untergang tangierten göttlichen Ehre willen vergibt (vgl. 48,9.11) und Vergebung darum ein unverbrüchliches Fundament hat. Dass Israel das Heil annehmen muss, ist selbstverständlich; dafür wirbt die deuterocesajanische Verkündigung, aber sie hat das ganze Israel im Sinn und nennt keine Bedingungen, sondern erwartet Akzeptanz.

5. Zur Einzelauslegung kann jetzt nur mit einer grundsätzlichen Anfrage und Beobachtungen zu Jes 40,1–11 Stellung genommen werden. Die Grundsatzfrage betrifft die in Mode gekommene „Intra- und Intertextualität“. Gemeint ist der Bezug eines Textes auf andere, sei es im gleichen Buch („intra“), sei es im ganzen Kanon („inter“). Dagegen ist dann nichts einzuwenden, wenn einigermaßen wahrscheinlich ist, dass der Autor die Beziehung beabsichtigte oder sie zumindest in der Textwelt nahe lag – herkömmlich wird das in der „Traditionsgeschichte“ untersucht. Hier wird der Rahmen viel weiter gespannt: Für „Intertextualität“ genügt es, wenn irgendwo im Alten Testament gleiche (auffällige) Wörter oder Wortkombinationen vorkommen. Die Frage, ob ein beabsichtigter Bezug möglich ist, spielt offenbar keine Rolle, Maßstab ist letzten Endes der Leser des ganzen Alten Testaments oder – für Wortkombinationen – die elektronische Konkordanz. Es geht hier nicht um den Sprachgebrauch, sondern um eine Sinninvestition aus einem fernliegenden Text. Der Rechtfertigung abgelegener Zusammenhänge dienen „intratextuell“ die geschlossenen Diskursgemeinschaften der Textproduzenten und -besitzer, „intertextuell“ ihr Dialog mit anderen Diskurs- und Überlieferergemeinschaften, aber man fragt sich, ob sie mehr sind als ein historisches Feigenblatt.

Zwei Beispiele mögen das erläutern. In 43,17 heißt es von den untergegangenen ägyptischen Verfolgern Israels am Schilfmeer: „sie sind verloschen wie ein Docht, erloschen“. Die Wahl der beiden Verben soll belegen, dass das „Heer des Pharao ... auch als Inbegriff aller Gottlosigkeit und Frevlerei“ gilt (299) und in seinem Untergang „alle Hybris und Gottlosigkeit besiegt“ ist (300). Das wird für רעך damit begründet, dass das Verb in der Weisheitsliteratur meist in der stehenden Wendung vom „Erlöschen der Leuchte“ der Frevler gebraucht wird (in 43,17 „erlöschen“ die Menschen), für כבה gar „intratextuell“ mit drei Belegen der Wurzel im Cesajabuch, in denen das Feuer für Frevler oder für das verhasste Edom nicht erlischt (Jes 1,31; Jes 34,9f.; Jes 66,24) – als Beleg für die Frevelhaftigkeit der „erloschenen“ ägyptischen Verfolger klingt das nach *lucus a non lucendo* und

bleibt jedenfalls dem normalen Leser verborgen (er könnte ebenso Hhd 8,7 assoziieren). – Daraus, dass ein Lamm für das Brandopfer nur noch in der Erzählung von Abrahams Opfer in Gen 22,7f. sowie beim Sündopfer vorkommt, soll man für Jes 43,23 schließen: „Weder die Hingabe eines Abraham, noch das Schuldbewusstsein, das ein Sündopfer voraussetzt, kann Jakob/Israel sich zugute halten.“ (309).

Solche freien, computergestützten Assoziationen mit mehr oder meist weniger Plausibilität finden sich häufiger im ersten als im zweiten Teil des Kommentars. Solange die hermeneutische Basis und die Regeln des Verfahrens nicht dargelegt sind, erscheint „Intertextualität“ nur als Lizenz zum Wildern im Alten Testament.

6. Dass die Einzelauslegung eines neuen Kommentars bei den Fachkollegen ebenso auf Konsens wie auf Dissens stoßen wird, ist selbstverständlich und macht ihn erst interessant und lesenswert. Als Beispiel für den Dissens ist auf Elemente der Auslegung der ersten „Ouvertüre“ hinzuweisen.

In Jes 40,1 ff. wird der (historische) Prophet Jesaja als (fiktiver) Sprecher eingesetzt, er übermittelt den Trostauftrag an die LPG, die sich das Buch Jesaja I zueigen gemacht und ihr „Oratorium der Hoffnung“ daran angeschlossen hat. Wie eine Levitengruppe Erbe und Verwalter eines Prophetenbuchs werden kann, bleibt offen. Ist aber die LPG Adressat der Imperative in V. 1.3.6, so hat das Folgen für die Auslegung der Kernsätze von V. 3f.: „In der Wüste ebnet den Weg Jahwes, macht gerade in der Steppe eine Straße für unseren Gott“ kann dann nicht die reale Wüste meinen, denn wie sollte eine exilierte levitische Gruppe das gewaltige Unternehmen eines Straßenbaus durch die Wüste durchführen? Nach Berges ist die Aufgabe der Gruppe deshalb „das Ausräumen aller ethisch-religiösen Widerstände in der Wüste Jerusalems ..., die das Kommen der Herrlichkeit JHWHs verhindern“, und die Wüste ist „Metapher für den trostlosen Zustand Jerusalems und des Gottesvolkes“ (104). In V. 6 bezweifle die Gruppe nicht die Trostbotschaft, sondern ihre Erfolgsaussichten: Das Bild vom verdorrenden Gras zielt hier nicht auf die allgemeine Vergänglichkeit, sondern „auf die ethisch-religiöse Kurzlebigkeit ihrer Adressaten, deren ... ‚Treue‘ so wechselhaft ist wie eine Feldblume“ (109). Als Argument wird u. a. angeführt, dass der Weg Jahwes „nie einen konkret-räumlichen Weg ..., sondern immer den ethisch-religiösen Lebenswandel nach Maßgabe göttlicher Weisung“ bezeichne (104).

Das Argument beruht auf der Mehrdeutigkeit des Genitivs „Weg Jahwes“. Wo Menschen den „Weg Jahwes“ gehen sollen, trifft es zu; hier aber will dem Parallelsatz zufolge J a h w e den Weg gehen („eine Straße für unseren Gott“). – „Metapher für den trostlosen Zustand Jerusalems“ verschleiert, dass von Jerusalems Wüste in 51,3 (vgl. 49,19) als realer Gegebenheit die Rede ist: Jerusalem ist verwüstet, ein Trümmerhaufen, den die Leviten auch nicht wiederaufbauen können. Überdies ist „Wüste“ nirgends im Alten Testament Metapher für ein geistliches oder moralisches Defizit. Dass der reale Weg durch die Wüste auch der Heimkehr der Exulanten dient (und sich an diesem Ereignis Jahwes Herrlichkeit zeigen soll!), wird in diesem Kommentar erst ganz zum Schluss (bei 48,20f.) zugelassen, aber der

„neue Exodus“ spielt schon früher (z. B. 43,16–21) eine entscheidende Rolle.

Bedenklich ist auch die Deutung des Bildworts vom verdorrenden Gras (V. 6b–8a) auf „ethisch-religiöse Kurzlebigkeit“ der Adressaten. Sie kann sich zwar auf das in diesem Zusammenhang auffällige Wort רָחֵק, üblicherweise „Treue“, berufen, aber alles andere passt nicht: Schon das Bild „so wechselhaft wie eine Feldblume“ wäre misslungen, vor allem aber müsste der Hauch Jahwes selbst den Effekt vergänglicher Treue bewirken. Deshalb ist das Bild wie überall sonst von der Vergänglichkeit allen Lebens zu verstehen. D. h.: Der Zweifel bezieht sich sehr wohl auf die Botschaft von der „unmöglichen“ Erscheinung der Herrlichkeit Jahwes vor „allem Fleisch“ (V. 5), nicht auf die Schwierigkeit der Aufgabe.

Ist die Wüstenstraße für Jahwe real, kann mit den Imperativen in V. 3 ebenso wenig die LPG angesprochen sein wie ein einzelner Prophet. Die These von der himmlischen Ratsversammlung und dem Auftrag an himmlische Wesen bleibt die nächstliegende Erklärung. Dass diese himmlische Versammlung später nicht mehr vorkomme und nur aus Jes 6 gefolgert werde, ist kein zureichendes Gegenargument: Auch bei Jesaja kommt sie nach Jes 6 nicht mehr vor, bei Deuterocesaja ist sie in 40,13 (und vielleicht an weiteren Stellen) vorausgesetzt; für die Berufung eines Propheten ist solche Szenerie als Gattung vorgegeben (außer Jes 6 in 1Kön 22). Die Straße für Jahwe in V. 3–5 wird im letzten Teil, V. 9–11, zur Straße für Jahwe und sein Volk, das er heimführt. Es ist angesichts der Realitäten schwer denkbar, dass die 520 v. Chr. bereits heimgekehrte LPG eine solche „Ouvertüre“ nachträglich erfunden hat.

Die Beispiele für den Dissens können hier nur holzschnittartig vorgestellt werden. Sie sollen durchaus nicht den Eindruck erwecken, als ob der Kommentar nicht lesens- und bedenkenswert wäre. Im Streit um die angemessene Auslegung eines bedeutenden Textkorpus hat er einen wichtigen Beitrag geleistet, und das ist ebenso für den noch ausstehenden Teil zu erwarten. Vielleicht bekommt man dort auch einen erhellenden Hinweis auf Sinn und Grund frei schwebender „Intertextualität“.

Hoffmeier, James K.: The Immigration Crisis. Immigrants, Aliens, and the Bible. Wheaton (Ill.): Crossway Books 2009. 174 S. m. 8 Abb. und 3 Kt. 14,99 \$. ISBN 978-1-4335-0607-9. – Bespr. von Markus Zehnder, Kristiansand.

The present study by James K. Hoffmeier has two different goals: It aims at assessing the status of foreigners in the Hebrew Bible and at highlighting the lessons that can be learnt from comparing conditions in the biblical world with migration issues in the modern Western world. Six of the nine chapters deal with the problem of foreigners in the world of the Hebrew Bible, while two directly address current migration issues; in addition, there is one chapter dealing with the New Testament perspective on the topic.

In the preface, two important positions are stated that are characteristic of H.'s approach in general: foreigners are people made in the image of God; and everyone is bound to the rule of law (see p. 18).

H.'s investigation of the status of foreigners, especially migrants, in the world of the Hebrew Bible begins with chapter 2, which is entitled "Immigration and Immigrants in Abraham's World". The first observation adduced by H. is that even in ancient times there were countries with clearly delineated borders (see p. 29). Reports abound throughout the whole of the ancient Near East that organized kingdoms took considerable pains – ultimately with more or less success – to protect their land from hostile invasion and uncontrolled migrations (see p. 35). It is in this context that the book of Genesis places the story of Abraham who is himself a migrant, moving from Ur in Southern Babylonia to Canaan; there he lives as a sojourner (*ger*) in an alien land, surrounded by a Canaanite majority. The term *ger* is the same as the one applied to the Israelites living in Egypt and subsequently to permanent residents in Israel. Abraham, in his status as a foreigner, realized that he had to accommodate to the customs of the land and to obey its laws. The stories about negotiations over water rights in Gen 26 and the purchase of a burial place in Gen 23 hint at the fact that aliens were in a weak position and could therefore easily be victims of exploitation (see p. 47–48).

The report on Abraham's journey to Egypt gives rise to an extended paragraph on immigrants and foreigners in ancient Egypt (p. 38–46). Egyptian evidence of both textual and pictorial character show that over the millennia there were numerous persons from the Middle East who migrated to Egypt, especially during periods of famine and political unrest. Egyptian authorities were careful in the manner they handled the issue and kept control over the migrations. The preferred place for settling these migrants – who were often viewed as potentially dangerous barbarians – was the Eastern Nile Delta. H. sums up the Egyptian migration policy in the following way: „Clearly the Egyptians were not anti-immigration or against foreigners per se ..., but they did want their sovereignty respected and their borders protected, and they wanted to control who entered their land and why“ (p. 43). One element contributing to this control was the erection of numerous forts on the Northeastern border for which there is plenty of archaeological evidence. Many of those who were permitted to enter would assimilate within several generations. There are some examples of individuals bearing Semitic names who reached high positions in the Egyptian administration.

The stories of Isaac and Jacob, according to H., highlight the issue of intermarriage. Among the Patriarchs and the Israelites, there is a tendency to avoid intermarriage, based not on racial bigotry, but on religious considerations (see p. 53). As far as the Joseph story is concerned, H. points to the fact that Joseph's brothers had to ask formally to settle as resident aliens in Egypt; he also understands the repeated references to the flocks and

herds of the family of Jacob as evidence that the Egyptian king did not want a group of immigrants to become economically dependent on government resources (see p. 55–56).

A special paragraph within chapter 2 is devoted to an attempt to clarify some terminological issues related to foreigners in the Hebrew Bible (see p. 48–52). H. makes a distinction between *ger* as a 'sojourner' or 'alien' and *nekār* (or *zār*) as a 'foreigner', mentioning the inadequacy of applying texts referring to the *ger* to present day illegal immigrants (see p. 49). The term *ger* is used in the Hebrew Bible to designate persons who have taken up permanent residence in a foreign land with the permission of their host and related to a specific 'patron'. The foreigner, on the other hand, does not seek to make the land of his sojourning the new home. He just passes through the land or stays there only temporarily, often for business purposes. H. stresses that the two categories should not be confused. They had different standing within the Israelite community, both socially, legally, and in matters of religion.

Chapter 3 discusses the Exodus story, beginning with a retelling of the situation of Jacob's descendants in Egypt as described in Exod 1–2 and 5. H. adduces some textual and pictorial material from Egyptian sources that in his judgment broadly support the biblical account. He also points to the fact that while the sojourn of Moses in Midian is related to the term *ger*, the same is not true for Israel's 40 year wilderness experience (see p. 62, 66), for a simple reason: since residence as an alien required formal permission, the status of *ger* was not applicable in this case, because Sinai was not a sovereign country and therefore authorization to dwell there was not required (see p. 67). Reflecting on the giving of the Law at Sinai, H. maintains that Israel's experience in Egypt helps to understand why laws regarding aliens figure prominently in the Torah and their need to be protected against victimization (see p. 68–69).

Chapter 4 constitutes in many ways the central part of the study, scrutinizing the biblical laws dealing with foreigners. H. repeatedly stresses that while the *ger* enjoyed protection and specific rights under the law, the same is not true for the foreigner (*nekār* or *zār*) (see p. 71–73, 89).

He arranges the laws about aliens in five rubrics: 1. general ethical considerations; 2. legal protection; 3. treatment of employees; 4. social benefits; 5. religious participation. Among the laws of rubric 1 are Exod 22:21; 23:9; Lev 18:26–27; 19:33–4; Deut 10:19. The main thrust of these laws consists in the prohibition to oppress or mistreat aliens. These laws are ultimately rooted in the concept of the image of God and appeal to the Israelites' own experience of maltreatment in Egypt (see p. 73, 75). Protection laws belonging to rubric 2 are found in Exod 12:49; Lev 18:26; 24:22; Num 15:15–16; Deut 1:15–17; 27:12. The respective stipulations are summarized with the phrase "equal justice under the law" (p. 76). At the same time, equal protection under the law was bound up with the responsibility on the aliens' side to respect and uphold the law (see p. 78). The regulations pertain-

ing to the cities of refuge are also mentioned in this paragraph (Exod 21:12–14; Num 35:11–30; Josh 20:1–9). H. underlines that it was only a person who accidentally killed another person that could flee to the sanctuary, to make sure that he was protected from unwarranted retaliation and instead have his case heard by an impartial body of elders (see p. 81, 83). “Sanctuary was never intended as a place to avoid law but to allow the law to take [sic!] its proper course” (p. 84). Rubric 3 covers Deut 24:14–15 which prescribes daily payment for hired workers (cf. also Lev 19:13). In rubric 4, H. mentions the laws on gleaning (Lev 19:9–10; 23:22; Deut 24:19–22) and on tithing (Deut 26:12–13). While gleaning was a common practice in the ancient Near East, the inclusion of the alien is only found in Israel. H. underlines the fact that gleaning was hard work, which shows that those qualifying for this kind of assistance could not just rely passively on the help extended by others, but actually had to work for their food (see p. 87). As far as the tithe goes, it is the fact that it was handled locally, not nationally, which is given special consideration (see p. 88). Rubric 5, dealing with religious participation, mentions the inclusion of the *ger* in the laws concerning Passover (Exod 12:48), the Day of Atonement (Lev 16:29–30), various types of offerings (Lev 22:17–19), dietary restrictions (Lev 17:8–16), and Sabbath (Exod 20:10; 23:12).

In Chapter 5, H. addresses the question of whether there is any evidence that aliens were in fact included in Israelite society in the way the laws would suggest it. By way of answering the question, H. first points to the foreign wives of Moses, the “mixed multitude” of Exod 12:38, the Midianites and the Kenites joining the Israelites during the wilderness period; then to the presence of aliens at the gathering at the Feast of Tabernacles where the law was to be read publicly according to Deut 31:12–13 (see p. 97–101). He then dwells on the story of the Moabite Ruth who became an alien in Israel with Naomi as her host (see p. 104). With respect to the period of the first three kings, H. points to the Amalekite *ger* who reports Saul’s death to David, suggesting that this *ger* was in fact a soldier in Israel’s army (see p. 108). Among others, *gerim* are also involved in the Temple construction according to 1 Kings 5:13–18 and 1 Chron 22:2–4. Solomon’s prayer of dedication anticipates that foreigners (*nākri*) would come from distant lands to pray at the Jerusalem temple (1 Kings 8:41–43). H. comments: “People did indeed travel distances in the ancient world to go to various cult centers to bring petitions to deities in foreign lands” (p. 110), without, however, giving specific examples.

Chapter 6 hints at the prophetic calls to justice for the vulnerable segments of society, including aliens. According to H., “the standard for justice was none other than the Sinaitic covenant, the Law” (p. 114). He mentions i.a. Jer 7:5–7; 22:1–5; Ezek 22:7, 29; Mal 3:5. Obedience to God’s commandments, also those concerning the fair treatment of aliens, was understood by the prophets as a condition for remaining in the Promised Land (see p. 116).

Dealing with the life of the Jewish exiles in Babylonia, the main point of chapter 7 is that the exiles are admonished by Jeremiah (Jer 29) to be constructive and thereby promote Shalom in their new place of residence.

Chapter 8 is devoted to the New Testament’s perspective on the issue of foreigners. The most important point is that “the New Testament offers no direct teaching or law about aliens and the illegal immigrant to guide a nation” (p. 131). This is related to the fact that the Jews of this period, as well as the earliest Christians, no longer lived in an independent nation (see p. 135). In the centre of the New Testament’s deliberation on the topic stands the idea that Christians have a dual citizenship, belonging simultaneously to the spiritual kingdom of God and to a political state (see p. 139). They need to view themselves as aliens in the world (1 Pet 1:1; 2:11) and to find out how to live out their dual citizenship. H. understands both Mark 12:14–17 and Rom 13 to mean that Christians have to submit to the authorities and laws of the state, because these laws are ordained by God (see p. 140–142); the only exception would be where state law clearly conflicts with the plain teachings of the Bible. This is, however, the case only where the preservation of life or the freedom to proclaim the Gospel are at stake, not in the case of economically motivated migration (see p. 147). H. also takes up Matt 25:31–46, concluding that the brothers in need, who are mentioned there, specifically mean disciples and that possible applications of the text do not relate to federal policy (p. 148–150).

Already in his investigation of the New Testament, H. makes the point that being subject to a nation’s law implies being subject to its immigration laws as well, and that “each country has the right to control who enters its borders and who is denied” (p. 144). He also thinks that taking seriously the dignity of each person created in the image of God does not imply looking the other way when a crime – such as ignoring immigration laws – is committed, but on the contrary leads to the expectation of responsible behaviour (see p. 145). Not distinguishing legal from illegal immigrants vis-à-vis the responsibility of government means ignoring the difference that biblical law makes between the legal alien (*ger*) and the foreigner (*nekār*) (see p. 150). All these points are formulated as a direct criticism of Daniel Carroll R., Christians at the Border (2008).

In the final chapter of his book, which is fully dedicated to drawing the line from the historical observations to the current immigration debate, H. adds some further points. He supports the view that legal immigrants should be eligible for social benefits extended by the state, but that this should be done in a way that reflects the fact that under the gleaning laws the aliens actually had to work themselves to get their food (see p. 156). He also firmly supports the right of the state to enforce the law and the responsibility of each Christian to follow the state’s immigration laws. The difference in the treatment of legal and illegal immigrants is fully covered by the fact that aliens had rights within the Israelite society that were denied to foreigners (see p. 156–157). Churches should

welcome and support foreign guests in lawful ways, but not undermine the rule of law by the practice of giving sanctuary to illegal immigrants (see p. 159).

Overall, H.'s study can be recommended as a concise introduction to the topic of the foreigner in the Hebrew Bible and questions about the applicability of the biblical material to present migration issues. He handles the historical material in a helpful and largely compelling way and draws sound conclusions as far as the current debate on immigration is concerned. It is clear, however, that the very limited length of the study does not allow him to go into further historical, sociological, exegetical, or systematic details. Quite often texts are only mentioned, not expounded.

There are some points in the study where the interpretation presented by H. can be questioned. Among them, the present reviewer would like to mention the following: the comment that the laws of Israel were to be applied equally to Israelite and alien alike (see p. 76) and that aliens were equally responsible to respect and uphold the laws in totality (p. 78), together with similar formulations related specifically to offerings and the feasts of Passover and the Day of Atonement (see p. 91–92), are too sweeping. The picture that emerges from the various biblical law collections is that not only was there a clear differentiation between *ger* and *nâkri* – as H. rightly underlines – but that the different types of non-Israelites were treated differently also with respect to different legal domains such as cult, judicial procedures, injuries and murder, social welfare, and so on. As far as the laws regulating the cultic life are concerned, it is very likely that in the Priestly laws there is a difference between injunctions that open a way for the *ger*'s participation in Israel's cult, regulating his participation without prescribing it (such as the laws concerning the *ger*'s participation at the Passover in Exod 12:48), and laws that prescribe a specific cultic behavior that is compulsory for every *ger* (such as abstention from work during the Day of Atonement in Lev 16:29; for details see Zehnder, Umgang mit Fremden, 2005, 327–349). Moreover, passages like Exod 12:49; Lev 24:22; Num 9:14; 15:15–16, 29 that seem to promote the general principle of equal law for both citizen and alien, most probably should not be interpreted in the general way proposed by H. Such formulations about “one law for both citizen and alien” do not express a general principle applicable under all circumstances, but are related to specific cases only. To interpret them as general rules would be a case of illegitimate totality transfer (see Zehnder, Umgang mit Fremden, 2005, 340–341). As far as the practical applications to the current debate about immigration are concerned, the present reviewer shares H.'s critical assessment of Carroll's study. It seems, however, that not enough weight is given to the problems that can surface when the laws of a state, or the ways these laws are handled, are felt to be seriously flawed by a citizen whose conscience is informed by the Bible.

These reservations notwithstanding, H.'s study can be highly recommended for a broader public interested in the migration issues of the biblical (and the present) world.

Wagner, Andreas (Hg.): **Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments**. Berlin, New York: W. de Gruyter 2006, VI, 330 S. 8° = Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, 364. Lw. 98,00 €. USD 152,00. ISBN-13: 978-3-11-018499-0. – Bespr. von Christoph Uehlinger, Zürich.

Die Beiträge dieses Bandes gehen zurück auf ein internationales Symposium, das am 27.–28. Mai 2005 am Internationalen Wissenschaftsforum der Universität Heidelberg stattfand. Ihr Gegenstand ist die Frage, ob mit der vom Missionstheologen und Religionswissenschaftler Theo Sundermeier geprägten Distinktion „primärer“ und „sekundärer“ *Religionserfahrung* bzw. deren *Adaptation* durch den Ägyptologen Jan Assmann als Unterscheidung „primärer“ von „sekundärer“ *Religion(en)* eine Kategorie (Singular!) geschaffen sei, die sich sinnvoll auf ausgewählte Texte der Hebräischen Bibel, die „Religionsgeschichte des Alten Testaments“ (*sic*) oder Befunde der altägyptischen, altorientalischen und griechischen Religionsgeschichte anwenden lasse bzw. ob diese damit sachgemäß beschrieben und besser verstanden werden könnten.

Der Band ist sehr sinnvoll gegliedert: Auf eine „Einführung“ durch den Hg. (3–20) und „Grundlagen“, in denen die (unterschiedlichen) Theorien von Sundermeier und Assmann dargestellt werden (23–41), folgen zwei Hauptteile, die „Das Konzept von primärer und sekundärer Religion im Bereich des A. T.“ (10 Beiträge, 45–167) und „Das Konzept von primärer und sekundärer Religion im Bereich A. O., Griechenland und N. T.“ (5 Beiträge, 171–248) behandeln. Unter der Überschrift „Weitere Perspektiven und Einschätzungen“ (251–266) schließen kurze, die Debatte überblickende Stellungnahmen des Religionswissenschaftlers A. Grünschloß und des Ägyptologen A. Loprieno an, gefolgt von zwei „Rück- und Ausblicke[n]“ (269–291) von Assmann und Sundermeier. Am Ende stehen ein Literaturverzeichnis und ein Stellenregister (leider keine Hinweise zu den Autorinnen und Autoren, was in einem interdisziplinär angelegten Band immer hilfreich ist).

Inhalt: A. Wagner, Primäre/sekundäre Religion und Bekenntnis-Religion als Thema der Religionsgeschichte (3–20). – Anja A. Diesel, Primäre und sekundäre Religion(erfahrung) – das Konzept von Th. Sundermeier und J. Assmann (23–41). – Sigrun Welke-Holtmann, Das Konzept von primärer und sekundärer Religion in der alttestamentlichen Wissenschaft – eine Bestandesaufnahme (45–55). – R. Kessler, Differenz und Integration: Reaktionen auf die soziale Krise des 8. Jahrhunderts (57–67). – P. Bordreuil, Erwiderung auf R. Kessler (69–71). – A. Wagner, Ps 91 – Bekenntnis zu Jahwe (73–97). – M. S. Smith, Primary and Secondary Religion in Psalms 91 and 139: A Response to Andreas Wagner (99–103). – K. Schmid, Gibt es „Reste hebräischen Heidentums“ im Alten Testament? Methodische Überlegungen anhand von Dtn 32,8f. und Ps 82 (105–120). – B. Lang, Der Ruf zur Umkehr. Israels Religionsgeschichte aus ethnologischer Sicht (121–137). – E. Bons, Ist der Monotheismus Israels das Ergebnis eines prophetischen Umkehrprogramms? Überlegungen zum Artikel Bernhard Langs (139–146). – R. Schmitt, Die nachexilische Religion Israels: Bekenntnisreligion oder kosmotheistische Religion? (147–157). – M. Nissinen, Elemente sekundärer Religionserfahrung im

nachexilischen Juda? Erwiderung auf R. Schmitt (159–167). – W. Sallaberger, Konstanz und Neuerung in der Religion Mesopotamiens (171–182). – P. Xella, Altmesopotamische Religion und die Kategorien Primäre und sekundäre Religion, mit Seitenblicken auf Ugarit und Phönizien. Erwiderung auf W. Sallaberger (183–190). – B. U. Schipper, Ma'at und die „gespaltene Welt“. Zur Anwendung der Unterscheidung von primärer und sekundärer Religion auf die Religion Ägyptens (191–209). – W. Burkert, Griechische Religion als „primäre Religion“? (211–226). – G. Theissen, Theorie der urchristlichen Religion und Theologie des Neuen Testaments. Ein evolutionärer Versuch (227–248). – A. Grünschoß, Jenseits von „primärer“ und „sekundärer“ Religion (251–258). – A. Loprieno, Primäre und sekundäre Religionserfahrung als dreiteilige Hierarchie (259–266). – J. Assmann, Kulte und Religionen. Merkmale primärer und sekundärer Religion(erfahrung) im Alten Ägypten (269–280). – Th. Sundermeier, Schmerz – Akzeptanz und Überwindung. Eine religionsgeschichtliche Perspektive (281–291).

Im Rahmen dieser Besprechung kann nur auf einige die Hauptfragestellung betreffende Aspekte eingegangen werden. Ein bemerkenswertes Ergebnis sei vorausgeschickt: die von Assmann formulierte „Einsicht, dass Theo Sundermeier, von dem ich die Unterscheidung von primärer und sekundärer Religion(erfahrung) übernommen habe, und ich von vollkommen verschiedenen Fragen und Problemen ausgehen und daher auch Verschiedenes darunter verstehen“ (269). Sundermeiers Ausgangspunkt war ein missionstheologischer gewesen; ihm ging es darum, in Afrika aufeinanderprallende Religionserfahrungen kleinräumiger Stammeskulturen einerseits, missionierender so genannter „Weltreligionen“ andererseits zu beschreiben. „Primäre Religionserfahrung“ meinte für ihn eine „Basisreligiosität“, die sich dem Mitglied der traditionellen Kleingruppe als kulturelle Evidenz aufdränge und ganz auf das Wohl der Gemeinschaft ausgerichtet sei; „sekundär“ sei dagegen die in gestifteten Religionen beheimatete „spezifische Religiosität“, welche aufgrund ihres dezidierten Wahrheitsanspruchs nicht nur auf weltweite Geltung drängte, sondern zugleich jedem einzelnen Menschen die Zustimmung um seines Heiles willen abverlangte.

Dass beim Aufeinandertreffen einer Stammes- mit einer Weltreligion in einem konkreten Kontext erstere als „primär“, die andere als „sekundär“ bezeichnet wird, ist nachvollziehbar, aber kein Grund, die beiden weit auseinanderliegenden Pole eines Spektrums von Möglichkeiten in eine allgemeine Religionstypologie mit nur gerade zwei Klassen zu überführen. Genau dies aber geschah, als Assmann die Distinktion von „primärer“ und „sekundärer“ Religion (*sic*) erst dazu benutzte, im Rahmen der altägyptischen Kultur- und Religionsgeschichte den traditionsinternen Unterschied von allgemeiner Ma'at-Vorstellung und so genannter „persönlicher Frömmigkeit“ zu markieren, um in späteren Schriften dann dieselbe Terminologie zur Unterscheidung verschiedener Religionen (namentlich der altägyptischen und der biblischen) zu verwenden. Damit bürdet er dem Begriffspaar „primäre vs. sekundäre Religion“ nicht weniger als die von ihm postulierte „Mosaische Unterscheidung“ überhaupt auf, bei der polytheistische Traditions- und Kultreligion einerseits, monotheistische Gegenreligion andererseits gegeneinander stehen. Erst mit der „sekundären Reli-

gion“ werden Assmann zufolge so grundlegende Aspekte wie Heilige Schrift, Wahrheitsanspruch, normative Theologie, Heil als Sache der Lebensführung Einzelner, unbedingte Entscheidung, Bekenntnis, Martyrium usw. denkbar.

Die für Sundermeier zentrale Dimension der Erfahrung spielt bei Assmann keine Rolle; war der erstere an den Bedingungen des Dialogs bzw. der Synthesen von „primärer“ und „sekundärer“ Religionserfahrung interessiert, so geht es letzterem um die Kontrastierung zweier „idealtypischer Systeme“ (270). Anja Diesel arbeitet diesen und andere Unterschiede zwischen den beiden Autoren deutlich heraus. A. Wagner neigt eher dazu, sie beide (jeweils selektiv) beerben zu wollen. Sein Hauptinteresse gilt zum einen der „sekundären“ als der „Bekenntnisreligion“, zum andern der eindeutigen Disjunktion der Religion (Sg.) Israels vom Religionstyp seiner Umwelt: „In der religionsvergleichenden Perspektive lassen sich alle altorientalischen Religionen und die griechische Religion klar von der des späten Israel abgrenzen, so dass die Unterscheidung, die Sundermeier und Assmann [Hervorhebung C. U.] im Sinn hatten, doch wohl einen wesentlichen Punkt getroffen hat.“ (10) Nach Wagner ist „in der Entwicklung der israelitischen Religion ein archimedischer Punkt zu erkennen, der deutlich ein Vorher und ein Nachher, eine bleibende Veränderung markiert“ (15). Zugespitzt könnte man auch sagen, dass die altisraelitische Religion weitgehend in den Bahnen „primärer“ Religion(erfahrung) verlief, wogegen das Alte Testament und seine Theologie eine „sekundäre Religion“ repräsentieren. Jedenfalls sei „mit der Übernahme des Konzepts primärer/sekundärer Religionserfahrung für den Bereich der altorientalischen und alttestamentlichen Religionsgeschichte (...) ein Vorschlag unterbreitet, diesen Religionswandel präziser zu beschreiben und zu verstehen“ (35). Den Vorschlag im Blick auf ihr jeweiliges Forschungsgebiet zu prüfen, war die den Symposiumsteilnehmern gestellte Aufgabe.

Fassen wir erst die Beiträge zusammen, die mit dem Sundermeierschen Begriff der „Religionserfahrung“ operieren: R. Kessler fragt nach sozialen Bedingungen des Wandels der israelitischen von einer „primären“ zu einer „sekundären“ Religion. Im Juda des 8. Jh. v. Chr. sei die „natürliche Einheit der Gesellschaft“ in Großgrundbesitzer und Verschuldete zerbrochen und eine eigentliche „Klassenspaltung“ eingetreten. Würden Propheten und Sozialgesetzgebung zwar weiterhin verwandtschaftlich argumentieren, so seien doch erste „Kristallisationskerne für sekundäre Religionserfahrung“ (63) erkennbar, welche die Differenzierung der Gesellschaft zunehmend akzentuieren und auf „feste Gruppenbildung mit religiösen Konnotationen“ (65) abzielten. M. Nissinen, der die „sozialgeschichtlichen Voraussetzungen“ einer späteren Epoche klären will, betont mit Recht, dass es „innerhalb der einen und derselben Religion (...) gleichzeitig primäre und sekundäre Religionserfahrungen geben“ könne (159); „die offizielle, d. h. die öffentliche und institutionalisierte Religion des nachexilischen Juda hatte einen stark konfessionellen Charakter und (kann) insofern als eine sekundäre Religion bezeich-

net werden, übte aber zugleich ausschlaggebende Funktionen der primären Religion aus, vor allem durch Kult und Ritual“ (162). Die Religion, die sich in Jerusalem in der Perserzeit etablierte, könne man „vielleicht als eine durch einen Integrationsprozess der Religionserfahrungen entstandene Dritte bezeichnen“ (165); erst in hellenistischer Zeit habe sich das Judentum in Richtung einer „Bekenntnisreligion“ entwickelt. Eine solche will A. Wagner in Ps 91 repräsentiert sehen, den er in Zusammenhang mit einem „Religionsübertritt“ (91) als „Konversionstext“ interpretiert, wie er „beim Eintritt in diese Religion gesprochen werden und das Zugehören zur Jahwe-Religion bewirken“ sollte (96). Dagegen stellt M. Smith ebenso höflich wie deutlich klar, dass Ps 91 besser in Zusammenhang mit einem Reinigungsritual (Lev 14) verstanden werden kann – „a profession affirming the reintegration of the afflicted into the community“ (102) – und von einem wie immer gearteten Religionsübertritt keine Rede sein könne.

Eher auf der Ebene von Religion als Vorstellung- oder Symbolsystem bewegen sich die Beiträge von K. Schmid und R. Schmitt. Ersterer macht plausibel, dass Dtn 32,8f. und Ps 82 keine Restbestände einer polytheistischen Vorstufe der israelitischen Religion, sondern „polytheisierende monotheistische Texte“ (119) seien. Eine „einfache Zuordnung von primärer Religion und Polytheismus einerseits sowie sekundärer Religion mit Monotheismus andererseits“ müsse „von vorneherein ausscheiden“ (119). Dies bestätigt die auf ganz anderem Wege (über die Integration archäologischer Befunde und biblischer Texte) gewonnene Einsicht von Schmitt, dass „zahlreiche zentrale Praktiken und Observanzen der familiären Religion durch die Erfahrung des Exils Bekenntnischarakter im Rahmen der Identitätsstiftung und Abgrenzung von den Völkern angenommen zu haben (scheinen)“ (153f.), ohne deshalb ihre Funktionen primärer Religion verloren zu haben. „Bekenntnisreligion“ und „kosmotheistische Religion“ stünden sich im nachexilischen Juda nicht antagonistisch gegenüber, seien vielmehr miteinander verbunden. Schmitt hält deshalb „den heuristischen Wert der Kategorien primäre und sekundäre Religion (...) für die nachexilische Jahwe-Religion wie für altvorderasiatische Religionen eher für gering“ (157).

Seine Beurteilung konvergiert mit der Einschätzung der meisten Autoren, die im zweiten Hauptteil des Bandes zu Wort kommen. W. Sallaberger thematisiert die „integrative Fähigkeit des mesopotamischen Polytheismus“, der gleichwohl „prinzipielle Wahlfreiheit auf mehreren Ebenen“ (176) kannte (Männer- oder Frauenrollen, Identifikation nach Funktion, Identitätsstiftung auf lokaler und staatlicher Ebene, persönlicher Gott usw.), um dann das etwa gleichzeitige Auftreten von Neuerungen am Ende des 2. Jahrtausends (Kanonisierung der keilschriftlichen Literatur, Ausbildung einer exklusiven Marduk-Theologie, Auftreten persönlicher Religiosität) zu skizzieren. „Nicht persönliche Frömmigkeit als solche ist das Neue, sondern dass sie ein Thema der Auseinandersetzung in der Weisheitsliteratur wird“ (180). P. Xella fokussiert nordwestsemitische Religionen und meint, z. B. die phönizisch-punische Religion weder als „primä-

re“ noch als „sekundäre“ Religion bestimmen zu können („lohnt es sich aus wissenschaftlicher Sicht, alles in zwei Typen einzuschränken?“ [189]). W. Burkert thematisiert die griechische Religion als soziales Rollenspiel und Kommunikation (mit einem Höheren ebenso wie gleichzeitig mit sozialen Partnern). „Nahrung, Rettung aus Krieg, Krankenheilung, dazu die Divination – das sind primäre, elementare Bereiche, in denen sich griechische Religion bewährt. Die Einordnung als primäre Religion lässt sich trotzdem hinterfragen: Was wir fassen, ist nicht in schlichter Weise einfach da und entsteht auch nicht immer neu aus spontaner Erfahrung. Gegeben sind die Traditionen.“ (219) B. Schippers Beitrag stellt fest, dass innerhalb der Ägyptologie – anders als seitens der alttestamentlichen Wissenschaft – „eine inhaltliche Auseinandersetzung mit Jan Assmanns kulturtheoretischen Überlegungen kaum stattfindet“ (191), und situiert die Assmannsche Theoriebildung in ihrem disziplingeschichtlichen Kontext: Was frühere Autoren als Magie und Religion getrennt hätten, könne von Assmann dank der Differenzierung von „primärer“ und „sekundärer“ Religion als „zwei Formen von Religion“ beschrieben werden; freilich komme „in der Fokussierung auf das Bekenntnis als zentrales Wesensmerkmal der sekundären Religion letztlich wieder eine eurozentrische Sichtweise ins Spiel“ (198). Im Übrigen habe die Ausbildung „sekundärer“ Merkmale in der ägyptischen Religion die „primären“ Aspekte und Sichtweisen nie verdrängt, weil die alten Texte neben den jüngeren weitertradiert werden“ (205), folglich „eine Transformation älterer Vorstellungen ohne Traditionsbruch“ (206) vorliege. A. Loprieno schlägt vor, die drei Ebenen der Theorie des Religiösen, der historischen Realität und der individuellen Haltung zum Religiösen grundsätzlich zu unterscheiden. Auf der Ebene der Theorie lasse sich das Wortpaar „primär/sekundär“ „als eine Polarität (...) verstehen, welche den historischen Formen des Religiösen beiwohnt, sie gewissermaßen stiftet und ernährt, ohne sich idealtypisch mit einer dieser Formen zu identifizieren. In dieser systemischen Bedeutung hat (es) nichts mit alt vs. neu oder mit gewachsen vs. gestiftet zu tun, sondern bezieht sich grundsätzlich auf die Konfrontation zwischen dem *enzyklopädischen* und dem *transformativen* Moment in der Begegnung mit dem Religiösen“ (260). Bemüht sich Loprieno, aus der vorgeschlagenen Distinktion gleichsam das Beste zu machen, so sieht Grünschloß in ihr nur die problematische Fortführung von „typischen Diskursformationen einer weit zurückliegenden religionsphänomenologischen Epoche“, die „zwei künstliche Extrempole in einem empirisch weitaus heterogeneren Feld“ konstruiere (253).

Abschließend explizieren Assmann und Sundermeier noch einmal ihre, wie erwähnt, sehr unterschiedlichen Positionen. Eine wirkliche Auseinandersetzung mit den vorausgehenden Beiträgen und ihrem kritischen Potenzial findet nicht statt. Somit dokumentiert der vorliegende Band ein zwar angeregtes, aber letztlich gescheitertes Gespräch.

A propos: Lang kommentiert Israels Religionsgeschichte aus ethnologischer (besser: sozialanthropologi-

scher) Sicht, indem er sein auf Morton Smith (1971) zurückgehendes Bild von einer Jahwe-allein-Bewegung durch aus postkolonialen Diskussionen stammende Konzepte wie „Erfindung von Tradition“ und „Nativismus als Krisenphänomen“ anreichert. Die altisraelitische Religion habe zur Bewältigung kurzfristiger Krisen zwei Institutionen einsetzen können, die „temporäre Monolatrie“ und das „Umkehrritual“. „Unter kolonialem Druck von einer nativistischen Bewegung erfasst, gestaltet das werdende Judentum diese Institutionen in einer Zeit immerwährender Krise um. Durch eine gewaltige Erfindung von Tradition wird nun die temporäre Monolatrie zum Monotheismus, und der Akt der religiösen und sittlichen Umkehr zum Grundakt religiöser Existenz.“ (137) Dagegen formuliert Bons einige gut begründete Anfragen. Wer an der Hauptfragestellung des Bandes interessiert ist, dem wird auffallen, dass keiner der beiden Kontrahenten die Kategorie(n) „primäre und sekundäre Religion(erfahrung)“ gebraucht. Offenbar lässt sich auch ohne sie trefflich, vermutlich sogar besser über die altorientalische, altisraelitische oder alttestamentliche Religionsgeschichte streiten. Die Begriffe „primäre“ bzw. „sekundäre Religion(erfahrung)“ bringen keine Klärung, sondern behindern die religionsgeschichtliche Arbeit durch unangemessene Dichotomisierung und Schematisierung. Stünde ein Fragezeichen hinter dem Titel des Sammelbandes, könnte nach dessen Lektüre die Antwort nur lauten: Nein!

J.-C. **Himbaza**, Innocent/**Schenker**, Adrian (éds.): **Un carrefour dans l'histoire de la Bible**. Du texte à la théologie au II^e siècle avant Fribourg: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. X, 151 S. m. Abb. 8° = Orbis Biblicus et Orientalis, 233. Hartbd. 32,00 €. ISBN 978-3-7278-53033-7 (Academic Press); 978-3-525-1614-7 (Vandenhoeck & Ruprecht). – Bespr. von Eberhard Bons, Strasbourg.

Dieser Sammelband geht auf ein Kolloquium zurück, das am 4. und 5. November 2004 an der Universität Freiburg (Schweiz) stattgefunden hat und vom dortigen Département für Bibelwissenschaften in Zusammenarbeit mit den Exegeten der französischsprachigen Schweiz organisiert worden ist. Insgesamt umfasst der Band sieben Beiträge: fünf überarbeitete, z. T. nachträglich ins Französische übersetzte und auf dem Kolloquium gehaltene Vorträge sowie zwei weitere Artikel von A. Schenker und I. Himbaza, die grundsätzlich zur Thematik des Buches passen. Das Kolloquium selbst war von der Idee geleitet, dass das 2. Jh. v. Chr. eine Art Wendepunkt in der Geschichte der Bibel bedeute. Um diese Hypothese zu begründen, galt es folgenden Fragen nachzugehen (vgl. S. 2): 1. Lässt sich anhand der Textzeugnisse des 2. Jh.s v. Chr. sowie anhand der erkennbaren Dokumente einer *relecture* der biblischen Schriften nachweisen, dass diese Zeit für die Entwicklung der Bibel besonders fruchtbar gewesen ist? 2. Welche Bewegungen, die im zeitgenössischen Judentum wichtig geworden sind, könnten hinter solchen Entwicklungen gestanden haben?

3. Was weiß man über die Gründe, die in derselben Zeit auch zu den Übersetzungen der biblischen Schriften ins Griechische führten? 4. Welche Schlussfolgerungen im Hinblick auf die Bedeutung der Bibel lassen sich aus der griechischen Bibelübersetzung ableiten?

Insgesamt gesehen, führen die einzelnen Beiträge des Buches in die Forschungslage ein, die sich für die alttestamentliche Textkritik und Textgeschichte in den letzten ca. 50 Jahren völlig verändert hat, und zwar infolge der Entdeckung der biblischen Textzeugen aus Qumran, aufgrund einer methodisch verbesserten Erforschung der griechischen Bibelübersetzung, der sogenannten Septuaginta (= LXX), schließlich durch eine Neuabgrenzung der Bereiche der Textkritik und Textgeschichte.

Der erste Artikel aus der Feder St. Schorchs ist dem Ursprung der Samaritaner gewidmet (*La formation de la communauté samaritaine au 2^e siècle avant J.-Chr. et la culture de la lecture du Judaïsme*, 5–20) und führt *medias in res*. Die heute nur noch rund 700 Personen zählende und an zwei Orten im heutigen Israel vertretene religiöse Gruppe der Samaritaner geht wohl auf die Israeliten des 722 v. Chr. untergegangenen Nordreichs Israels („Samarria“) zurück. Im Unterschied zum „offiziellen“ Judentum sahen und sehen die Samaritaner nicht die Stadt Jerusalem als ihr religiöses Zentrum an, sondern den bei Naplus gelegenen Berg Garizim. Die Bezeichnung der Samaritaner als jüdische Sekte wird freilich den Tatsachen nicht völlig gerecht; denn diese Gemeinschaft ist offenbar nicht die einzige im antiken Judentum, die die Vorrangstellung des Jerusalemer Tempels ablehnt. Zu fragen bleibt allerdings, ab wann die Samaritaner eine relativ autonome Gruppe darstellen und in welche Zeit der Bruch mit der Jerusalemer Gemeinde zu datieren ist. Schorch zufolge ist mit einer länger andauernden Entfremdung zu rechnen und nicht mit einem Schisma, das durch ein konkretes Ereignis ausgelöst worden wäre. Die Tendenz der neueren Studien geht dahin, dass man die endgültige Trennung zwischen den Samaritanern und der Jerusalemer Gemeinde erst gegen Ende des 2. Jh.s v. Chr. ansetzt. Dafür werden sowohl literarische als auch archäologische Daten angeführt, u. a. die Zerstörung des Heiligtums auf dem Garizim sowie der Stadt Sichem in den letzten Jahrzehnten des 2. Jh.s v. Chr. Die Verschiedenheit zwischen den Samaritanern und den Juden Jerusalemer Tradition zeigt sich auch noch anderswo: in einem abweichenden Text des Pentateuchs, in der darin sichtbaren unterschiedlichen Form des Umgangs mit den heiligen Schriften sowie in einem anderen hebräischen Dialekt, der sich aus einer Lesetradition der heiligen Schriften erschließen lässt, die lange Zeit nur mündlich überliefert wurde und erst im Mittelalter in schriftlichen Zeugnissen fassbar ist. Diese auf das 2. Jh. v. Chr. zurückgehende Lesetradition ist zugleich Zeichen einer eigenen sozialen und religiösen Identität, der sich die Gemeinschaft bewusst wird und durch die sie sich nach außen – insbesondere gegenüber der Jerusalemer Gemeinde – abgrenzt. Damit bahnt sich aber ein Prozess an, der im 1. Jh. v. Chr. im Judentum voll zur Entfaltung kommt, und zwar das Einsetzen einer „Lesekultur“: Die Torah wird nicht nur durch Handschriften

verbreitet, sondern soll von möglichst allen gelesen und gekannt werden und im religiösen Leben präsent sein. Damit einher geht die Ausbildung von Lese- und Auslegungstraditionen, die sich noch an Phänomenen wie dem sogenannten Schriftbeweis zeigen. Der Übergang vom 2. zum 1. Jh. v. Chr. hat somit eine nicht zu unterschätzende Bedeutung im Gebrauch der Heiligen Schriften, insofern als er einen neuen Umgang mit diesen einleitet und zu neuen Formen der religiösen und sozialen Kommunikation führt.

I. Himbaza (*La finale de Malachie sur Elie* [Ml 3,23–24]. *Son influence sur le livre de Malachie et son impact sur la littérature postérieure*, 21–44) widmet sich den letzten beiden Versen des Buches Maleachi, die im Masoretentext (= MT) von der Wiederkunft des Propheten Elija handeln und nur im Buch Sirach (Sir 48,10) eine Parallele haben. Da diese Aussagen durch das Buch Maleachi kaum vorbereitet werden, sieht man in ihnen einen Zusatz, den man gewöhnlich in die Wende vom 2. zum 1. Jh. v. Chr. datiert. Himbaza zufolge richtet dieser Zusatz sich gegen die Vorstellung vom Ende der Prophetie, die – nicht ohne Eigennutz – die Priesterschaft vertrat. Mit dem Zusatz Mal 3,23–24 gelesen, soll das Buch Maleachi unterstreichen, dass Priester *und* Propheten Boten Gottes seien. Ebenso verändert sich die Botschaft vom Tag des Herrn, wenn man das Buch ohne oder mit Mal 3,23–24 liest. In drei weiteren Abschnitten wird die Figur Elias in den deuterokanonischen, zwischentestamentlichen, neutestamentlichen und rabbinischen Schriften behandelt.

A. Schenker (*Est-ce que le livre de Jérémie fut publiée dans une édition refondue au 2^e siècle? La multiplicité textuelle peut-elle coexister avec l'édition unique d'un livre biblique?* 58–74) wendet sich den zwei verschiedenen Textgestalten des Jeremiabuches zu, wie sie einerseits in der griechischen Septuaginta und andererseits im MT bezeugt sind. Dabei lautet die zentrale Frage, wie man sich das Nebeneinander von zwei beträchtlich voneinander abweichenden Textgestalten zu erklären hat. Schenker stellt die Hypothese auf, dass beide im Sinne von Textausgaben zu verstehen seien, die von ihren Herausgebern als authentische Sammlungen der Schriften des Propheten Jeremia angesehen wurden. Dabei habe die Textgestalt, die sich im MT erhalten hat, als die jüngere Ausgabe des Buches zu gelten (67), wie heute von den meisten Forschern behauptet wird. Diese sei in das ausgehende 3. Jh. v. Chr. zu datieren, also in die Zeit, als die ältere Textausgabe ins Griechische übersetzt wurde. Dass man aber in dieser späten Zeit noch in die Textgestalt des Prophetenbuches eingegriffen hat, ist nach Schenker mit der Theorie zu erklären, dass vermutlich priesterliche Kreise sich als von Gott autorisiert ansahen, den überlieferten Text der Heiligen Schriften durch eine Neuinterpretation verständlich zu machen.

J.-D. Macchi (*Les textes d'Esther et les tendances du Judaïsme entre les 3^e et le 1^{er} siècles avant J.-Chr.*, 75–92) untersucht die drei verschiedenen Textfassungen des Buches Esther: den MT, die LXX und den sogenannten Alpha-Text, der in griechischer Sprache überliefert ist, sich aber vom MT und der LXX wesentlich unterschei-

det. Der MT, der einige inhaltliche Parallelen mit der biblischen Josefserzählung aufweise (Gen 37; 39–50), sei vor allem durch zwei Motive gekennzeichnet: 1. Gott werde nicht erwähnt, wiewohl der MT zwischen den Zeilen erkennen lasse, dass er in der Geschichte am Werk sei. 2. Der MT unterstreiche die mangelnde Funktionsfähigkeit des Perserreiches, die die Juden zwingen, angesichts von Willkür und Widersprüchlichkeit politischer Entscheidungen ihr Schicksal selbst in die Hand zu nehmen, notfalls mit Waffengewalt. Gerade das zweite Motiv erlaubt es Macchi zufolge, den MT in eine Zeit zu datieren, die gewalttätige Auseinandersetzungen zwischen Juden und ihren Gegnern kenne, und zwar in den Kontext des Makkabäerkonflikts. Die LXX ist gegenüber dem MT durch sechs umfangreiche Zusätze charakterisiert, die neben apokalyptischen Motiven sowie anti-judaistischen Topoi das Problem der gesetzeskonformen Lebensgestaltung der jüdischen Minderheit im Perserreich thematisieren. Macchi datiert diese Textform in die hasmonäische Zeit. Der Alpha-Text schließlich gehe auf eine hebräische Vorlage zurück, die ganz andere Akzente setze als die zwei anderen Textformen: Das Zusammenleben von Juden und Nichtjuden gilt als weniger problematisch, ja es wird nicht als prinzipiell gefährlich für die Juden dargestellt, und schließlich ist das Leben am persischen Hof weniger von absurden Entscheidungen und Maßnahmen bestimmt als im MT und in der LXX. Juden, die in der Diaspora wohnen, sind mithin nicht von vornherein einer großen Gefahr ausgesetzt. Der Alpha-Text spiegelt darum wohl ein Milieu wider, das nicht nur von der hellenistischen Kultur beeinflusst ist, sondern auch das Zusammenleben von Juden und Nichtjuden nicht als prinzipiell problematisch empfindet. Wahrscheinlich ist diese Textform des Estherbuches in Alexandrien oder in einer der großen Städte Syriens in der 2. Hälfte des 3. Jh. v. Chr. entstanden.

A. Cordes (*Sans la loi ou contre la loi? Le groupe de mots ΠΑΠΑΝΟΜΙΑ, ΠΑΠΑΝΟΜΟΣ et ΠΑΠΑΝΟΜΕΩ* dans le Psautier de la Septante, 93–111) analysiert der Reihe nach die zwölf Belege dieser drei griechischen Termini im LXX-Psalter, die – im Gegensatz zu Begriffen wie ἀνομία – ihrer Meinung nach einen konkreten Verstoß gegen das Gesetz bezeichnen, nicht die Gesetzlosigkeit als solche. Diese Nuance lässt sich aber in manchen Psalter-Stellen, z. B. Ps 5,6; 35,2, kaum erkennen. Insgesamt gesehen, sind viele der gesammelten Beobachtungen zwar zutreffend, können aber kaum die Verwendung der zitierten Termini hinreichend erklären. Stilistischen Phänomenen wird kaum Beachtung geschenkt, z. B. der Alliteration in Ps 100,3, die die Verwendung von παράνομον erklären könnte. Außerdem wäre der Frage nachzugehen, warum der LXX-Psalter so selten die Adjektive ἄνομος sowie die Partizipialformen von ἀνομέω gebraucht, um die Gesetzlosen oder Gesetzesbrecher zu bezeichnen.

Mit textkritischen und textgeschichtlichen Fragen beschäftigen sich zwei weitere Artikel: I. Himbaza (*Texte massorétique et Septante en Habacuc 1,5a. Réévaluation des témoins textuels en faveur de l'antériorité de la LXX*, 45–57) behandelt die Variante der Septuaginta (= LXX)

„seht, ihr Verräter, und schaut zu“. Diese Variante setzt als hebräische Vorlage voraus *r'w b(w)gdym whbyfw, während der MT r'w bgwym whbyfw „seht auf die Völker und schaut hin“ hat. Gewöhnlich wird die Lesart der LXX als sekundär angesehen. Himbaza plädiert jedoch für die Ursprünglichkeit der LXX, und zwar mit Verweis auf die in Naḥal Ḥever (in der Nähe vom Toten Meer) gefundene Handschrift des griechischen Textes der Zwölf kleinen Propheten. Diese ist zwar an der entsprechenden Stelle äußerst lückenhaft, weist aber ein einzelnes Alpha auf, das nicht zu einer wörtlichen Übersetzung von bgwym passt, sondern nach Himbaza wohl zum Substantiv καταφρονῆται „(ihr) Verräter“ gehört. Diese Lesart wird auch von einem anderen Dokument aus der Wüste Juda, dem sogenannten Peshar Habakuk, gestützt, der an dieser Stelle – freilich in hebräischer Sprache – breit die Thematik des Verrats entfaltet und dazu dreimal das Partizip bwgdym „Verräter“ verwendet. Die Variante des MT – so schließt Himbaza – ist offenbar sekundär und dient dazu, die Position Israels angesichts der Völker aufzuwerten. A. Schenker (Critique textuelle et littéraire au Ps 110[109], 3. Les initiatives de la Septante et de l'édition protomassorétique à la fin du 3^e ou au 2^e siècle, 112–130) behandelt den für seine textkritischen wie inhaltlichen Probleme bekannten Psalm 110,3. Schenkers Ausgangsfrage lautet: Warum weist gerade dieser Vers so viele auffällige Unterschiede zwischen MT und LXX auf? Die Hypothesen, die Schenker aufstellt, lassen sich wie folgt zusammenfassen: 1. Jedes Element der LXX hat eine Entsprechung im MT, was auch generell der Tendenz der Psalter-LXX entspricht, die ihre hebräische Vorlage weitgehend wörtlich wiedergibt. 2. Die hebräische Vorlage der LXX ist wohl in folgendem Sinne zu deuten: „Aus dem Mutterschoß, aus der Morgenröte habe ich dich gezeugt.“ Dabei versteht Schenker *mšhr* als ein aus der Präposition *mn* und dem Substantiv *šhr* zusammengesetztes Wort: „aus der Morgenröte“. Da die Morgenröte aber als göttliches Wesen angesehen werden kann, suchen sowohl die LXX als auch der MT entsprechende polytheistische Anklänge zu vermeiden. Die LXX formuliert daher eine reine Zeitangabe („aus einem [d. h. meinem] Mutterschoß vor der Morgenröte“, vgl. 122) und macht damit ferner jede Anspielung auf Jes 14,12 unmöglich, während der MT mit *mišhār* ein neues Wort prägt und dieses zum *nomen regens* der Constructus-Verbindung *merəḥem mišhār* macht („aus dem Mutterschoß der Morgenröte“, vgl. 120). 3. Mit der Aussage „für dich ist der Tau der Jugend“ (MT) spielt der MT an die Geschichte des Richters Gideon an (Ri 6–7) und entwirft somit das Bild eines göttlichen Ko-Regenten, der weder eine königliche Würde beansprucht noch davidischer Abstammung ist (anders z. B. Ps 2,6; 89,19). Eine solche inhaltliche Neuausrichtung des hebräischen Textes ist nach Schenker am besten in die Hasmonäerzeit einzuordnen (125), auf jeden Fall datiert sie nach der Fertigstellung der Psalter-LXX. 4. Dass sich bestimmte Tradenten der Heiligen Schrift befugt fühlen konnten, in deren Text noch einzugreifen, ist wohl so zu erklären, dass die betreffenden Kreise davon ausgingen, dass der prophetische Auftrag sich auch auf

die richtige und angemessene Weitergabe der Schrift beziehe.

Den Abschluss des Buches bildet eine von I. Himbaza und A. Schenker verantwortete Synthese, die auch weitere Perspektiven eröffnen soll (Du texte à la théologie. Synthèse et perspectives, 131–139). Dabei werden u. a. folgende Punkte hervorgehoben: 1. Obwohl ein Text als „heilig“ gelte, könne er verändert werden, wenn er den Leser schockiere oder einer theologischen Korrektur bedürfe (134f.). 2. Die Übersetzung der biblischen Texte ins Griechische sei auch unter kulturanthropologischen Gesichtspunkten zu betrachten und mit der Übersetzung der biblischen Texte in die Volkssprachen im 16. Jh. zu vergleichen. 3. Die zahlreichen Abweichungen zwischen den griechischen und hebräischen Versionen desselben biblischen Textes gehen weniger auf das Konto eines einzelnen Übersetzers, sondern seien durch die religiösen Autoritäten legitimiert, in deren Namen und Auftrag die Übersetzer tätig wurden.

Die Herausgeber des Buches sind sich der Tatsache bewusst, dass zahlreiche Varianten in den einzelnen biblischen Textzeugen noch einer Erklärung bedürfen. Die einzelnen Beiträge, die vor neuen Hypothesen oft nicht zurückschrecken, können daher der zukünftige Forschung neue Wege weisen. Zugleich wird aber auch deutlich, wie wenig wir vom theologischen und gesellschaftlichen Hintergrund der Bibeltexte im 3. und beginnenden 2. Jh. v. Chr. wissen (vgl. 131).

Barstad, Hans M.: History and the Hebrew Bible. Studies in Ancient Israelite and Ancient Near Eastern Historiography, Tübingen: Mohr Siebeck 2008 XIV, 223 S., 8° = Forschungen zum Alten Testament, 61. Hartbd. 64,00 €. ISBN 978-3-16-149809-1. – Bespr. von Stefan Timm, Hamburg.

Das Buch des Norwegers H. M. Barstad, der seit 2006 an der Divinity School in Edinburgh lehrt, enthält sieben Kapitel. Sie sind wie folgt überschrieben: 1. History and the Hebrew Bible (S. 1–24), 2. Issues in the Narrative Truth Debate (S. 25–38), 3. „Bibliophobia“ in Ancient Israelite Historiography (S. 39–45), 4. The Dating of the Israelite Tradition (S. 46–69), 5. Is the Hebrew Bible a Hellenistic Book? (S. 70–89), 6. The Myth of the Empty Land (S. 90–134) und 7. Judah in the Neo-Babylonian Period (S. 135–159). Jedes der sieben Kapitel war früher schon einzeln veröffentlicht. Kap. 1 in: L. L. Grabbe (Ed.), Can a History of Israel be Written?, JSOT.S 245, Sheffield 1997, Kap. 2 in: Ch. Bultmann/W. Dietrich/Ch. Levin (Hgg.), Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik. Festschrift für R. Smend zum 70. Geburtstag, Göttingen 2002, Kap. 3 unter dem Titel „The Strange Fear of the Bible: Some Reflections on the ‚Bibliophobia‘ in Recent Ancient Israelite Historiography“, in: L. L. Grabbe (Ed.), Leading Captive Captive. The „Exil“ as History and Ideology, JSOT.S 278, Sheffield 1998, Kap. 4 unter dem Titel „Deuteronomists, Persians, Greeks, and the Dating of the Israelite Tradition“, in: L. L. Grabbe

(Ed.), *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period*, JSOT.S 317, Sheffield 2001, Kap. 5 unter dem Titel „Is the Hebrew Bible a Hellenistic Book? Or Niels Peter Lemche, Herodotos and the Persians“, in: *Transeuphratène* 23, 2003, Kap. 6 als Separatum in den *Symbolae Osloenses*, Fasc. Suppl. 28, Oslo 1996 und Kap. 7 unter dem Titel „After the Myth of the Empty Land. Major Challenges in the Study of Neo-Babylonian Judah“, in: O. Lipschitz/J. Blenkinsopp (Edd.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake 2003. Dabei ist das 7. und letzte Kapitel eine auf den neuesten Stand gebrachte Erweiterung des 6. Aus den ehemals einzelnen Studien ist nunmehr ein neues Buch geworden mit einem Vorwort, einer Bibliographie, einem Autoren- und Quellenverzeichnis sowie einem allgemeinen Index. Von der Genese der Einzelkapitel her sei die Besprechung hier mit dem 6. und 7. Kap. begonnen, wird an ihnen doch besonders deutlich, aus welcher Diskurslage heraus der Vf. schreibt und wie er seine eigenen Akzente setzt.

Im Unterschied zu früheren Jahrhunderten der syro-palästinischen Geschichte, wie der Bronzezeit oder der Eisenzeit, deren Benennung nach Metallen keineswegs „objektive“, sondern allein wissenschaftsgeschichtliche Gründe hat, wird der Zeitraum zwischen 586 bis 539 v. Chr. als „babylonische Epoche“ oder als „Exilszeit“ benannt. Damit ist der literarischen Überlieferung für diesen Zeitraum grundsätzlich ein Vorzug gegenüber anderen Zeugnissen eingeräumt, denn nur von ihr her kann man wissen, dass das Staatswesen Judahs damals an sein Ende gekommen war (ob die „Exilszeit“ mit Kyrus' Sieg über das neubabylonische Reich zu Ende war, hängt davon ab, ob man dem Kyrusedikt in II Chr 36,22f. bzw. Esr 1,1–4 Authentizität und historische Folgen zubilligt). Unter den alttestamentlichen Texten suggeriert besonders die Chronik (vgl. II Chr 36,20 „und er [sc. der König der Chaldäer] führte hinweg nach Babel alle, die das Schwert übriggelassen hatte“ bzw. 36,21 „und das Land hatte die ganze Zeit über, da es wüst lag, Sabbat“), dass nach der ersten und zweiten Einnahme Jerusalems nicht nur die restlichen Angehörigen des Königshauses und der mit ihm verbundenen „höchsten Kreise“ nach Babylonien deportiert worden seien, sondern die gesamte Bevölkerung des Staates, Judah also nach der Eroberung seiner Hauptstadt damals ein „leeres Land“, eine „tabula rasa“, geworden sei. Das impliziert, dass es in dem menschenleeren Land kein geistiges Leben mehr gegeben haben kann. Demgegenüber hatte schon Ch. Torrey (1892; 1910) die alttestamentliche Überlieferung, speziell die Aussagen der Bücher Esra und Nehemia, radikal angezweifelt und damit gerechnet, dass es nie ein Exil der Gesamtbevölkerung gegeben habe, und wenn kein Exil, folglich auch keine Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft. Hatten Frühere wie Ch. Torrey über die alttestamentlichen Texte (und Josephus) hinaus noch keine weiteren Überlieferungen für diesen Zeitraum, so gibt es inzwischen mit der keilschriftlichen babylonischen Chronik und den Rationslisten für König Jojachin und seine Söhne in Babylon (E. Weidner) Texte von

außerhalb des Alten Testaments, die je in ihrer Weise Schlaglichter auf die Ereignisse dieser Zeit werfen, wiewohl das – leider – immer noch zu wenige sind.¹ Aber ein radikal-skeptischer Standpunkt, wie ihn einst Ch. Torrey vertrat, ist so nicht mehr möglich. Darüber hinaus ist dank archäologischer Arbeiten in den letzten Jahrzehnten deutlich geworden, dass in einigen Orten des „benjaminischen“ Bereiches, d. h. nördlich von Jerusalem, etwa in Tell el-Fül, Tell en-Nasbeh, el-Gib, aber auch in En Gedi, zwar hier oder da eine Zerstörungsschicht aufzuweisen ist, sich nach der Zerstörung aber die Lebenssituation der Bevölkerung vor Ort konsolidiert haben muss und bisweilen sogar über den Stand vor der Zerstörung hinausgekommen ist. Judah war also – auch nach den Deportationen – kein menschenleeres Land. Das gilt selbst für das eroberte Jerusalem, wengleich der archäologische Befund dort umstrittener ist (vgl. immerhin Ketef Hinnom, wo die Grablegen weiterhin in Gebrauch blieben [G. Barkay]; S. 111–117). Aus ökonomischen Gründen (und nicht nur aus politischen, als Pufferstaat gegen Ägypten) sei die neubabylonische Politik grundsätzlich an einem wirtschaftlichen Wiederaufbau des eroberten Judah interessiert gewesen. So sei es die langfristige Politik Nebukadnezars gewesen, sich die ökonomischen Erzeugnisse des eroberten Landes anzueignen, besonders des Weines und Öles, und zu diesem Zweck – dem keineswegs total entvölkerten – Judah eine eigene, neubabylonische Superstruktur aufzuerlegen (S. 127). – Diese Linien zieht Barstad in seinem 7. Kapitel noch stärker aus, wobei er nun auch die benachbarten Regionen Syro-Phöniziens und Ägyptens mit den Blick nimmt und die neueste Literatur mit heranzieht.² Das alles ist klar und so anderswo nicht zu finden. Dass dennoch Fragen offenbleiben, versteht sich von selbst. So ist – aus der Sicht des Rez. – philologisch aus den Versen II Kön 25,12 und 25,21 nicht das herauszulesen, was man (und auch Barstad) traditionell aus ihnen herausliest,³ und immer noch strittig, wie die Verwaltung des eroberten Landes damals organisiert war, ob – anfänglich – als ein Annex Samariens (so seinerzeit: A. Alt) oder – wie schon die Gedalja-Episode auch gedeutet werden

¹ Zu wenig erörtert ist in diesem Zusammenhang ein Text aus der Zeit Nebukadnezars, den E. Unger erstmals veröffentlicht hat: Namen im Hofstaate Nebukadnezars II, ThLZ 50, 1925, Sp. 481–486, ders., Der älteste Hof- und Staatskalender der Welt, FuF 3, 1927, S. 1–2, ders., Babylon. Die heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier, Berlin/Leipzig 1931 = Nachdruck Berlin 1970, S. 282–294; ein Auszug in: ANET³, S. 307–308.

² Die neuen Texteditionen konnten Barstad noch nicht bekannt sein, vgl. dazu H. Schaudig, Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Großen samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften, AOAT 256, Münster 2001, und R. H. Sack, *Neiriglassar. King of Babylon*, AOAT 236, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1994, jeweils mit mancher Korrektur an den älteren Lesungen und Deutungen.

³ Vgl. anders St. Timm, Wird Nebukadnezar entlastet? Zu 2 Kön 24,18–25,21, in: „Sieben Augen auf einem Stein“ (Sach 3,9). Studien zur Literatur des zweiten Tempels. Festschrift für Ina Willi-Plein zum 65. Geburtstag (Hg. F. Hartenstein/M. Pietsch), Neukirchen-Vluyn 2007, S. 359–389.

kann – von Anfang an als (Sub-)Einheit eines größeren persischen Verwaltungsgebietes.

Die Kap. 1 und 3 sind der neueren und neuesten methodologischen Diskussion über Geschichtsschreibung gewidmet. Hier werden alle Facetten der im anglophonen Sprachraum überaus hitzigen Debatte erörtert, angefangen von Darlegungen in der *Encyclopedia Britannica*, 2. Ed. 1777–1783, zur Entstehung der Welt nach der Genesis, weiter über die Frage, ob in narrativen Texten zwischen „Fact and Fiction“ unterschieden werden könne, ob die alttestamentlichen Texte mehr oder weniger „historisch“ seien als z. B. Überlieferungen bei Herodot bis hin zu der radikalen These, dass Geschichtsschreibung grundsätzlich unmöglich sei, weil „Geschichte“ niemals ein Objekt sein könne (nach Meinung des Rez. kann Zukunft auch kein „Objekt“ sein, auch wenn jeder daraufhin – sogar wissenschaftlich – plant). Barstad ist zweifellos im Recht, wenn er feststellt, dass die Missachtung dessen, was heutigentags auf philosophischer Seite erörtert wird, auf Seiten derer, die heute „Geschichten Israels“ versuchen zu schreiben, und derer, die philosophische Fragen erörtern, aber die modernen Versuche der Geschichtsschreibung negieren, zu einer Minderung der Standards führt – auf beiden Seiten! (S. 11). Aus der Sicht des Rez. scheint es so, dass im deutschen Sprachraum immer noch die Trennung nachwirkt, die Immanuel Kant seinerzeit zwischen *Geschichtswissenschaft* und *Geschichtsphilosophie* getroffen hatte.⁴ Kants Trennung – ob man sie akzeptiert oder nicht – hatte jedenfalls den Vorteil, der Geschichtswissenschaft nicht mehr aufzubürden als von ihr billigerweise geleistet werden kann.

Kap. 2 greift indirekt nochmals zurück auf das in Kap. 1 (und 3) schon Gesagte, verweist aber stärker auf den inzwischen eingetretenen „linguistic turn“, den J. Derrida ausgelöst hat, obwohl wahrscheinlich nicht jeder seiner Rezipienten ihn richtig verstanden habe.

Wenn Barstad an einer Stelle meint (S. 35), es sei „ein Unterschied von erheblicher Bedeutung, ob wir fragen ‚brannte der Reichstag 1933?‘ oder ‚ist Mose eine historische Figur?‘“, so wäre – aus der Sicht des deutschen Rez. – die Frage anders und schärfer zu stellen gewesen, nämlich ob Marinus van der Lubbe der Alleinschuldige für den Reichstagsbrand und dessen Folgen gewesen und dafür rechtens mit dem Tode bestraft worden ist. Deutsche Gerichte haben bis zum Jahr 2008 gebraucht, um in dieser Sache zu entscheiden, dass alle früheren Urteile über M. van der Lubbe rechtswidrig und verbrecherisch gewesen sind und ihn, viel zu spät, posthum, freigesprochen und rehabilitiert. Wenn deutsche Gerichte für ein solches Urteil 75 Jahre gebraucht haben, wird man noch

etwas Geduld haben müssen, – nicht um zu klären, ob Mose eine historische Figur gewesen ist, sondern erst einmal, warum er in den alttestamentlichen Überlieferungen so überaus verschieden dargestellt worden ist.

Kap. 4 „The Dating of the Israelite Tradition“ stellt fest, dass nicht erst seit N. P. Lemche, sondern schon seit langem viele alttestamentlichen Bücher in die hellenistische Zeit datiert worden sind, von Daniel angefangen über Jesaja Kap. 24–27 bis hin zu etlichen Psalmen, Esra-Nehemia, Chronik, Ruth, Kohelet und vielen anderen (S. 46). Daraus sei jedoch keineswegs der Schluss zu ziehen, dass alle alttestamentlichen Schriften von griechischen Vorgaben abhängig seien (erst recht nicht Herodot von der alttestamentlichen, so aber Mandell/Freedman, 1993). Die herkömmlich deuteronomistisch genannte alttestamentliche Literatur (Jos – II Kön) sei den altorientalischen Vorstellungen viel näher als Herodot. Das gelte etwa für deren Vorstellungen zum Gesetz, zum Bund, zum Krieg, zum König und zu Gott bzw. zu den Göttern (S. 54–63). Diese Vorstellungen teilt die deuteronomistische Literatur mit der altorientalischen, in der sie verwurzelt war, als einer Einheitskultur, jedoch nicht mit Herodot (S. 63f.). Dem wäre aus der Sicht des Rez. noch hinzuzufügen, dass ebenso Übernahmen aus dem ägyptischen Bereich in das Alte Testament aufweisbar sind, so wahrscheinlich schon für den großen Sonnehymnus aus der Zeit Amenophis IV./Echnatons in Ps 104 und sicher für Auszüge aus der Lehre Amenemopes in Prov 22–23.⁵ Nachdem der Vf. so in Kap. 4 argumentativ zurückgewiesen hat, dass die Entstehung eines alttestamentlichen Textes in späterer Zeit gleichbedeutend sein müsse mit der Übernahme des Gedankenguts aus der griechischen Welt, namentlich aus Herodot, bietet er in Kap. 5 eine dezidierte Auseinandersetzung mit N. P. Lemche. N. P. Lemche hatte 1993 in einem längeren Artikel (SJOT 7, S. 163–193, Nachdruck bei L. L. Grabbe, *Did Moses Speak Attic?*, 2001) gefragt: „The Old Testament – A Hellenistic Book?“ Für ihn war (und ist) diese rhetorische Frage mit „Ja“ zu beantworten. Barstad setzt sich mit den vier Gründen auseinander, die Lemche für seine steile These beigebracht hatte. Lemches erstes Argument, „that from a historian’s point of view we have to consider the historical literature in the Old Testament a poor source of historical information“, – unabhängig davon, ob man das für zutreffend erachte oder nicht – besage nicht, dass das Alte Testament zu seinem größten Teil in der hellenistischen Zeit entstanden sei. Genau so gut – oder noch besser – könne es in der persischen Zeit entstanden sein. Gleiches gelte für Lemches zweites Argument („An extensive part of this literature should be considered the creation of the Jewish diaspora ...“). Wenn nach Lemches drittem Argument die alttestamentlichen Schreiber ihre „Geschichte Israels“ nach einem griechischen Schema modelliert haben sollen, so träfe das nicht zu, weil der Aufbau und die Intention von Herodots Werk – das ist der Referenzrahmen, auf den Lem-

⁴ Vgl. u. a. A. Seifert, Von der heiligen zur philosophischen Geschichte. Die Rationalisierung der universalhistorischen Erkenntnis im Zeitalter der Aufklärung, *Archiv für Kulturgeschichte* 68, 1986, S. 81–117 (S. 108ff.); Pauline Kleingeld, *Geschichtsphilosophie bei Kant*, Diss. Leiden 1994 bzw. dies., *Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Würzburg 1995; A. U. Sommer, *Kants hypothetische Geschichtsphilosophie in radikaltheologischer Absicht*, in: U. Kern (Hg.), *Was ist und was sein soll. Natur und Freiheit bei Immanuel Kant* (Berlin/New York 2007), S. 343–371.

⁵ Vgl. dazu Sirje Reichmann, *Bei Übernahme Korrektur? Aufnahme und Wandlung ägyptischer Tradition und das Alte Testament*, Diss. Theol. Groningen 2008.

che sich bezieht – völlig anders sei als in irgendeiner alttestamentlichen Schrift. J. van Seters sei im übrigen mit Herodot ganz anders umgegangen, und Lemche berufe sich zu unrecht auf ihn.⁶ – Lemches viertes Argument, dass griechische Autoren während der persischen Zeit im Orient nicht gelesen worden seien und die alttestamentlichen Verfasser deswegen in der hellenistischen Zeit geschrieben haben müssten, sei eine pure Behauptung und entbehre der Belege. Die modernen Autoren, auf die N. P. Lemche sich dafür berufe, sagten das nicht, was Lemche ihnen zuschreibe. So erhebt Barstad hier den harschen Vorwurf, dass N. P. Lemche für seine These(n) die Quellen überhaupt erst erfinde (S. 85.) Und er kommt zu dem Fazit (S. 89), dass die von Lemche beklagte fehlende Zustimmung der Mehrheit der Alttestamentler zu seinen Thesen nicht dadurch hervorgerufen sei, weil sie grundsätzlich in Opposition zu neuen Ideen stünden, sondern aufgrund ihrer festen Überzeugung, dass N. P. Lemches Ansichten über die Datierung der gesamten hebräischen Bibel in die hellenistische Zeit äußerst unwahrscheinlich seien (S. 89).

Ob man mit H. M. Barstadt (und N. P. Lemche) der Meinung ist, dass die Geschichtsschreibung über das alte Israel und Juda zur Zeit in einer Krise stecke, ist nicht gar so wichtig. Wichtiger ist, dass man – sofern man die Beschreibung einer historischen Epoche unternimmt (in diesem Fall des Zeitraums zwischen 586 und 539 v. Chr.) – sich über die Prämissen seines eigenen Tuns klar wird. Das hat H. M. Barstad in dieser Studie hinlänglich unternommen, wofür ihm seine Leser und Leserinnen großen Dank schulden.

Schmitz, Barbara: Prophetie und Königtum. Eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern. Tübingen: Mohr Siebeck 2008. XII, 462 S. 8° = Forschungen zum Alten Testament, 60. Hartbd. 99,00 €. ISBN 978-3-16-149665-3. – Bespr. von Jutta Krispenz, Dachau.

Barbara Schmitz veröffentlicht mit dem Band „Prophetie und Königtum. Eine narratologisch-historische

⁶ Das Buch von M. L. West, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Early Poetry and Myth*, Oxford 1997 war offensichtlich weder N. P. Lemche noch H. M. Barstad bekannt. An den Belegen, die M. West hier (nach Vorstudien anderer) beigebracht hat, dass der semitische Orient und Kleinasien in vielen Bereichen die griechische Sprache, Kultur und Religion aufs nachhaltigste beeinflusst hat, kann niemand mehr vorbei. – Ob Herodot seine Informationen über Ägypten und den Vorderen Orient sich nur von unqualifizierten Touristenführern hat aufschwätzen lassen oder ob sie sachlich zutreffend waren, ist seit langem umstritten und wird nicht generell entschieden werden können. Ein Zeugnis dafür, dass so etwas wie der bei Herodot beschriebene „hässlichste Brauch der Babylonier“, das, was Spätere fälschlich „Kultprostitution“ genannt haben (richtiger wäre: „vom Tempelpersonal organisierte Prostitution“), inzwischen aus Nuzi, aus dem 14. Jh. v. Chr. bezeugt ist, hat G. Wilhelm aufgewiesen: „Marginalien zu Herodot. Klio 199“, in: *Lingering over Words. Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran* (T. Abusch/J. Huehnergard/P. Steinkeller [Edd.]), Atlanta 1990, S. 505–524.

Methodologie entwickelt an den Königsbüchern“ ihre Habilitationsschrift, die im Wintersemester 2007/08 in Regensburg angenommen wurde. Der Titel wäre ohne den Untertitel etwas irreführend, denn die Arbeit erarbeitet nicht flächig am gesamten Text des AT das Verhältnis der Prophetie zum Königtum, sondern nimmt die Frage nach der Konstellation dieser beiden im AT häufig auftretenden Protagonisten in zwei Texten der Königsbücher (1 Kön 13 und 1 Kön 22) als Testfeld für einen methodologischen Zugang zu den Texten, der die Frage nach den Stimmen im Text, der kommunikativen Struktur also, und ihrer Beziehung zur außertextlichen Entstehungssituation des Textes ins Zentrum stellt.

Das Buch ist in fünf Kapitel gegliedert, wobei ein wesentlicher Einschnitt nach dem ersten Kapitel festzustellen ist. Während Kapitel I („Der Entwurf einer narratologisch-historischen Methodologie“) die methodologischen Voraussetzungen und Grundlagen der Arbeit darstellt und diskutiert, folgt in den restlichen Kapiteln die Durchführung des im ersten Kapitel dargelegten Programms an den Texten 1 Kön 13 und 1 Kön 22. Dabei haben das erste Kapitel und die Kapitel zu den beiden Texten („Kapitel III. „Auch ich bin ein Prophet wie du!“ (1 Kön 13,18). Eine Textlektüre von 1 Kön 13“ und „Kapitel IV. „Gibt es nicht noch einen Propheten JHWHs?“ (1 Kön 22,7). Eine Textlektüre von 1 Kön 22“) mit jeweils gut 100 Seiten annähernd gleiche Länge. Diese drei Kapitel (I, III und IV) stellen den größten Teil der fast 400 Seiten langen Untersuchung, die verbleibenden Kapitel bieten eine Einordnung der zu behandelnden Texte in den strukturellen Zusammenhang der Königsbücher („Kapitel II. Lektüren in den Königsbüchern“) bzw. eine Zusammenschau der beiden behandelten Texte auf der Grundlage des in den exegetischen Kapiteln Erarbeiteten („Kapitel V. Die Funktion von 1 Kön 13 und 1 Kön 22 in der Gesamtstruktur der Königsbücher“). Ein Anhang, der die Segmentierung der beiden untersuchten Texte sowie deren Übersetzung enthält, ein umfangreiches Literaturverzeichnis sowie ein Stellenregister und ein knappes Namens- und Sachregister vervollständigen das Buch.

S. hat mit diesem Buch eine sehr informative und überaus anregende Arbeit vorgelegt, die an dieser Stelle nicht im Detail vorgestellt werden kann. Um der Struktur und Argumentationsrichtung dennoch gerecht zu werden, sollen zwei Kapitel, nämlich das einleitende erste Kapitel sowie das dritte Kapitel mit der Auseinandersetzung zu 1 Kön 13, näher betrachtet werden.

Das erste Kapitel des Buches stellt in gewisser Weise das Herzstück der Arbeit dar, denn in ihm werden die Kernthese und das Anliegen des Buches dargelegt und im Dialog mit narratologischen Denklinien aus den Literaturwissenschaften ausführlich diskutiert. S. möchte in ihrer Arbeit zeigen, dass die beiden zumeist gegeneinander gesetzten Ansätze in der Exegese, die die Texte entweder synchron und mit Mitteln der (strukturell geprägten) Literaturwissenschaften analysieren oder aber sie diachron nach den altbewährten Methoden der Literaturkritik und Redaktionsgeschichte zu verstehen versuchen, sehr wohl miteinander zu vereinbaren sind. Ihr Ausgangspunkt ist dabei ein Kommunikationsmodell,

das S. aus einer Diskussion narratologischer Entwürfe (z. B. von Genette, Nünning, Jannidis, Ehlich; entsprechende Arbeiten auf dem Gebiet des AT spart S. allerdings aus) entwickelt. Innerhalb dieses Kommunikationsmodells hebt S. einige für ihre Bearbeitung der Texte besonders wichtige Beschreibungsfelder heraus, die sie im ersten Kapitel ausführlich darlegt und in ihren unterschiedlichen Ausformungen bei verschiedenen Literaturwissenschaftlern diskutiert. Es sind dies zum einen die „Perspektivstrukturen in erzählenden Texten“. Hierzu zählen die Erzählstimme im Text, die innerhalb der Erzählung auf ganz unterschiedliche Weise das Erzählte in eine bestimmte oder gerade auch unbestimmte Perspektive setzen kann. Es zählen weiter dazu unterschiedliche Möglichkeiten der Fokalisierung – hier orientiert sich die Darstellung vorwiegend an Mieke Bal und Gérard Genette. Zu diesen Perspektivstrukturen gehört schließlich auch die Figurenperspektive. Als ein zweites Feld der Beschreibung greift S. die Frage nach dem „Autor“ heraus. Auf diesem Gebiet hat es in den jüngsten Strömungen der literaturwissenschaftlichen Auseinandersetzung, besonders im Poststrukturalismus und in dekonstruktivistischen Ansätzen, Diskussionen gegeben, die in Roland Barthes Postulat vom „Tod des Autors“ gipfeln. S. stellt diese Debatte dar und erarbeitet an ihr ein Konzept vom „Autor“, das die „Autorfunktion“ von der „Autorfiguration“ abhebt und beide als letztlich textinterne Größen identifiziert, über die jedoch die Möglichkeit besteht, als Leser eine textexterne Größe „Autor“ zu entwerfen. Diese Größe ist indes so wenig fest wie die Größe „Leser“ es ist, beide identifiziert S. als historisch plurale, aber nicht beliebige Größen.

Der letzte Abschnitt dieses inhaltsreichen und sehr lohnenden Kapitels nimmt den „... ‚auctor‘ Gott und die Rezeptionsgemeinschaft als theologische Größe“ in den Blick. Dieser Teil des Kapitels erscheint der Rez. diskussionsbedürftig: Die Lesegemeinschaft, von der S. hier ausgeht, ist, ökumenischen Beteuerungen zum Trotz, eine recht eindeutig konfessionell geprägte Gemeinschaft, in der die hermeneutische Kompetenz in besonderer Weise katholischen Theologen wie z. B. Joseph Ratzinger zugebilligt wird, während die doch recht breite literaturwissenschaftlich geprägte, aber auch spezifisch hermeneutische Diskussion in exegetischen Entwürfen auch hier nicht berücksichtigt wird. Auch inhaltlich hat die (protestantische) Rez. bei diesem Abschnitt einige Bedenken. Die spezifisch theologische Funktion von Texten wird in einer Weise beschrieben, die eher spirituelles Erleben als rationale Analyse zu spiegeln scheint – konkret bleibt rätselhaft, was im Zusammenhang der „... spannungsvollen Einheit von Glaubenstext, Lebenstext und Bibeltext“ (106) mit den Begriffen „Glaubenstext“ und „Lebenstext“ gemeint sein kann, wenn man diese nicht als gewagte Metaphern auffassen soll. Welche besondere Funktion die Gestalt „Gott“ als Autor haben kann, ist nicht Bestandteil der Textanalyse, sondern der Voraussetzungen, die eine bestimmte Lesegemeinschaft mit dem Text verbindet. Diese Voraussetzung hat innerhalb der Lesegemeinschaft möglicherweise die Funktion, den Lesenden Gewissheit über den Wahrheitsgehalt der Texte zu geben.

Ausgehend von den im ersten Kapitel dargelegten narratologischen Grundlagen möchte S. im exegetischen Teil ihrer Arbeit zeigen, dass sich diese von der Erzähltextanalyse herkommende Betrachtungsweise auch dazu eignet, in biblischen Texten über unterschiedliche und miteinander „inkompatible“ Autorfigurationen, die der

Text nahe legt, von dieser an sich synchronen Betrachtungsweise aus Bewertungen im Sinn einer literarkritischen Unterscheidung von Texten unterschiedlicher Herkunft machen zu können. Sie führt dies exemplarisch durch an den beiden genannten Texten 1 Kön 13 und 1 Kön 22. Die Vorgehensweise, die S. dabei anwendet, ist die des „close reading“, d. h. sie sammelt eine Fülle an Einzelbeobachtungen zu den Texten, die sie dann für das argumentative Gesamtziel ihrer Untersuchung auswertet. Der Vorteil des „close reading“ besteht in der Vielzahl der Beobachtungen sowie in der Freiheit der Exegetin, alle möglichen Beobachtungen zunächst einmal detailliert zu protokollieren. Tatsächlich sammelt S. in ihrer Exegese eine üppige Vielfalt an Beobachtungen zu den Texten. Auch an diesem Punkt bietet das Buch dem Leser sehr viel. Allerdings stehen dem Vorteil der großen Menge an Einzelbeobachtungen auch Nachteile gegenüber: Die Beobachtungen werden bei dieser Vorgehensweise nicht durch ein methodologisches „Sieb“ gefiltert und stehen letztlich unverbunden und gleichgültig nebeneinander. Auch kann die „Nahsicht“ den Blick auf weitere Perspektiven verhindern und zur Überinterpretation von Details führen: Die im Text unvermittelte Erwähnung Samarias in 1 Kön 13,33 kann z. B. auch auf das Weltwissen der Hörer rekurren, die die geographische Angabe einordnen können (208). Dass der in 1 Kön 13 begegnende Esel den König zum Esel macht (201), darf bezweifelt werden, solange nicht wahrscheinlich gemacht ist, dass unsere Eselsmetaphorik, die dem Esel besondere Dummheit unterstellt, auch im AT gilt.

Problematisch wird das Vorgehen dort, wo es aus nicht ganz korrekten Beobachtungen weit reichende Schlüsse zieht. S. legt großes Gewicht auf die Feststellung, dass in 1 Kön 13,3 der Altar bereits in einem performativem Akt entweiht ist (165): Das Sprechen des Gottesmannes fällt mit dem tatsächlichen Geschehen zusammen, es würde sich hier also um einen Koinzidenzfall handeln. Das ist allerdings aus syntaktischen Gründen nicht möglich, weil für eine derartige Koinzidenz zwingend eine *qatal*-Form nötig wäre; in 1 Kön 13,3 findet sich ein Partizip in Kombination mit einem *hinneh*, was S. als Indiz für die Gleichzeitigkeit von Rede und Ereignis deutet (161). Tatsächlich steht die Fügung *hinneh* + Partizip – besonders in Gottesreden wie hier – für das *futurum instans*¹. Das machen auch die in der Umgebung verwendeten Tempora deutlich. Bereits in 1 Kön 13,2 folgt auf die Fügung *hinneh* + Partizip ein *w²qatal*, zum Ausdruck der Nachzeitigkeit. Analog formuliert Vers 3. Der Gottesmann kündigt folglich in einem Gotteswort ein Ereignis als unmittelbar bevorstehend, aber eben doch zukünftig an. In 1 Kön 13,5 wird allerdings konstatiert, dass eben dieses kurz zuvor angekündigte Ereignis dann auch eingetreten sei. Ob das mit der Kenntnis der Hörer über das (noch lange bestehende) Heiligtum in Bet-El in Einklang gebracht werden kann, ist eine ganz andere Frage.

Unbeschadet der kritischen Einwendungen hat S. eine große Menge an Beobachtungen zusammengetragen, die sie im Anschluss an ihre Textlektüre für eine Darstellung der Perspektivstrukturen auf den unterschiedlichen Kommunikationsebenen des Textes nutzt. In diesem Stadium der exegetischen Arbeit wird also ein methodologischer

¹ Vgl. Bartelmus, Rüdiger, Einführung in das Biblische Hebräisch. Mit einem Anhang Biblisches Aramäisch, Zürich² 2009, 64. Eine analoge Fügung in prophetischer Literatur z. B. Am 6,14.

Filter eingesetzt, der es S. nun ermöglichen soll, die Integrität der Perspektivstrukturen auf den verschiedenen Ebenen zu überprüfen. Im Fall von 1 Kön 13 kommt sie zu dem Schluss: „Auswahl und Gestaltung des Textes zeigen, dass 1 Kön 13 eine in sich geschlossene, einheitliche Erzählung ist, die als solche in ihren narrativen Kontext eingeschrieben wurde“ (223). Die Einschätzung der Erzählung als einheitlich wird von einer ganzen Reihe von Exegeten geteilt. Die von S. beigebrachte Argumentation zeigt jedoch eigentlich nur, dass dem „Autor“ eine hinreichend konsistente Erzählung geglückt ist. Das könnte auch einem Redaktor aus verschiedenen Textelementen gelungen sein.

Noch etwas deutlicher wird, was S. mit ihrer Methode tatsächlich erreicht, durch einen kurzen Blick auf die Behandlung des zweiten Textes 1 Kön 22. Dort nämlich kommt S. zu dem Schluss, dass die Erzählung zwei genetisch unterscheidbare Bestandteile aufweist, die unterschiedliche Gestaltungsfunktionen aufweisen. S. hat mit narratologischen Mitteln letztlich „Tendenzkritik“ betrieben. Diese Vorgehensweise mit soliden und die strukturellen Details der Texte beachtenden Mitteln getan zu haben, ist keine geringe Leistung. Gegenüber dem rein intuitiven Vorgehen, das bei der Tendenzkritik vorherrscht, ist S.'s Vorgehen ein großer und wichtiger Fortschritt. Das größte Problem der Tendenzkritik ist jedoch, dass sie nicht nur abhängig ist von einer Abwägung, ab wann Differenzen zu groß sind, um noch einem „Autor“ zugeschrieben werden zu können, sondern dass sie darüber hinaus Texte heterogener Herkunft als solche nicht erkennen kann, wenn die Tendenzen – oder bei S. die Perspektivstrukturen – sorgfältig integriert sind. Die Perspektivstrukturen gehören zu den Gestaltungsmitteln eines Textes, die ein „Autor“ wie auch jeder „Redaktor“ bewusst einsetzen und steuern kann. Dem Gravitationsfeld des Textes entkommt man also auch mit den Mitteln der Narratologie kaum, die Aussagen, die auf diesem Weg möglich sind, sind im Wesentlichen solche über textinterne Verhältnisse, der „Autor“ als textexterne Größe bleibt eine undeutliche Größe. Das freilich ist nicht der Autorin des Buches anzulasten, sondern liegt in der Natur der Sache.

S. hat ein inhaltsreiches, fundiert darstellendes und sorgfältig argumentierendes Buch vorgelegt. Besonders das erste Kapitel möchte man Exegeten des AT gerne zur Lektüre empfehlen: Dort ist eine breite und oftmals komplizierte literaturwissenschaftliche Debatte zusammenfassend dargestellt, die in der Exegese des AT zwar stärkere Beachtung gefunden hat als es bei S. den Anschein hat, aber noch nicht zum selbstverständlichen Bestand gehört. Der Leser wird auch dort auf seine Kosten kommen, wo er oder sie mit S. nicht einer Meinung ist, die pointierten Stellungnahmen, die S. im ersten Kapitel bietet, sind in jedem Fall anregend.

Aber auch die Exegesen zu 1 Kön 13 und 1 Kön 22 lohnen die Lektüre, weil S. in ihnen zum einen eine große Zahl an Details zusammenträgt, zum anderen in der Darstellung der Perspektivstrukturen diesen zahlreichen Details Ziel und Richtung gibt. Dass nicht alle Beobachtungen, die S. gemacht hat, die Zustimmung des Lesers

finden werden, ist kein ungewöhnlicher Befund. Das Buch stellt eine insgesamt gelungene Verbindung zwischen narratologischer Betrachtung und Exegese alttestamentlicher Texte dar.

Humbert, Jean-Baptiste/**Gunneweg**, Jan (Hg.): **Khirbet Qumrân et 'Aïn Feshkha**. Bd. 2: Études d'anthropologie, de physique et de chimie/Studies of Anthropology, Physics and Chemistry. Fribourg/Göttingen: Academic Press Fribourg/Vandenhoeck & Ruprecht 2003. XXV, 483 S. = NTOA.SA, 3. Lw. 198,00 €. ISBN 3-7278-1452-7/3-525-53973-8. – Bespr. von Armin Lange, Wien.

Dieser Band ist Teil einer Reihe von Sammelbänden, die die wissenschaftliche Veröffentlichung der Grabungen von Khirbet Qumran leisten. Nach Auskunft der Herausgeber ist der vorliegende Band den naturwissenschaftlichen Untersuchungen zu den archäologischen Funden von Qumran gewidmet. Die insgesamt 21 Beiträge zerfallen in neun Teile: 1 L'origine des poteries/The Provenance of the Pottery: J. Gunneweg/M. Balla, Neutron Activation Analysis: Scroll Jars and Common Ware, 3–53; L. Balazs, Supplement: Archaeological Data Analysis (Data Mining), 55–57; J. Michniewicz/M. Krzysko, The Provenance of Scroll Jars in Light of Archaeometric Investigations, 59–99; K. L. Rasmussen, On the Provenance and Firing Temperature of the Pottery, 101–104. 2 Les cimetières/The Cemeteries: J. Norton, Reassessment of Controversial Studies on the Cemetery, 107–127; S. Guise Sheridan/J. Ullinger/J. Ramp, Anthropological Analysis of the Human Remains: The French Collection, 129–169; C. Clamer, Jewellery Finds from the Cemetery, 171–183; K. L. Rasmussen/R. Gwozdz/J. E. Taylor/G. Doudna, Preliminary Data of Trace Element Concentrations in Human Bone Samples, 185–189. 3 Chronologie et datation au carbone 14/Chronology and New Carbon 14 Dates: J. van der Plicht/K. L. Rasmussen/J. Glastrup/J. E. Taylor/G. Doudna, Radiocarbon Datings of Material from the Excavation, 193–196; T. Higham/J. E. Taylor/D. Green, New Radiocarbon Determination, 197–200; J. E. Taylor/G. Doudna, Archaeological Synthesis of the New Radiocarbon Datings, 201–204. 4 Les Textiles/The Textiles: M. Bélis, Des textiles, catalogues et commentaires, 207–276; M. Müller/M. Z. Papiz/D. T. Clarke/M. A. Roberts/B. M. Murphy/M. Burghammer/C. Riekel/E. Pantos/J. Gunneweg, Identification of the Textiles Using Microscopy and Synchrotron Radiation X-ray Fibre Diffraction, 277–286; P. W. Rogers, Annexe: Fibres in Miscellaneous Samples from a Site in the Dead Sea Region, 287f. 5 Bains rituels et piscines/Ritual Baths and Pools: K. Galor, Plastered Pools: A New Perspective, 291–320; A.E. Shimron, An Archaeometric Study of Plasters from the Water Installations, 321–337. 6 Inscriptions et graffiti/Inscriptions and Graffiti: A. Lemaire, Inscriptions du khirbeh, des grottes et de 'Aïn Feshkha, 341–388; J. Gunneweg/M. Balla, Possible Connections Between the Inscriptions on Pottery, the Ostraca and Scrolls, 389–394. 7 Expertise de métaux/Metals Investigation: N. Lacoudre unter Mitar-

beit von C. Degriigny/É. de Lavergne/M. Drieux, L'amas métallique KhQ 960, 397–404; J.-P. Humbert, L'agglomérat métallique KhQ 960 et son contexte, 405. 8 Nomenclature des grottes/Revised Cave List: M. Bélis, Révision commentée des différents systèmes de numérotation, 409–415. 9 Reconsidération de l'archéologie/Reassessment of the Archeology: J.-B. Humbert, Reconsideration of the Archaeological Interpretation, 419–425; J.-B. Humbert, The Chronology During the First Century B.C., de Vaux and his Method: a Debate, 425–444; A. Chambon, Catalogue des blocs d'architecture localisés ou erratiques, 445–465; J.-B. Humbert, Arguments en faveur d'une résidence pré-essénienne, 467–482.

Bei der gewollt naturwissenschaftlichen Ausrichtung des Bandes verwundert, dass ein großer Teil der Beiträge anderen Themen gewidmet ist: J. Norton (Reassessment of Controversial Studies on the Cemetery), C. Clamer (Jewellery Finds from the Cemetery), M. Bélis (Des textiles, catalogues et commentaires), K. Galor (Plastered Pools, A New Perspective), A. Lemaire (Inscriptions du khirbeh, des grottes et de Aïn Feshkha), M. Bélis (Révision commentée des différents systèmes de numérotation) sowie der ganze Teil 9 des Bandes (Reassessment of the Archeology). Hinzu kommt, dass nicht alle naturwissenschaftlichen Zugänge und Untersuchungen zum Siedlungszusammenhang von Qumran berücksichtigt werden: Es fehlen z. B. Abhandlungen zur DNA-Analyse der Lederrollen von Qumran und zu den „Imaging Radar“-Untersuchungen der Siedlung (vgl. D. W. Parry, D. V. Arnold, D. G. Long und S. R. Woodward, New Technological Advances: DNA, Databases; Imaging Radar, in: P. W. Flint und J. C. VanderKam [Hgg.], *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*, Leiden, 1998, Bd. 1, 496–515). Die Analyse der deutschen Sammlung von Skeletten aus den Friedhöfen von Qumran kommt ebenfalls nicht vor. Ferner fragt man sich, wieso der Band bei dem disparaten Charakter der Beiträge etwa den numismatischen Befund von Khirbet Qumran unberücksichtigt lässt oder das Keramikensemble von Qumran nicht systematisch präsentiert.

Ebenfalls erstaunt die Zusammensetzung der Autoren des Sammelbandes. Während führende Archäologen, die sich mit dem Judentum der hellenistisch-römischen Zeit im allgemeinen und/oder den Grabungen von Qumran im besonderen beschäftigen (etwa Magen Broshi, Hanan Eshel, Jodi Magness, Eric Meyers, Ehud Netzer), nicht teilnehmen, wird z. B. die „Archaeological Synthesis of the New Radiocarbon Datings“ mit Gregory Doudna und Joan E. Taylor von einem Exegeten sowie einer Archäologin und Historikerin vorgenommen. Doudna verfügt über keine archäologische oder naturwissenschaftliche Reputation, und Taylor hat sich vor diesem Sammelband in ihren Forschungen nicht zur Geschichte oder Archäologie der Gemeinschaft und Siedlung von Qumran ausgewiesen. Dieses Vorgehen verwundert um so mehr, als in der Einleitung des Bandes der Anspruch erhoben wird, zum besseren Verständnis der Textfunde von Qumran beitragen zu wollen: „In order to help our reading of the various manuscripts, we have to understand who the people were who lived at Qumran and with whom they

were in contact, on condition that the Qumranites wrote or copied the scrolls“ (J. Gunneweg, S. XVI). Solche Verknüpfung von archäologischen Studien und Textanalysen wurde aber bislang insbesondere von Magen Broshi, Hanan Eshel und Jodi Magness vorgelegt. Es entsteht der Eindruck, dass die Auswahl der teilnehmenden Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen nicht immer durch ihre Qualifikation, sondern durch ihre Interpretation der Siedlung von Khirbet Qumran bestimmt wurde, dass also Wissenschaftspolitik und nicht wissenschaftliche Qualifikation die Ergebnisse des vorliegenden Sammelbandes prägen. Diese Kritik soll aber die Bedeutung der einzelnen im Band gesammelten Beiträge nicht mindern, sondern richtet sich an die Herausgeber. Die engen räumlichen Grenzen einer Rezension erlauben hier nur beispielhaft die Arbeiten von Gunneweg/Balla, Sheridan/Ullinger/Ramp, Galor und Lemaire zu würdigen.

J. Gunneweg und J. Balla (3–53) untersuchen mit Hilfe von Neutron Activation Analysis die chemische Zusammensetzung der in den Höhlen von Qumran und in der Siedlung von Qumran gefundenen Keramiken. Obwohl die geringe Menge der untersuchten Keramiken statistische Aussagen schwierig macht, fällt dennoch auf, dass 33 % aller analysierte Töpferprodukte eine „chemical relation with the Qumran site itself“ hat. „A relatively large part of the pottery had connections with Jericho. Either the pottery was imported from that city or potters used the same clay somewhere around Jericho and supplied both sites. ... However, the cups for example, have too many different styles to have been the work of a single (group of) potter(s)“ (24). Gunneweg und Balla schließen von der chemischen Zusammensetzung des Tons einer Keramik auf ihre Herkunft: „Our study showed that some scroll jars turned out to be locally made in Qumran, others were imported from Jericho whereas the bulk came from a site connected with the Motsa Clay Formation. It is the latter that we have identified with Beit 'Ummar near Hebron“ (26). Solche Rückschlüsse sind jedoch schwierig. Es kann keinesfalls ausgeschlossen werden, dass in der Antike nicht (nur) Keramiken transportiert bzw. gehandelt wurden, sondern vielmehr der Ton, aus dem sie dann jeweils lokal gefertigt wurden (vgl. z. B. J. Magness, *Debating Qumran: Collected Essays on Its Archeology*, Leuven 2004, 161 Anm. 51). Dies ist im Falle der Siedlung von Qumran umso wahrscheinlicher, als Gunneweg und Balla selbst feststellen: Qumran „lacks good potter's clay on the spot“ (27). Das wichtigste Ergebnis der Arbeit von Gunneweg und Balla ist: „there is no difference in chemical composition between the pottery analyzed from the khirbeh and that from the caves ... There is, therefore, a connection“ (24). Diese Verbindung zwischen den Höhlen und der Siedlung von Qumran wird auch in der zweiten Studie von Gunneweg und Balla bestätigt (389–394), in der sie die chemische Zusammensetzung des Tons der Ostraka aus den Höhlen von Qumran mit derjenigen der Keramiken aus der Siedlung von Qumran vergleichen: „Although the written evidence is meager, its consequences should be taken into consideration because some of

them may make a link between the Khirbeh and the caves“ (394).

S. G. Sheridan, J. Ullinger und J. Ramp (129–169) analysieren die demographische Zusammensetzung der Population von Qumran an Hand der Skelette aus der sogenannten „French collection,“ also an Hand jener Skelette, die nach den Grabungen von Qumran in der Ecole Biblique von Jerusalem verblieben sind. „Based on the current demographic findings, for the French Qumran collection there is one woman (over 50 years of age), one teenage male (15–16 years old), one elderly man by Qumran standards (over 60 years old), and numerous 30–50 year old males“ (163). Dieses Ergebnis hat wichtige Implikationen für die Frage nach dem zölibatären Leben in Qumran.

K. Galor (291–320) fragt nach der Funktion der Wasserbecken in der Siedlung von Qumran. „Regarding their use as a ritual pool, from the standpoint of Jewish law, every single pool at Qumran could have functioned as a *mikveh*“ (316). Allerdings ist nicht immer eine klare Unterscheidung möglich, ob ein Wasserbecken als rituelles Bad oder als Zisterne fungierte. „It is very likely that, at the outset, the stepped pools at Qumran were built and planned to fulfill a dual function, to serve as ritual immersion pools and also as cisterns. The separation of locus 56 from locus 58 and locus 91 from its stepped part, introduced some time after the initial planning and construction stage of the site, can be viewed as an attempt to eliminate certain problems that are associated with the multiple uses of the pools“ (316f.).

A. Lemaire (341–388) ediert die hebr., aram., gr. und latein. Inschriften von Qumran und Ein Feschkha. Von Ein Feschkha stammen zwei griechische, eine hebräische bzw. aramäische und eine lateinische Inschrift. 71 paläohebräische, hebräische, aramäische, samaritanische, griechische und lateinische Inschriften und Ritzungen aus Qumran geben Einblick in das Alltagsleben der Siedlung. Besonders interessant sind die Schreiberübungen KhQ 1 und KhQ 2207, weil sie auf eine Schreiberpraxis und evtl. Schreiberschule in Qumran hinweisen, und das Siegel KhQ 439 mit der griechischen Inschrift Iwshpoj. Letzteres könnte zeigen, daß in Qumran auch griechischsprachige Juden gelebt haben.

Bauckham, Richard: **The Jewish World around the New Testament**. Collected Essays I. Tübingen: Mohr Siebeck 2008. VI, 548 S. 8° = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 233. Lw. 149,00 €. ISBN 978-3-16-149614-1. – Bespr. von Friedrich Wilhelm Horn, Mainz.

In dem Band sind 23 Aufsätze, die zwischen 1976 und 2008 publiziert wurden, in chronologischer Reihenfolge ihrer Ersterscheinung zusammengeführt worden (nicht 24 Aufsätze, so der Klappentext und das Inhaltsverzeichnis, die die zweiseitige Einführung des Bandes mitzählen und auf S. 485 in der Liste der Erstpublikationen aufführen). Der Verfasser Richard Bauckham bekleidete von 1992 bis zu seiner Emeritierung im Jahr 2007 eine Professur

für Neues Testament an der University of St. Andrews/Schottland. Seine monographischen Publikationen beschäftigten sich zuletzt mit Fragen der Christologie und der Auslegung des Johannesevangeliums. Die Aufsätze dieses Bandes hingegen bewegen sich eher an Schnittstellen neutestamentlicher Exegese zu benachbarten Disziplinen (Judaistik, Altertumswissenschaft) und thematisieren leicht vergessene Einzelaspekte übergreifender Themen. In der Einführung betont B. die ihn leitende grundlegende Voraussetzung seiner Arbeit, dass alle neutestamentlichen Schriften innerhalb des Judentums des zweiten Tempels zu verorten sind. Daraus folgt: „Only someone who understands early Judaism for its own sake will be able to use Jewish texts appropriately and accurately in the interpretation of the NT“ (1). Das Neue Testament ist überdies neben den Pseudepigraphen und Apokryphen des Alten Testaments, den Qumran-Texten, Josephus, Philo und den Rabbinica seinerseits gleichfalls Quelle für dieses Judentum des zweiten Tempels.

Bis auf wenige Beiträge können die Aufsätze grob bestimmten Bereichen zugewiesen werden (mit Überschneidungen): a) Apocalyptic (2, 3, 4, 5, 7, 8, 11, 18), b) Jewish Literature (2, 3, 6, 8, 13, 14, 15, 16, 21, 23, 24), c) Jewish and Christian Eschatology (5, 13, 16, 18, 19). Die Collected Essays thematisieren – wie im Titel angegeben – die Jewish World around (!) the New Testament, also weniger das Neue Testament an sich (vgl. aber die Anteile in 5, 9, 10, 11, 19, 21, 22). Sehr bald wird der Leser feststellen, dass B. der in der Einführung dargelegten These, das Neue Testament innerhalb des Judentums des zweiten Tempels zu verorten, innerhalb der vergangenen dreißig Jahre konsequent nachgegangen ist.

Nun wird es wenig Sinn machen, Aufsätze, die teilweise vor zwei oder drei Jahrzehnten geschrieben wurden, insgesamt nochmals zu rezensieren. Allein zu zwei Beiträgen hat B. Additional Notes verfasst, allerdings nicht zu 2 und 20 (so allerdings die Introduction), sondern zu 3 und 20. Diese beziehen sich zum einen auf den Beitrag ‚Enoch and Elijah in the Coptic Apocalypse of Elijah‘, der erstmals 1985 publiziert wurde. Zwischenzeitlich waren etliche grundlegende Werke zu dieser ursprünglich in griechischer Sprache verfassten, aber in koptischer Sprache überlieferten Schrift erschienen. In der Additional Note druckt B. erneut seine ältere Stellungnahme zu David T. M. Frankfurter, Elijah in Upper Egypt: The Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity, 1993, ab, die in dem Journal of Ecclesiastical History 46, 1995, S. 488–490, erschienen war. Frankfurter hatte in seinem Beitrag erneut bekräftigt, die Abfassung der Apocalypse of Elijah ins ausgehende 3. Jh. n. Chr. im Bereich des ägyptischen Christentums zu datieren. Hierbei hatte Frankfurter die bislang bestimmende Frage nach Quellen, Vorlagen und Traditionen innerhalb der Apocalypse of Elijah wohl auch gestellt, das Werk aber konsequent aus seiner Zeit heraus interpretiert. B. thematisiert vor allem den vermuteten mündlichen Anteil der Traditionen. Dass zum anderen der Beitrag Nr. 20 ‚Paul and Other Jews with Latin Na-

mes in the New Testament‘ einer Additional Note bedurfte, versteht sich mit Blick auf die zwischenzeitlich erschienenen drei Bände *Inscriptionis Judaicae Orientis* (Bd. I hg. von David Noy, Alexander Panayotov and Hanswolf Bloedhorn, 2004; Bd. II hg. von Walter Ameling, 2004; Bd. III hg. von David Noy and Hanswolf Bloedhorn, 2004) und das *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity*, hg. von Tal Ilan, 2002, von selbst.

Im Folgenden soll der spezifische Beitrag B. zu den genannten drei Bereichen unter Bezugnahme auf einzelne Beiträge exemplifiziert werden. Der Aufsatz ‚The Apocalypses in the New Pseudepigrapha‘ (Nr. 8 auf S. 103–121) erschien erstmals 1986 und wurde bereits 1997 in einem Sammelband erneut abgedruckt. B. bespricht hier den 1983 erschienenen, von James H. Charlesworth herausgegebenen Band I der *Old Testament Pseudepigrapha* (OTP) ‚Apocalyptic Literature & Testaments‘. Die Publikation sei grundsätzlich sehr zu begrüßen, da sie die bislang immer noch den allgemeinen Gebrauch bestimmende, von Robert H. Charles verantwortete Edition *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (APOT) ersetze und dem neuen Forschungsstand anpasse. So seien gegenüber APOT zu den hier abgedruckten sechs Apokalypsen dreizehn weitere hinzugekommen, und zwei weitere in diesen Bereich gehörige Texte seien für Band 2 von OTP angekündigt. Diese seinerzeit vorgenommene Beschränkung auf sechs Apokalypsen habe dazu geführt, dass sich innerhalb der neutestamentlichen Exegese eine verzerrte Sicht auf das Phänomen Apokalyptik breit gemacht habe. B. geht in seinem Beitrag auf siebzehn der neunzehn Apokalypsen in OTP ein und übergeht nur ‚Treatise of Shem‘ und ‚Revelation of Ezra‘, da beide Texte Literatur aus einem anderen Bereich darstellen. Sein Überblick über diese siebzehn Texte ist nicht nur eine Rezension der ersten ca. 750 Seiten der Ausgabe OTP, sondern gleichzeitig ein knapper kritischer Kommentar zu diesen Apokalypsen. Wesentlich sind die Schlussbemerkungen, da sie grundsätzliche Thesen zur apokalyptischen Literatur darstellen. Sie betreffen zunächst das Auswahlverfahren. OTP bietet Texte vom zweiten vorchristlichen Jh. bis zum neunten Jh. n. Chr. Hier liegt eine wesentliche Differenz zu APOT. Freilich hat Charlesworth spezifisch christliche Apokalypsen wie die Apokalypse des Petrus oder die Apokalypse des Paulus nicht aufgenommen, da diese Apokalypsen nicht in eine Sammlung alttestamentlicher Apokryphen passen. Allerdings gibt B. mit Recht zu bedenken, dass auch diese Apokalypsen reichlich jüdisches Material enthalten. Dies führt zu der von ihm vertretenen These, dass die gesamte apokalyptische Tradition als ein kontinuierlicher Strom zu sehen sei, der nicht in jüdisch oder christlich aufzuteilen sei. Im Blick auf alle Texte rät B. dazu, vier Corpora zu unterscheiden (119): a) Apokalypsen, die bis 200 n. Chr. geschrieben wurden und auch danach nicht in größerem Stil editorisch verändert wurden. In dieser Kategorie befinden sich jüdische und christliche Werke, zumal alle christlichen Apokalypsen dieser Zeit in sehr engem Kontakt mit jüdischer Apokalyptik stehen. Im Anschluss an diesen Zeitpunkt ca. 200 n. Chr. sieht Bauckham eine Auf-

teilung in drei Ströme: b) christliche Apokalypsen unter alt- oder neutestamentlichem Pseudonym aus der Zeit 200 n. Chr.–1000 n. Chr.; c) hebräische Merkabah-Texte von ca. 300 n. Chr. aufwärts und d) weitere hebräische Apokalypsen. Wesentlich ist wohl die Bemerkung, dass auch die zuletzt genannten drei Bereiche ein entscheidendes Licht auf die ältere jüdische Apokalyptik werfen können. B. wirft der Edition OTP vor, diese Perspektive zu zerstören, da die Textauswahl im Blick auf die vier Corpora unvollständig und im Einzelfall geradezu eklektisch sei. Wenn man jedoch eine umfassendere Perspektive im Blick behalte, erkenne man schnell, dass keinesfalls die Eschatologie das einzige oder dominante Thema der Apokalyptik sei. Vielmehr treten Astronomie, Angelologie, Schöpfungsgeheimnisse, Meteorologie und liturgische Frage, um nur einiges anzusprechen, in den Blick (S. 120).

Der zweite Bereich betrifft die jüdische Literatur, hier vor allem die alttestamentlichen Pseudepigraphen, und natürlich auch deren Verhältnis zum Neuen Testament. Eine Untersuchung von ‚Josephus‘ Account of the Temple in *Contra Apionem* 2.102–109‘ (Nr. 15 auf S. 221–243) zeigt, dass in dieser gegenüber bellum und antiquitates zu gering beachteten Beschreibung wertvolle Informationen liegen, die in die Zeit der direkten Augenzeugenschaft des Autors zurückreichen. Der kleine Beitrag ‚The Relevance of Extra-Canonical Jewish Texts to New Testament Study‘ (Nr. 14 auf S. 207–220) betont zunächst die grundlegende Abhängigkeit der frühchristlichen Literatur von ihrem jüdischen Untergrund. Dies gipfelt in der These, dass ‚Christianity of the New Testament period must be seen, not as something quite different from Judaism, but as a distinctive form of Judaism‘ (S. 207f.). Auch das Auseinandergehen der Wege zwischen Judentum und Christentum sei als ‚dispute between divergent interpretations of a common religious heritage‘ (S. 208) zu begreifen. B. rät daher dazu an, die jüdische Literatur in ihrem historischen Kontext exakt kennenzulernen, um der häufig angewandten, durch Handbücher vermittelten Methode der Parallelomania entgegenzutreten. In diesen Kanon jüdischer Literatur möchte B. unbedingt auch solche Texte einbeziehen, deren Abfassungszeit deutlich später als diejenige der neutestamentlichen Schriften ist. Es sei erwiesen, dass die exegetischen Techniken der Midraschim und der Targumliteratur bereits in neutestamentlicher Zeit bekannt und gebräuchlich gewesen (S. 214) bzw. dass in der Targumliteratur exegetische Techniken der neutestamentlichen Zeit bewahrt worden seien. Das Jahr 70 n. Chr. sei also weit weniger eine Grenzmarkierung innerhalb des Judentums und zwischen Judentum und Christentum als oftmals angenommen. Freilich arbeitet B. in diesem Abschnitt auch mit Vermutungen, die sein Gesamtbild wohl abrunden, aber doch nicht zu belegen sind. Dazu zähle ich die Aussage, dass alle neutestamentlichen Schriftsteller außerkanonische Literatur lasen und mit diesen Schriften sehr vertraut gewesen seien (S. 212). Dass die meisten neutestamentlichen Schriftsteller Juden gewesen sind (S. 208), ist so eindeutig auch nicht. Natürlich wäre auch zu fragen, auf welches Judentum man sich

bezieht. B. jedenfalls tendiert eindeutig zu Sanders' Annahme eines ‚common Judaism‘ im Gegensatz zu Neusers These mehrerer ‚Judaisms‘ (S. 212). Der griechisch-römische Kulturraum wird als gemeinsamer Untergrund von Judentum und Christentum betrachtet, eine spezifische griechisch-römische Prägung des Christentums im Unterschied zum Judentum wird abgelehnt.

Das Thema Eschatologie hängt natürlich mit den vielen Studien zur Apokalyptik und zu den Apokalypsen zusammen, kommt aber doch auch unabhängig davon zur Sprache, sowohl in jüdischer als auch in christlicher Literatur. Verhandelte Themen sind Menschensohn, Parusie, Leben nach dem Tod, endzeitliche Restauration Israels, aber auch Beiträge zu biblischen Texten und ihrer eschatologischen Relevanz. In dem Beitrag ‚Life, Death, and the Afterlife in Second Temple Judaism‘ (Nr. 16 auf S. 245–256) spricht sich B. gegen die These einer großen Diversität innerhalb der frühjüdischen eschatologischen Vorstellungen aus und zieht von hier wiederum eine Linie zum frühen Christentum: „The fact that virtually all aspects of this view common to most of the Jewish texts are also found in the New Testament confirms this conclusion. The first Christians did not derive their understanding of the afterlife from any specific Jewish group, such as the Pharisees or the Essenes, but shared the views which had become general in the Judaism of their time“ (S. 256).

B. Aufsätze sind höchst gelehrte Beiträge. Sie beziehen sich in der Regel auf sehr begrenzte Bereiche und suchen nicht das Überblickshafte. In der Summe der Detailbeobachtungen allerdings werden Ergebnisse zusammengetragen, die als Mosaiksteine eines entstehenden Gesamtbildes fungieren. Überdies stellt B. Fragen, die in keiner Weise im mainstream der Forschung liegen, deren Beantwortung aber höchst interessante Einsichten vermittelt. Als Beispiel nenne ich den zuvor bereits zweimal publizierten Beitrag ‚What if Paul had Travelled East rather than West?‘ (Nr. 17 auf S. 257–268). Der Band wird abgeschlossen durch umfangreiche Indices (S. 487–545), die dazu beitragen, die detailreichen Beiträge gut zu erschließen.