

portant Step Forward“ wurde im Sammelband mit seinen Aufsätzen: Hebrew Bible, Greek Bible and Qumran. Collected Essays (Texts and Studies in Ancient Judaism 121. Tübingen 2008), S. 189–198, nachgedruckt. Weitere Besprechungen zu Faszikel 18 sind: E. D. Herbert, *Dead Sea Discoveries* 13 (2006), 362–364; R. Hayward, „Targum, Biblia Hebraica Quinta, And Jewish Bible Interpretation“, *Aramaic Studies* 5 (2007), 93–110. Hayward erläutert vor allem den Umgang der BHQ mit den Varianten aus dem Targum.

Folgende Kurzanzeigen der einzelnen Faszikel der BHQ sind dem Rez. bekannt: A. C. Hagedorn, *Journal for the Study of the Old Testament* 29.5 (2007), S. 56 (zu Fasz. 18); H. G. M. Williamson, *JSOT* 35.2 (2008), S. 54, (zu Fasz. 20, *Ezra/Nehemia*); R. P. Gordon, *Vetus Testamentum* 58 (2008), S. 668–669 (zu Fasz. 5, *Deuteronomy*); J. C. Gerz, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 119 (2007), S. 127 und 286 (zu Fasz. 18 und 20); idem, *ZAW* 121 (2009), S. 136 (zu Fasz. 5); idem, *ZAW* 122 (2010), S. 457 (zu Fasz. 17); F. Dalrymple-Hamilton, *Review of Biblical Literature* 03/2010 (zu Fasz. 17, s. [http://www.book-reviews.org/pdf/7151\\_7771.pdf](http://www.book-reviews.org/pdf/7151_7771.pdf)).

Der hebräische Text der BHQ basiert auf der Handschrift EBP. I B 19a der Russischen Nationalbibliothek zu Sankt-Petersburg (Kodex Leningradensis). Für den hebräischen Text von *Sprüche* wurden auch der Aleppo Kodex sowie die Handschrift Add. MS 1753 der Cambridge University Library kollationiert. Add. MS 1753 ist eine jemenitische Handschrift der Hagiographa aus dem 15.–16. Jh. Sie wurde von S. Reif in: *Hebrew Manuscripts at Cambridge University Library. A Description and Introduction* (University of Cambridge Oriental Publications 52. Cambridge 1997), S. 70–71, beschrieben. Es stellt sich die Frage, warum ausgerechnet diese relativ späte Handschrift verwendet wurde – sie wurde auch für die *Megillot* und für *Ezra/Nehemia* in der BHQ 18 und 20 kollationiert –, und ob es ältere vollständige hebräische Manuskripte dieses Buches gibt.

Gemäß dem Aufbauschema der BHQ werden zuerst die Textzeugen beschrieben (S. 5\*–13\*). Dabei sind die Lesarten des Kodex Leningradensis, die unter den drei kollationierten Handschriften singulär sind (S. 5\*), sowie die an vielen Stellen abweichende Übersetzung der Septuaginta mit ihren speziellen Übersetzungstechniken (S. 6\*–8\*) von besonderem Interesse. Für die Septuaginta liegt noch keine kritische Edition der *Sprüche* in der „Göttinger Septuaginta“ vor. Ähnlich ist eine kritische Edition des Targums der *Sprüche* ein Desideratum. Der Hg. dieses Faszikels der BHQ konnte aber die Kollationen des Göttinger Septuaginta-Unternehmens sowie Mikrofilme von Targum-Handschriften verwenden.

Der Hg., der Einzelprobleme des hebräischen Textes des Buches *Sprüche* und seiner Übersetzungen in einigen Publikationen behandelte, bietet eine hervorragende Textedition. Er geht bei der Beurteilung der Lesarten des hebräischen Textes und der antiken Versionen sehr umsichtig vor und schlägt nur in 3:3 und 6:1 eine Emendation des durch die drei Handschriften bezeugten hebräischen Textes vor

---

## ALTES TESTAMENT/JUDENTUM

**Biblia Hebraica quinta editio cum apparatu critico novis curis elaborato. 17. Proverbs.** Prepared by Jan de Waard. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2008. XXXII, 58, 65\* S. 8°. Kart. 46,00 €. ISBN: 978-3-438-05277-3. Bespr. von Viktor Golinetz, Basel.

Das vorliegende Buch ist der vierte erschienene Faszikel der Nachfolgeedition der *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS). Für die Angaben zu Besprechungen der anderen Faszikel der *Biblia Hebraica Quinta* (BHQ) s. *Orientalistische Literaturzeitung* 103 (2008), S. 60, und 105 (2010), S. 454. Die Rezension von E. Tov zu Faszikel 18 (*Megillot*) mit dem Titel „The *Biblia Hebraica Quinta* – An Im-

(in 11:3 folgt er der Qere-Lesart). Nach Meinung des Rez. kann auch an einigen anderen Stellen mit überzeugenden Gründen für eine Textverbesserung argumentiert werden. Z. B. ist in 27:20 שָׂאוֹל וְאַבְדֹהוּן anstelle von שָׂאוֹל וְאַבְדֹהוּן (Qere) zu lesen. Diese Wendung kommt auch in 15:11 vor. In 27:20 wurden die Buchstaben ון als *ein* Zeichen aufgefasst. An folgenden zwei Stellen wurden ebenfalls zwei Buchstaben zu einem Graphem zusammengezogen: בָּיוֹם „am Tage“ Spr 25:13 wurde in der Septuaginta als κατά καῶμα „gegen Hitze“ übersetzt, was hebr. בָּחֹם entspricht (vgl. BHQ 17, S. 46), und die Angabe der Masora magna (weiter: Mm) zu Deut 5:33 im Kodex Leningradensis lautet ח, „achtmal“, während es יז, „17mal“, heißen sollte (so auch in der Mp).<sup>1</sup> An einigen Stellen findet sich im hebräischen Text Auflösungen eines Graphems in zwei Zeichen: neben den von R. Weiss<sup>2</sup> genannten Beispielen vgl. auch 2 Sam 19:41 Ketib וַיַּעֲבְרוּ, wo Qere, hebräische Handschriften sowie Versionen הָעֵבְרִי haben, und Spr. 30:19 בְּעֵלְמָה, wo hebräische Handschriften und Versionen בְּעֵלְמִי lesen.

#### Anmerkungen zum Textapparat der BHQ 17

S. 11, zu 5:22, und S. 35, zu 19:27. Die Lesarten des Kodex Leningradensis עוֹנוֹתָיו וְהַדְּלִיבְנִי mit Patach jeweils unter Ain und Chet werden als Fehler (*err*) gegenüber der Lesart des Aleppo Kodex und der Cambridger Handschrift Add. MS 1753 bezeichnet, welche beide Chatef-patach unter Ain und Chet aufweisen. Es gibt auch andere Fälle im Leningradensis, die dieselbe Vokaldifferenz aufweisen. In וְהִאֲבָרְתָם Deut 9:3 (so Leningradensis) hat die Handschrift Sasson 507 Chatef-patach unter Alef. In Deut 25:18 אֲחֵרִיךְ haben die Handschrift Sasson 507 und andere Handschriften Chatef-patach unter Chet. Beide Lesarten werden in der BHQ 5 ebenfalls als Fehler (*err*) beurteilt. Weitere Beispiele, in denen ein Wort im Leningradensis unter einem Laryngal Patach hat, während andere Handschriften Chatef-patach aufweisen, sind: für Aleph וְאַכְלָה Num 16:21; וְהִאֲבָרְתָי 1 Kön 3:14; אֲבָרְתָה Hiob 9:35; für Chet וְהִאֲבָרְתָה Ex 35:32; וְהִאֲבָרְתָה 2 Chr 12:15 (woanders וְהִאֲבָרְתָה); für Ain וַיַּעֲשֵׂוּ Ex 7:10; הָעֵלְיָה Richter 3:23; וַיַּעֲבְרָה 1 Kön 18:44 (all diese Fälle sind im Apparat der BHS angemerkt).

Gleichzeitig gibt es Fälle, an denen im Leningradensis unter einem Laryngal Chatef-patach steht, während andere Handschriften Chatef aufweisen. Die Beispiele sind: für Alef וְהִאֲבָרְתָה 2 Chr 9:29; 12:15 (וְהִאֲבָרְתָה); 26:22; für Chet כְּהִתְלַנּוֹת Ezek 40:25; הִתְלַנּוֹת Hohes Lied 2:9; für Ain הָעֵבְרִים Ex 30:8; Num 9:3; וַיַּעֲבְרוּ Ezra 10:14 und einige

andere (all diese Fälle sind im Apparat der BHS angemerkt).

Ähnliches betrifft בְּעֵנְשֵׁלַיִן in Spr 21:11, wo die beiden anderen durch den Editor von BHQ 17 kollationierten Handschriften בְּעֵנְשֵׁלַיִן lesen, und wo die Lesart des Kodex Leningradensis ebenfalls als Fehler (*err*) charakterisiert wird. Auch hier gibt es Fälle, in denen Leningradensis Schwa hat, während andere Handschriften Chatef-patach aufweisen. Die Beispiele sind für Ain וַיַּעֲרָם Gn 32:16 und וַיַּעֲבֵר Gn 41:46 (vgl. BHS *ad loc.*); für Reš הַמְשַׁרְרִי Hohes Lied 2:7 (gegenüber dem Chatef-patach unter dem ersten Reš im Aleppo Kodex),<sup>3</sup> und einige andere.

Die Anzahl solcher Beispiele, die beim Studium weiterer Handschriften vergrößert werden kann, zeigt, dass es sich nicht um Fehler im Kodex Leningradensis handelt, sondern um alternative Aussprache- und/oder Vokalisierungstraditionen. Für verschiedene Vokalisierungstraditionen spricht weiterhin die Tatsache, dass im Leningradensis dasselbe Wort mal mit Schwa und mal mit Chatef-patach vokalisiert werden kann: הַמְשַׁרְרִים Neh 12:42 und הַמְשַׁרְרִים Neh 12:29. Für das Auffassen von solchen Vokalunterschieden als Fehler gibt es somit keine Grundlage.

S. 27, zu 15:8. Hier wird die Lesart des *Damascus Document* aus Qumran angeführt, in dem dieser Vers aus *Sprüche* zitiert wird. Bei der Angabe כְּמִהַנְתָּ רִצּוֹן müsste im Kommentar zum Apparat angemerkt werden, dass das zweite Wort im vorhandenen Text des *Damascus Document* wegen des Pergamentschadens nicht da ist. Die Rekonstruktion des Zitats folgt dem früher unter dem Namen *Zadokite Fragment A* bekannten Text dieser Schrift aus der Kairo Geniza,<sup>4</sup> und der Herausgeber der BHQ 17 im Kommentar zum Apparat, S. 45\*, weist darauf hin, dass ein anderes Wort dieses Zitates im *Damascus Document* ebenfalls nach dem *Zadokite Fragment A* rekonstruiert wird. Es wäre auch hilfreich, wenn die Texte aus Qumran im Verzeichnis der Sigla aufgenommen und die Publikationen dieser Texte in der Reihe „Discoveries in the Judean Desert“ genannt würden. Dies erleichterte dem Leser die Suche nach diesen Texten über verschiedene Indices der genannten Reihe. Dasselbe betrifft auch das Kürzel CD auf S. 45\*f., das für *Cairo Damascus Document*, einen anderen Namen von *Zadokite Fragment*, steht.

S. 28, zu 15:21. Das Fehlen von Dageš in שִׁין von וַיִּשָּׂר ist womöglich kein Fehler. Das Fehlen von Dageš kann eventuell in die Reihe von anderen Fällen gestellt werden, in denen der Kodex Leningradensis die morphologische Verdoppelung in שִׁין nicht markiert, und die in ihrer Regelmäßigkeit auf eine besondere Aussprachetradition

<sup>1</sup> Vgl. Biblia Hebraica quinta editio cum apparatu critico novis curis elaborato. 5. Deuteronomy, prepared by Carmel McCarthy (Stuttgart, 2007), 36\*.

<sup>2</sup> „On Ligatures in the Hebrew Bible (ג = ם)“, *Journal of Biblical Literature* 82 (1963), 188–194.

<sup>3</sup> Diese Varianz wurde in der BHQ 18:8\* bei der Beschreibung der Handschriften notiert; dort sind auch andere Stellen mit Chatef-patach in Aleppo Kodex genannt.

<sup>4</sup> Ediert durch S. Schechter, *Documents of Jewish Sectaries. Fragments of a Zadokite Work* (Cambridge 1910; Nachdruck New York 1975), S. 11, Zeile 21.

schließen lassen.<sup>5</sup> Allerdings nennt Dotan keinen Fall, bei dem Dageš in Šin als zweitem Radikal einer Pi'el-Form fehlen würde; hier wäre weiteres Studium der Vokalisierungsnuancen des Kodex Leningradensis nötig.

S. 33, 34, zu 18:24 und 19:1, 2. Im Apparat wird angegeben, dass die Verse in der Septuaginta fehlen. Daher scheint die Angabe, dass ein bestimmtes Wort innerhalb dieser Verse in der Septuaginta fehlt, eine überflüssige Information zu sein (so auch zu 20:16 und 21:5). Der Textapparat könnte an diesen Stellen kürzer ausfallen.

S. 42 zu 23:10. Zur Deutung der Form וַיִּבְטְרֵי als Singular vgl. die Anmerkungen des Rez. in der Orientalistischen Literaturzeitung 103 (2008), S. 65 f.

### Anmerkungen zu Masora- und Textapparatkommentaren

S. 16\*, Masora parva (weiter: Mp) zu 5:2. Ähnlich wie der Kodex Leningradensis hat auch der Aleppo Kodex beim Wort וַיִּבְטְרֵי die Anmerkung „fünfmal mit diesem Akzent (i. e. Rebia Mugrasch)“, während sich nur drei Stellen mit dieser Form finden lassen. Offensichtlich zählt diese Mp die zwei Vorkommen des Wortes וַיִּבְטְרֵי mit, das in Hiob 35:16 und Sprüche 24:5 mit demselben Akzent versehen ist.

S. 16\*, Mp zu 7:15. Der Circellus gehört in der Tat nicht zum Wort וַיִּבְטְרֵי, sondern zum nachfolgenden לְקַרְאֲתָךְ. So hat es auch der Aleppo Kodex, und die Mm zu 2 Kön 5:26 im Kodex Leningradensis listet Spr 7:15 unter den vier Vorkommen dieses Wortes auf. Auch in 10:17 steht der Circellus am falschen Ort. Der Herausgeber ist der Meinung, dass der Circellus zu 10:16 gehört. Da der Kodex Leningradensis und der Aleppo Kodex in 10:16 und 17 keine entsprechende Mp-Anmerkung aufweisen, könnte ein Verweis auf die Position des Circellus in der Handschrift Add. MS 1753 hilfreich sein, um die Richtigkeit der Vermutung des Herausgebers zu prüfen. Ähnlich könnte ein Verweis auf Add. MS 1753 helfen, in 10:26 zu verifizieren, welche Mp zum Wort לְשָׁנִים gehört – hier hat der Aleppo Kodex keine Mp-Anmerkung. Oder bedeutet es, dass Add. MS 1753 an diesen Stellen keine Mp-Anmerkungen hat, die der Hg. erwähnen würde, wenn es sie gäbe, genauso wie er einmal auf die Mp dieser Handschrift in 1:3 verweist, und in fraglichen Fällen auch die Mp des Aleppo Kodexes zitiert (z. B. 1:3; 12:19; 15:24; 31:12)?

S. 34\*, zu 4:16. Die in Handschriften an unzähligen Stellen bezeugte Verwechslung von Waw und Yod (in beide Richtungen) macht die Anmerkung des Heraus-

gebers, Peschitta „would then, indirectly, support the reading on the *kaṭib*“ obsolet. Da auch die Setzung der *matres lectionis* in hebräischen Handschriften schwankt, kann eine Pleneschreibung für die hebräische Vorlage der Peschitta nicht ohne Weiteres vorausgesetzt werden. In noch höherem Maße gilt das für die hebräische Vorlage der Septuaginta. Wenn im Kommentar zu 5:18 (S. 34\*) gefragt wird, ob in der Vorlage der Septuaginta ברוך oder ברוך stand, so ist diese Frage müßig. Es kann genauso gefragt werden, ob dort einfach ברך stand. Nach dem Zeugnis der mittelalterlichen hebräischen Grammatiker und Exegeten war es zum Teil die Entscheidung der Abschreiber, defektiv oder plene zu schreiben.<sup>6</sup> Die Frage, wie die Vorlage der Septuaginta orthographisch beschaffen war, sollte für jedes biblische Buch untersucht werden – auch in Bezug auf die Frage, ob die Schrift der Vorlage paleohebräisch oder aramäisch-quadratisch war –, denn dieses Wissen ist unabdingbar für die Beurteilung der Übersetzung der Septuaginta. Die symptomatischen Buchstabenverwechslungen, die von der graphischen Ähnlichkeit der Zeichen herrühren, sprechen dafür, dass dem/n Septuagintaübersetzer/n der *Sprüche* der hebräische Text in Quadratschrift vorlag, vgl. z. B. ט > ס in 19:8, ך > ך in 21:21, ח > ח in 21:26 und יו > ח in 21:35 (s. oben). Dagegen scheint es beim Buch Jeremia, dass es dem/n Septuagintaübersetzer/n in paleohebräischer Schrift vorlag, denn zwischen dem hebräischen Text und der Septuaginta gibt es Textunterschiede, die am Leichtesten durch die Ähnlichkeit der Zeichen in diesem Duktus erklärlich sind: vgl. Jer 51:13 בַּצֵּעַךְ „dein unrechter Gewinn“ / εἰς τὰ σπλάγχνα σου „dein Inneres“ = בְּמַעַךְ, und Jer 48:34 עַד־יְהוֹן „bis Jahaz“ / αἱ πόλεις „die Städte“ = עַרְיָהֶם, beide Male Verwechslung von Tzade und Mem.<sup>7</sup>

S. 36\*, zu 6:16. Es ist nicht korrekt, in Bezug auf die Wiedergabe des Wortes הוֹעֲבֹרָה, bei dem nach der Masora parva das zweite Waw überflüssig ist, zu sagen, Aquila, Theodotion und Quinta „follow the consonants, and [Septuaginta] and [Symmachus] the vowels“. Hier ist die Sprache der Erklärung anachronistisch, auch wenn die Angaben im Textapparat verstehen lassen, was gemeint ist: die ersteren Übersetzungen setzen eine Form im Plural und die letzteren im Singular an. Hier – übrigens wie auch auf S. 38\* zu 8:35 – dupliziert der Text des Kommentars die Angaben im Apparat. Ist dieser Kommentar an beiden Stellen da, weil er noch auf die Yatir-Anmerkung in der Mp verweist?

S. 38\*, zu 8:35. Wie im vorhergehenden Fall ist es zum einen anachronistisch zu sagen, Septuaginta und Peschitta „follow the consonants“ und Aquila, Symmachus, Theodotion, Vulgata und Targum „follow [...] the vowels“ bei der

<sup>5</sup> S. darüber A. Dotan, „Deviation in Gemination in the Tiberian vocalization“: Estudios masoréticos (V congreso de la IOMS). Dedicados a Harry M. Orlinsky, ed. E. Fernández Tejero (Madrid, 1983), 63–77, nachgedruckt in Dotan, Biblia Hebraica Leningradensia. Prepared according to the Vocalization, Accents, and Masora of Aaron ben Moses ben Asher in the Leningrad Codex (Peabody, 2001), 1243–1251.

<sup>6</sup> Vgl. die bei C. D. Ginsburg, Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible (London 1897, Nachdruck New York 1966), S. 137, genannten Quellen.

<sup>7</sup> Ich danke Prof. Hermann-Josef Stipp, der mich auf diese Stellen hinwies.

Wiedergabe des Wortes מְצָאִי, das nach der Masora ein überflüssiges Yod trägt (Yatir-Anmerkung). Zum anderen ist der Inhalt der Lesarten nicht richtig erfasst. Die Lesart der Septuaginta ἔξοδοι μου „meine Ausgänge“ und die Lesart der Peshitta *mappeq* „herausbringend“ setzen die Wurzel יצא im Text ihrer Vorlage voraus; Septuaginta übersetzte das Nomen מְצָאִי und die Peshitta die Kausativform מוציא. Die anderen Übersetzungen weisen eine Verbform im Futur (εὐρήσει, *inveniet*) bzw. im Imperfekt<sup>8</sup> auf, und scheinen sowohl morphologisch als auch lexikalisch in ihrer Vorlage die Form ימצא „er findet“ vorgefunden zu haben. Ist dies eine Formenvertauschung in Septuaginta und Peshitta wegen des vorhergehenden מְצָאִי bzw. – folgt man den anderen Übersetzungen – eine Buchstabenmetathese über drei Positionen im masoretischen Text? Die Yatir-Lesart des Kodex Leningradensis (im Aleppo Kodex ist es die Qere-Lesart) ergibt eine grammatikalisch und inhaltlich gute Wortfügung, die der Konstruktion in Vers 36 כָּל־מְשַׂנְאֵי אֹהְבֵי מוֹת „alle, die mich hassen, lieben den Tod“ morphosyntaktisch ähnlich ist. Von der Wendung mit zwei Pluralformen in Vers 36 ausgehend, kann gefragt werden, ob die zu erklärende Form מְצָאִי in Vers 35 auf die Pluralform מוציא zurückgeht (Buchstabenverwechslung ו > י)? Dann wäre der Satz in 35a als כִּי מְצָאִי מְצָאֵי חַיִּים „Denn wer mich findet, findet Leben“ zu verstehen. Diese Konstruktion des Typus Subjekt aus Partizip aktiv pl. mit Pronomen + Prädikat aus Perfekt pl. + direktes Objekt und das ganze ohne vorangehendes כִּי kommt auch in Micha 6:12 und Psalm 83:3 vor. In Sprüche 27:16 findet sich eine Konstruktion, die mit dem Satz in 8:35a mit der Yatir-Lesart (Verbform im Singular מוציא) identisch ist (Subjekt aus Partizip aktiv pl. mit Pronomen + Prädikat aus Perfekt sg. + direktes Objekt und das ganze ohne vorangehendes כִּי).<sup>9</sup> Die genannten Lesarten und die morphosyntaktischen Konstruktionen stecken nach der Ansicht des Rez. die Grenzen ab, in denen sich eine Suche nach der Erklärung des Textes in Vers 8:35a bewegen muss.

S. 55\*, zu 29:9. Die Septuaginta hatte in ihrer Vorlage die Präposition עם „mit“, die sie als Nomen עם (ἔθνη) „Volk“ auffasste, und der heutige hebräische Text hat die Präposition אִת „mit“. Die Schwankung zwischen den beiden Präpositionen ist an einigen Stellen belegt: 1 Sam 14:17; 22:6; 2 Sam 13:14; 13:26; 15:19; 16:15; 19:35. Dabei lesen einige hebräische Handschriften (vgl. BHS) עם anstelle von אִת im Kodex Leningradensis und anderen Handschriften. Hat in einem Teil der hebräischen Texttradition Ersetzung der ersten Präposition durch die zweite stattgefunden? Ähnlich liest die Mm zu Spr 24:15 כִּי אֶתְךָ אֲנִי anstelle von כִּי עִמָּךְ אֲנִי im Text des Jesaiabuches 41:10.

<sup>8</sup> Targum in der Edition von Bomberg hat zweimal ein Partizip (so auch die Peschitta), die Handschrift der Edition von Díez Merino (Siglum T<sup>z</sup> in der BHQ) hat zweimal ein Imperfekt.

<sup>9</sup> Ähnlich ist Sprüche 13:24b, jedoch hier trägt die Verbform im Perfekt suffigiertes Pronomen, so dass das Verb zwei Objekte hat.

Dieselbe Varianz weisen auch Parallelberichte in Samuel- und Königsbüchern einerseits und in Chronikbüchern andererseits auf. In 2 Samuel 21:19 = 1 Chronik 20:5 hat das erste Buch עַב, während das zweite חַב hat. Die Veränderung in die andere Richtung weist 1 Könige 22:4 = 2 Chronik 18:3 auf.

### Verbesserungsvorschläge

S. 28, Apparat zu 15:18. Bei der Lesart des Aleppo Kodex und der Handschrift Add. MS 1753 sollte der Akzent Mercha stehen.

S. 30. Die letzten fünf Buchstaben in der Zeile des Verses 17 sowie ihre Diakritika stellen eine Dittographie des Endes des Verses 18 dar und sollten getilgt werden.

S. 58 und 30\*, Mm zu 31:25. Anstelle von לִיִּים lies לִיִּים.

Es könnte irgendwo in der Einleitung zur ganzen BHQ angegeben werden, dass die lexikalische Analyse von homonymen hebräischen Lexemen, die im Apparat (z. B. *ad* 4:14) und im Kommentar dazu (z. B. *ad* 5:29) mit Zahlenexponenten angeführt werden (auch in anderen Faszikeln der BHQ), dem Hebräisch-aramäischen Lexikon von L. Köhler und W. Baumgartner, dritte Auflage (1967–1995), bzw. seiner englischen Übersetzung entstammt.

**Schüle, Andreas: Die Urgeschichte (Genesis 1–11).** Zürich: Theologischer Verlag 2009. 173 S. 7 Abb. 8° = Zürcher Bibelkommentare AT 1.1. Brosch. 32,00 €. ISBN 978-3-290-17527-6.

Bespr. von Markus Witte, Berlin.

Mit dieser Kurzkomentierung eines der religionsgeschichtlich, theologisch und wirkungsgeschichtlich wichtigsten Abschnitte des Alten Testaments hat der am Union Theological Seminary in Richmond/Virginia (USA) lehrende Vf. nur drei Jahre nach dem Erscheinen seiner Zürcher Habilitationsschrift zur biblischen Urgeschichte (2006)<sup>1</sup> eine originelle Gesamtdeutung vorgelegt, die im Rahmen der Zürcher Bibelkommentare die Nachfolge des erstmals 1943 publizierten, 1967 grundlegend überarbeiteten und zuletzt 1991 nachgedruckten Werks von Walter Zimmerli antritt.<sup>2</sup> Wie Zimmerlis Kommentar zielt Schüles Auslegung auf eine Vermittlung der Ergebnisse der kritischen Bibelwissenschaft an einen weiteren Leserkreis. Dementsprechend wird auf tiefer gehende forschungsgeschichtliche, philologische oder literargeschichtliche Diskussionen verzichtet. Die dem Kommentar beigegebene

<sup>1</sup> A. Schüle, Der Prolog der Hebräischen Bibel. Der literar- und theologisch-geschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1–11), ATThANT 86, Zürich 2006.

<sup>2</sup> W. Zimmerli, 1. Mose 1–11: Urgeschichte, ZBK.AT 1.1, Zürich<sup>5</sup>1991.

Übersetzung ist weitgehend mit der Übersetzung in der Zürcher Bibel von 2007 identisch, was angesichts der Tatsache, dass Schüle auch ein ausgewiesener Semitist ist, überrascht. Der Kommentar wird eröffnet mit einer knappen Einführung (S. 11–25) in die kompositionelle Verortung der Urgeschichte im Buch Genesis, ihre wichtigsten Leitmotive und Strukturmerkmale, ihr synchrones Textprofil, Fragen der literarischen Entstehung und der intertextuellen Bezüge im Alten Testament sowie der kontextuellen Verankerung im Rahmen der altorientalischen Literaturgeschichte.

Hinsichtlich der literarischen Entstehung vertritt Schüle wie in seiner Habilitationsschrift die These einer priesterschriftlichen Grundlage (P), in die kommentierend Einzelstücke unterschiedlicher Herkunft und unterschiedlichen Alters eingelegt worden seien. Auch wenn sich zwischen den Erzählungen vom Garten Eden (Gen 2,5–3,24), von Kain und Abel (Gen 4,1–16) und vom Stadt- und Turmbau (Gen 11,1–9) literarische und tendenzielle Parallelen aufzeigen ließen, sei mit keiner eigenständigen vorpriesterschriftlichen Urgeschichte zu rechnen. Mit diesem Modell einer Ergänzungshypothese, welche die in der Urkundenhypothese bzw. in verschiedenen, diese modifizierenden redaktionsgeschichtlichen Hypothesen einem „Jahwisten“ bzw. einem „Jehowisten“ zugewiesenen Stücke durchgehend als literarisch unselbständige Fortschreibungen von P ansieht, greift Schüle auf Beobachtungen von Joseph Blenkinsopp, Jean Louis Ska oder Eckart Otto zurück.<sup>3</sup>

Dass dieses Modell einen gewissen Konsens in der gegenwärtigen Pentateuchforschung darstellt (S. 18), wird man trotz des vom Rez. geteilten Verzichts auf die Größe eines „Jahwisten“ oder „Jehowisten“ nicht behaupten können. Natürlich stellen die nichtpriesterschriftlichen Texte der Urgeschichte, die Schüle in weitgehender Übereinstimmung mit den letzten drei Jahrhunderten kritischer Pentateuchforschung vor allem in Gen 2,4–4,26; 6,1–8; 8,20–22; 9,20–27; 11,1–9 findet, im vorliegenden Endtext midraschähnliche Kommentierungen der P-Urgeschichte dar. Schüle betont zu Recht den diskursiven Charakter von Gen 1–11 und zeichnet gut nach, wie die priesterschriftlichen und die nichtpriesterschriftlichen Texte in einem traditionsgeschichtlich und theologisch vielschichtigen Dialog stehen. Gleichwohl lassen sich die nichtpriesterschriftlichen Stücke in der Urgeschichte durchaus zu einem zu P parallelen, literarisch und theolo-

gisch kohärenten Erzählfaden verbinden. Die Spannungen, die Schüle zwischen Gen 2,4–4,16 mit 11,1–9 einerseits und den Hauptstücken der nichtpriesterschriftlichen Fluterzählung (Gen 6,5–8; 8,20–22) andererseits postuliert, insofern Gen 2,4–4,16 die Entscheidungsfreiheit des Menschen und eine der Schöpfung immanente gerechte Vergeltung illustriert, während Gen 6,5–8 und 8,20–22 von der grundsätzlichen Bosheit des Menschen überzeugt seien, lösen sich auf, wenn man die enge sprachlich-stilistische und theologische Zusammengehörigkeit dieser Texte beachtet. Man muss nicht wie Gerhard von Rad in seiner theologisch meisterhaften Kommentierung der Urgeschichte von einem „lawinenartigen Anwachsen der Sünde“ in der nichtpriesterschriftlichen Komposition sprechen.<sup>4</sup> Allerdings steht das Diktum, dass das „Trachten des Menschenherzens böse (sei) von Jugend an“ (Gen 8,21), ganz in der Fluchtlinie von Gen 3–4 und bildet ein stimmiges Summarium zu den nichtpriesterschriftlichen Beschreibungen verschiedener Aspekte und Dimensionen menschlicher Sünde, verstanden als eine lebenszerstörende Fehlentscheidung in einer Krisensituation.

In der knappen Übersicht zur Verhaftung der biblischen Urgeschichte in der altorientalischen Welt (S. 20–22) verwundert, dass zwar grob auf den Inhalt der mesopotamischen Großdichtungen Enuma Elisch, Atramchasis und Gilgamesch (nicht aber Enki und Ninmach) verwiesen wird, nicht aber auf einschlägige ägyptische Texte. Selbst bei der Einzelauslegung von Gen 1,1–2,3 werden keine ägyptischen Parallelen zur Schöpfung durch das göttliche Wort (vgl. z. B. das so genannte Denkmal memphitischer Theologie) genannt, und bei der Diskussion des traditionsgeschichtlichen Hintergrunds der Vorstellung von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen wird nur beiläufig auch die ägyptische Königsideologie erwähnt. Ägypten ist dann allerdings, sogar mit zwei Abbildungen zur göttlichen Belebung des Pharaos, einmal Echnatons durch Aton (um 1350 v. Chr.) und einmal Sesostris' I. durch Ptah (um 1950 v. Chr.), im Rahmen der Auslegung von Gen 2,7 vertreten. Dabei vertritt Schüle hier die These, die Vorstellung von der Belebung der aus Lehm geformten Menschenfigur mit dem göttlichen Lebensatem sei nicht aus den altorientalischen Mythen ableitbar, in denen diese aber m.E. (mit G. Pettinato)<sup>5</sup> sehr wohl implizit vorhanden ist, sondern aus der Vorstellung der göttlichen Belebung des Königs und aus dem für Mesopotamien belegten „Mundöffnungsritual“, mittels dessen ein Götterbild zu einer „lebendigen Statue“ transformiert worden sei (S. 61).

Die Einzelerklärung von Gen 1–11 erfolgt blockweise für den Schöpfungsbericht von P (Gen 1,1–2,3), für die Erzählungen von der Menschheit in Eden (Gen 2,4–4,26),

<sup>3</sup> J. Blenkinsopp, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, New York u. a. 1992, S. 54–97; ders., *A Post-exilic lay source in Genesis 1–11*, in: *Abschied vom Jahwisten*, hg. v. J. Chr. Gertz / K. Schmid/M. Witte, BZAW 315, Berlin/New York 2002, S. 49–61; J. L. Ska, *El relato del diluvio. Un relato sacerdotal y algunos fragmentos redaccionales posteriores*, in: *EstB* 52 (1994), S. 37–62; E. Otto, *Die Paradieserzählung Genesis 2–3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext*, in: *„Jedes Ding hat seine Zeit ...“*, Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit, FS D. Michel, hg. v. A. A. Diesel u. a., BZAW 241, Berlin/New York 1996, S. 167–192.

<sup>4</sup> G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis* Göttingen (1949), ATD 2/4, <sup>9</sup>1972 (<sup>10</sup>1976).

<sup>5</sup> G. Pettinato, *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*, AHAW.PH 1, Heidelberg 1971, S. 42.

für die Genealogie Adams (Gen 5,1–32), für die Notiz von den Göttersöhnen und Menschentöchtern (Gen 6,1–4), für die Flutperikope (Gen 6,9–9,19), für die Erzählung von der Verfluchung Kanaans (Gen 9,20–27), für die Völkertafel (Gen 10,1–32), für die Erzählung vom Turmbau (Gen 11,1–9) und für den zweiten Semitenstammbaum (Gen 11,10–32). Dabei ist zunächst der deutsche Text vorangestellt. Es folgen eine kurze Beschreibung des kompositionellen Profils und schließlich in kleineren Textabschnitten die Einzelauslegung, in die Überlegungen zur Literar- und Überlieferungsgeschichte sowie zu intertextuellen Bezügen eingestreut sind. Der Beschreibung dieser Bezüge, die Gen 1–11 im Licht weiterer Texte aus dem Alten Testament erscheinen lassen, gilt ein besonderes Interesse Schüles. Auf die Einzelkommentierung kann hier nicht detailliert eingegangen werden. Einige Punkte sollen aber exemplarisch herausgegriffen werden.

Die Auslegung von Gen 1,1–2,3 ist fokussiert auf die Aspekte Zeit, Raum und Art der göttlichen Schöpfertätigkeit. Die „Gottesebenbildlichkeit des Menschen“ deutet Schüle als Persönlichkeit mit drei Konkretionen: 1) Intimität, verdeutlicht durch die Erschaffung des Menschen als Mann und als Frau (Gen 1,26), 2) Erziehung bzw. Bildung, verdeutlicht durch die Weitergabe der ‚imago dei‘ von Adam an Set (Gen 5,1–2), und 3) Sozialität bzw. Ethos, verdeutlicht durch den Schutz des menschlichen Lebens mittels des göttlichen Blutprivilegs (Gen 9,4–6).

Gen 2,4–4,26 versteht Schüle als eine Erzählung von der Position des Menschen vor Gott, „die Mitte zu halten zwischen unmittelbarer Gottesnähe, die keine Entwicklung menschlichen Lebens erlaubt, und dem völligen Verlust von Gottesnähe“ (S. 52). Die Ausführungen zum Lebensbaum (Gen 2,9) werden durch die Abbildung einer neuassyrischen Kultszene aus der Zeit Assurnasirpals II. (883–859 v. Chr.) und einer Darstellung der Hesperiden auf einer attischen Vase (um 400 v. Chr.) flankiert. Der Paradieserzählung als Ganzer ist ein Exkurs von Hieronymus Boschs (gest. 1516) „Garten der Lüste“ beigegeben, dessen Genuss allerdings durch die schlechte Qualität der schwarzweiß-Abbildungen (S. 84–86) eingeschränkt wird. Die Erzählung von Kain und Abel demonstriert, dass selbst eine schwerwiegend negative Erfahrung nicht dazu führen dürfe, dass ein Mensch die Kontrolle über sich verliere (S. 90). Ein Exkurs zur Auslegungsgeschichte der Edenerzählungen (Gen 2,4–4,26) behandelt 1) knapp das positive Adambild und die negative Sicht der Frau/Evas im Sirachbuch (Sir 49,16 bzw. Sir 25,24), 2) die Rezeption des Motivs vom „bösen Herzen“ im Vierten Esrabuch (4Esr 3,4–7) sowie 3) die Adam-Christus-Typologie bei Paulus (1Kor 15,49 und Röm 5,12–14).

Die Adamgenealogie in Gen 5 führt Schüle zusammen mit Teilen von Gen 11,10–32, wie andere vor ihm,<sup>6</sup> auf

ein vorpriesterschriftliches Toledotbuch zurück, das in Gen 5,1–2 priesterschriftlich und in Gen 5,29 mit Blick auf Gen 3,17–19 und 9,18–27 nachpriesterschriftlich redigiert worden sei. Originell ist die Auslegung der Erzählung der so genannten Engelehen in Gen 6,1–4, die Schüle kompositionell noch als Teil der Anthropogonie einstuft, da erst hier das konkrete Höchstalter des Menschen festgesetzt werde, und die überlieferungsgeschichtlich mit griechischen Heroenvorstellungen zusammenhänge, mithin eine aus hellenistischer Zeit stammende kritische Auseinandersetzung des Judentums mit griechischen Erzählungen von der Vermischung des Zeus mit Menschenfrauen sei. Über die Parallelen zwischen Gen 6,1–4 und dem breiten Strom der jüdischen Henochüberlieferung erfährt der Leser leider nichts. Die theologisch als Dreh- und Angelpunkt der Urgeschichte gedeutete Fluterzählung wird getrennt nach ihrer priesterschriftlichen Grundlage (Gen 6,9–22; 7,11–8,7\*; 8,15–18; 9,1–17) und ihren nachpriesterschriftlichen Erläuterungen (Gen 6,5–8; 7,1–9.13–17a.21–22; 8,3–5.8–14.19–22) ausgelegt, wobei die literarkritischen Detailscheidungen mitunter etwas ungewöhnlich sind. P zeichne den Kontrast zwischen der von Gott geordneten Welt und der durch den plötzlichen Einbruch von Gewalt (Gen 6,13) chaotisch gewordenen Welt. Die „Flutmythologie“ benutze P letztlich nur als Folie für die große Gottesrede in Gen 8,15–9,17, die um die zwei Pole „Gebot und Recht“ und „Bund“ kreise. Letzterer ereigne sich als Zusage bzw. Selbstverpflichtung im Modus der Rede Gottes. Dagegen betonten die nichtpriesterlichen Stücke das Phänomen der Unveränderlichkeit der Welt und stellten in Gen 6,5–8 einerseits und Gen 8,20–22 andererseits bewusst zwei unterschiedliche Gottesbilder diskursiv gegenüber, wobei als wichtige Intertexte Jer 18 und Jer 31,31–34 (für Gen 6,5–8) und die Sinaitora (für das Opfer Noahs Gen 8,20–22) zu beachten seien.

Die Erzählung von der Verfluchung Kanaans (Gen 9,20–27) entspreche tendenziell dem negativen Kanaanäererbild im Dtn. Offenbar geht Schüle bei seiner Deutung dieser Erzählung von einer älteren Schicht aus, wenn er, anders als der vorliegende Text, vom Sehen der Blöße Noahs *durch Kanaan*, der dafür den Fluch *seines Vaters* (sic!, S. 151) erhalte, spricht. ‚Jafet‘ diene als Chiffre für die das jüdische Schicksal in nachexilischer Zeit prägenden Perser und Griechen.

Die in ihrem Grundbestand auf P zurückgeführte Völkertafel (Gen 10,1–32), der Schüle keine besondere Wirkungsgeschichte attestiert, ein Urteil, das angesichts ihres Fortlebens vom Jubiläenbuch über Flavius Josephus (Ant. 1,120–139) bis in die so genannten mittelalterlichen Radkarten und die Schedelsche Weltchronik schlicht falsch ist,<sup>7</sup> orientiere sich wohl an Handelsrouten und Handelslisten (vgl. Ez 27,13–25), spiegele die Welt der frühpersi-

<sup>6</sup> G. von Rad, *Genesis*, S. 47; E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin/New York 1990.

<sup>7</sup> J. M. Scott, *Geography in Early Judaism and Christianity. The Book of Jubilees*, SNTS.MS 113, Cambridge 2002.

sehen Zeit und habe – vor Einlage der nachpriesterschriftlichen und entgegen der üblichen Deutung positiv zu verstehenden Nimrodotiz (Gen 10,8–12) – eine egalitäre, antikönigliche Tendenz.

Die Turmbauzählung (Gen 11,1–9) bilde eine zu Gen 10 „nachgetragene Konflikterzählung“ (S. 160). Diese zeige, dass die aus der Angst, in der Welt verloren zu gehen, geborene Idee einer menschlichen Zusammenballung der geschöpflichen Bestimmung des Menschen zuwider laufe. Im Zusammenspiel mit den Überlieferungen Israels vom Exodus aus Ägypten und der Rückkehr aus dem babylonischen Exil sei Gen 11,1–9 „ein wunderbares Beispiel dafür, wie die Geschichte Israels durch die ‚Linse‘ der Urgeschichte zum Reflexionsmedium auf das Humanum selbst wird.“ (S. 161). Solche Formulierungen, von denen manche leider nur in den Fußnoten stehen, wie z. B. auch die Ausführungen zu Synkretismus, Polytheismus und Monotheismus (S. 140), markieren eine Stärke des Kommentars.

Gen 11,10–32 werden abschließend nur noch stiefmütterlich behandelt, wenn es recht unpräzise heißt, dass die V. 26–32 „einige der Liste wohl erst sekundär zugesetzte Informationen“ zwecks Vorbereitung der folgenden Erzelternerzählungen enthalten (S. 169).

Beigegeben ist dem Kommentar eine sparsame Auswahlbibliographie, bei der das Fehlen wichtiger neuerer römisch-katholischer Kommentare<sup>8</sup> und – gerade auch im Blick auf die Zielgruppe – die Nichterwähnung thematisch und religionsgeschichtlich orientierter Überblicks- und Sammelwerke<sup>9</sup> auffallen. Das Werk macht insgesamt einen etwas flüchtig geschriebenen Eindruck, so beispielsweise, wenn in der Grafik zur Komposition der Urgeschichte (S. 15) die Abgrenzung der Erzählung von der Verfluchung Kanaans (Gen 9,18/19/20) variiert, die Erzählung vom Stadt- und Turmbau einmal zur Völkertafel gezählt (Gen 10,1–11,8 [sic]) (S. 15), dann als eigenständige Größe (Gen 11,1–9) betrachtet wird (S. 153/159) oder wenn das Verständnis der Interpretation des syntaktischen Gefüges von Gen 1,1–3 durch eine Doppelübersetzung erschwert wird (S. 32). Mitunter stehen exegetische und systematisch-theologische Ausführungen etwas unverbunden nebeneinander. Gleichwohl bietet Schüle eine kompakte, in vielerlei Hinsicht anregende Auslegung der biblischen Urgeschichte, deren Kommentierung in der Tat „ein Privileg für jeden Exegeten und jede Exegetin“ ist (S. 9), die sich dementsprechend an ihren großen Vorläuferinnen, sei es aus der Hand Gerhard von Rads, Walter Zimmerlis,

Claus Westermanns, Josef Scharberts, Lothar Rupperts oder Horst Seebass<sup>10</sup> messen lassen muss.

---

**Blau, Joshua: Phonology and Morphology of Biblical Hebrew.** An Introduction. Winona Lake: Eisenbrauns 2010. XIV, 369 S. gr. 8° = Linguistic Studies in Ancient West Semitic Vol. 2. Hartbd. 59.50 \$. ISBN 978-1-57506-129-0.

Bespr. von Rüdiger Bartelmus, Planegg.

Bekommt man im Jahre 2010 die Anfrage, ob man ein neues Buch von Joshua Blau zu Phonologie und Morphologie des Biblischen Hebräisch rezensieren möchte, reibt man sich verwundert die Augen: Handelt es sich um den gleichen Autor, der sich schon 1954 in VT 4 mit einem Aufsatz zur „sogenannten nota accusativi“ (so die von Hanna Jenni, AOAT 336 verwendete – zutreffende – Bezeichnung der Partikel *’t*) einer breiteren wissenschaftlichen Öffentlichkeit vorgestellt hat und dessen erster (in Lešonenu 18 veröffentlichter) Beitrag zur Hebraistik gar schon 1952 erschien? Es ist in der Tat so, nur handelt es sich nicht um ein neues Werk des mittlerweile weit über 90 Jahre alten Professor Emeritus of Arabic Languages and Literature bzw. des früheren Präsidenten der Academy of the Hebrew Language – es ist vielmehr die im Verlauf von acht Jahren von mehreren Wissenschaftlern (darunter der um die Hebraistik hoch verdiente, leider allzu früh verstorbene Michael P. O’Connor) bearbeitete und ergänzte Übersetzung eines schon 2002 in Ivrit publizierten Werks ins Englische. Ein Blick ins Inhaltsverzeichnis des Buches macht denn auch – mehr noch als das Vorwort des Hg.s – schnell klar, dass den Leser so gut wie keine neuen Erkenntnisse erwarten. Geboten wird vielmehr ein Compendium der seit bald 40 Jahren hinreichend bekannten diachronisch-komparativen Sicht des Biblischen Hebräisch des derzeitigen Nestors der israelischen Hebraistik. Tendenziös formuliert: Es handelt sich um eine stark erweiterte Neuauflage der ersten beiden Kapitel der „Grammar of Biblical Hebrew“ (Wiesbaden 1976 bzw. <sup>2</sup>1993) mit einigen (vom Buchtitel nicht gedeckten) Abschweifungen in die Syntax.

Natürlich ist es legitim, am Ende eines reichen Forscherlebens noch einmal Bilanz zu ziehen. Vergleichbar wäre etwa die 1956 erschienene Hebräische Syntax von Carl Brockelmann, die im Prinzip nichts anderes darstellt als ein die übrigen semitischen Sprachen ausblendendes Exzerpt aus dem 1912 abgeschlossenen zweibändigen „Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen

<sup>8</sup> J. Scharbert, Genesis, I, NEB.AT 5, Würzburg (1983) <sup>3</sup>1990; L. Ruppert, Genesis. I. Teilband Gen 1,1–11,26. Ein kritischer und theologischer Kommentar, FzB 70, Würzburg 1992.

<sup>9</sup> K. Löning/E. Zenger, Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf 1997; O. Keel/S. Schroer, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen/Fribourg (2002) <sup>2</sup>2008; O. Kaiser (Hg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, I–III, Gütersloh 1982 ff.

<sup>10</sup> Vgl. Anm. 2, 4 und 8 sowie C. Westermann, Genesis, BK I/1, Neukirchen-Vluyn (1974) <sup>7</sup>1999; H. Seebass, Genesis I. Urgeschichte (1,1–11,26), Neukirchen-Vluyn 1996.

Sprachen“ des gleichen Autors, die aber unbeschadet dessen für Theologen ohne profundere semitistische Kenntnisse ein wichtiges Hilfsmittel im Umgang mit hebräischen Texten wurde. Analoges lässt sich im Blick auf den hier zu besprechenden Band kaum sagen, vielmehr lassen sich bei ihm gewisse kritische Anfragen kaum unterdrücken. Da ist zum einen die Verortung des Buches in einer Reihe, die ihrem Titel nach erwarten lässt, dass dort neuere Forschungsergebnisse präsentiert werden. In einer Zeit, in der den Bibliotheken kaum mehr genug Geld zur Verfügung steht, um die Publikationen mit den wichtigsten neueren Forschungsergebnissen zu erwerben, muss sich eine Institution, die die Reihe subskribiert hat, düpiert vorkommen: Den ohnehin knappen Etat mit dem Erwerb von längst Bekanntem zu belasten, ist kontraproduktiv. Und da ist zum anderen der Umstand, dass – anders als im Falle des eben erwähnten Beispiels – zumindest dem Unterzeichneten nicht klar ist, für welchen Abnehmerkreis das Buch bestimmt ist: Diachron argumentierende Beiträge zur Hebraistik gibt es mehr als genug – bis zur Mitte des vorigen Jh.s dominierten sie den Markt ohnehin –, und Semitisten bzw. Hebraisten können die Ergebnisse der (von J. B. um die Komponente des mittelalterlichen Jüdisch-Arabisch erweiterten) diachronen Forschung unschwer dessen älteren Publikationen entnehmen. So sehr der Unterzeichnete einsieht, dass Verlage marktwirtschaftlichen Gesetzen folgen und deshalb in regelmäßigen Abständen neue Bücher auf den Markt werfen müssen (am besten solche, deren Autor bereits bekannt, ja renommiert ist) – er steht eher auf Seiten Kohélet's (vgl. Koh 12,12) und fragt sich als Rez., warum er den Leib bzw. Geist anderer (wie auch seiner eigenen Person) mit Ausführungen zu oder gar Empfehlungen für ein Buch ermüden soll, das allenfalls bedingt dazu geeignet sind, Studierenden wirklich neue Horizonte zu erschließen.

Doch nun zum Inhalt: Nach einem Inhalts- und Abkürzungsverzeichnis sowie einem Vorwort des Verlegers (V–XIV) und einer gut 60 S. umfassenden „Introduction“ (Kap. 1 – 1–62) folgt ein zweiter Teil mit einem knappen Abriss zum Thema „Phonetics“ (Kap. 2 – 63–71). Entsprechend dem Titel der Monographie bilden zwei umfangreiche Kapitel zu „Phonology“ (Kap. 3 – 72–155) und „Morphology“ (Kap. 4 – 156–283) den Hauptteil. Mit kurzen – im Kontext des Buches verloren wirkenden und trotz der neuen Ordnungszahl überraschenderweise nicht unter einer neuen Kapitelüberschrift verorteten – „Remarks on Prepositions“ (5.1. – 283–285) und „Remarks on Connective and Conversive *Wāw*“ (5.2. – 285–286) endet der inhaltliche Teil. [1976 hatte J. B. übrigens noch von einem „*waw consecutive*“ statt von einem „conversive *Wāw*“ gesprochen – zumindest das ist (relativ) neu, auch wenn die damit angesprochene Kontroverse alles andere als aktuell ist]. Beigegeben sind „Paradigms“ (287–311) und die üblichen Anhänge: „Bibliography“ (313–335; darin – das unterstreicht den Charakter des Buches als abschließende Zusammenfassung der Forschungsergeb-

nisse des Autors – knapp 5 Seiten Selbstzitate!) sowie drei Indices: „Authors“ (337–339), „Scripture Citations“ (340–343) und „Topics“ (344–369).

Ein Blick in die Indices bestätigt die eingangs pauschal geäußerte Kritik, dass das Buch kaum mehr bietet als ältere Forschungsergebnisse. Namen wie Walter Groß, Diethelm Michel oder Wolfgang Richter sucht man dort vergeblich. Ernst Jenni erscheint zwar, aber von den zahlreichen und Maßstab setzenden Werken dieses Altmeisters der Hebraistik im deutschsprachigen Raum scheint der Autor nur die älteste Studie zum hebräischen Pi'el zu kennen. Sie ist 1968 (!) erschienen und mittlerweile von ihrem Vf. in einem in ZAH 13 (2000) 67–90 publizierten Aufsatz revidiert worden („Aktionsarten und Stammformen im Althebräischen: Das Pi'el in verbesserter Sicht“). Und wie man 2010 „Remarks on Prepositions“ machen kann, ohne die einschlägigen Studien von Jenni auch nur mit einer einzigen Silbe zu erwähnen (dessen drei voluminöse

Bände zu den hebräischen Präpositionen erschienen zwischen 1992 und 2000!), bleibt in jedem Falle rätselhaft.

Eine Erklärung für diese auffälligen „blinden Flecken“ in der Wahrnehmung des Autors könnte darin liegen, dass er prinzipiell synchrone Sprachbetrachtung ablehnt: „Synchronic investigation is not congenial to Biblical Hebrew, since the corpus does not reflect a closely knit linguistic system but is profoundly multilayered“ (5). Nun ist es zweifellos interessant, etwa eine Zusammenstellung der „affixe(s) of the suffix-tense“ im Akkadischen, G'ez, Arabischen, Aramäischen und Hebräischen geboten zu bekommen (208) – was dies freilich für das Verständnis der Form *qatal* in den Texten des AT austrägt, ist nicht klar. Ja, im Blick auf diese Frage scheint das Prinzip Diachronie (im Gegensatz zum zitierten Statement) überhaupt keine Rolle zu spielen. Jedenfalls hat der Autor schon lange vor dieser Tabelle erklärt: „Our starting point is that Biblical Hebrew marks the same tenses as do many modern Indo-European languages, including English, viz., past, present, and future“ (189). Und wenige Seiten später bietet er eine Tabelle, gemäß der „PAST“ mit „suffix-tense / *waw* + (short) prefix-tense“ ausgedrückt wird und „PRESENT/FUTURE/ITERATIVE-CONTINUOUS PAST“ mit „prefix-tense / *waw* + suffix-tense“ (192). Sieht man einmal davon ab, dass es mehr als überraschend wirkt, derartige Aussagen in dem Kapitel „Morphology“ zu finden und dass die zitierte pauschale Behauptung allenfalls für das Ivrit, sicher aber nicht für das Biblische Hebräisch gilt, muss man einmal mehr feststellen, dass hier letztlich nur das wiederholt wird, was bereits in der Grammatik von 1976 stand – die gesamte neuere Diskussion um die hebräischen Tempora (eine Forschungsperiode von bald 40 Jahren) bleibt komplett ausgeblendet. Hans Bauer (relativ breit diskutiert auf S. 199f.) und Carl Brockelmann haben in der ersten Hälfte des 20. Jh.s Forschungsgeschichte geschrieben – im neueren Diskurs spielen ihre Thesen nur noch eine marginale Rolle. Schon in den siebziger Jahren des letzten Jh.s hätte

der Satz: „There are two main schools of thought: (1) the Hebrew verbal system indicates tense, and (2) it indicates aspect“ (189) als starke Vereinfachung (man denke nur an S. R. Driver, *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew*, 1892!), ja als anachronistisch gelten müssen – ihn in einem 2010 veröffentlichten Buch vorzufinden, ist ebenso befremdlich wie der Abschluss des Buches mit der Wiederaufnahme der bis weit ins 19. Jh. zurückreichenden uralten Diskussion um die Funktionen des *Wāw*.

Zu dem Rückgriff auf die Diskussionen der ersten Jahrzehnte des vergangenen Jahrhunderts noch eine abschließende (Rand-) Bemerkung: Wenn man schon die Väter zitiert, sollten die Bezugnahmen auch stimmig sein. Die (vermutlich von einem Hg. eingefügte) Anmerkung zu 4.3.2.4.1 (201 unten) erweckt den Anschein, als ob sich bei Brockelmann und S. R. Driver in etwa die gleiche Sicht der hebräischen Tempora fände, jedenfalls dass beide die Aspekttheorie vertreten hätten. Die Unterschiede zwischen beiden Ansätzen sind indes groß, und Driver würde wohl kaum zustimmen, wenn man ihn als Vertreter der Aspekttheorie einstuft.

Angesichts des Titels des Buches mag diese Kritik als Beckmesserei im Bereich von Marginalien wirken, geht es B. doch um eine diachrone Betrachtung der Phonologie und Morphologie des Biblischen Hebräisch, und in diesem Bereich weist das Buch durchaus Qualitäten auf. Der Rez. würde sich jedenfalls glücklich preisen, könnte er sich im Gewirr der semitischen Sprachen und Dialekte ähnlich sicher bewegen wie der Autor. Die prinzipielle Kritik – mangelnde Aktualität des Gebotenen – gilt jedoch auch für diesen Bereich. Schwerer wiegt freilich ein methodischer Einwand: Auch hier lässt sich eine Inkonsequenz im Blick auf die Methodik feststellen. Zu Recht hebt der Autor eingangs hervor, dass der biblische Text „three layers“ aufweise (5), dass wir es also mit drei verschiedenen Sprachstufen zu tun haben – und sie müssten denn auch konsequent diachron betrachtet werden. Doch unter der Hand wechselt der Autor die Perspektive, und urplötzlich (spätestens ab S. 105) ist die masoretische Vokalisation der Schule Ben Ascher die Basis aller weiteren Betrachtungen. Paul Kahles gut begründete Anfragen gegen die naive Identifikation des masoretischen Hebräisch mit dem Biblischen Hebräisch waren schon vorher auf einer knappen Seite als „implausible“ und „fallacious“ abgehalftert worden (81), aus Ri 12,6 abgeleiteten Theorien zur vorexilischen Dialektvielfalt wird schlicht attestiert, sie seien „disproved“ (41), und auf die u. a. von E. Ullendorf bzw. E. A. Knauf vertretene (plausible) Theorie, der Konsonantentext des Tenak gehe erst auf eine judäische Standardisierung älterer dialektal geprägter Texte zurück, geht B. gar nicht erst ein (vgl. dazu RGG<sup>4</sup>, Bd. 7, 1202). So ehrwürdig schließlich die Tradition ist, über eine Rekonstruktion „proto-semitischer“ Formen das Hebräisch der Autoren des Tenak zu erschließen (43 ff.), so wenig sicheren Anhalt bietet dieses Verfahren im Blick auf die vormasoretischen Gegebenheiten und damit auf die Erklärung der masoretischen Lesungen. Dass man in jüngerer Zeit ohnehin vorsichtiger geworden ist, Vorformen der heute be-

kannten semitischen Sprachen zu erschließen, wird ignoriert.

Summa: Wer die Zusammenfassung einer in sich geschlossenen Theorie der Phonologie und Morphologie des masoretischen Hebräisch der Schule Ben Ascher sucht, ist mit diesem Buch gut bedient. Ob Verlag und Hg. freilich dem Autor bzw. der Wissenschaft mit der Publikation dieses Alterswerks einen Dienst erwiesen haben, sei dahingestellt. Der Unterzeichnete wagt jedenfalls eine Prognose: In 20 Jahren wird man zwar immer noch mit Hochachtung von der „Grammar of mediaeval Judeo-Arabic“ (1990 – in Ivrit 1961) bzw. vom „Dictionary of mediaeval Judaeo-Arabic texts“ (2006) des gleichen Autors sprechen – der hier in Rede stehende Band dürfte dann aber vergessen sein.

---

**Stemberger, Günter: *Judaica Minora I*.** Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum. Tübingen: Mohr Siebeck 2010. VIII, 560 S. 8° = Texte und Studien zum Antiken Judentum, 133. Lw. 154,00 €. ISBN 978-3-16-150403-7.

Bespr. von Michael Tilly, Tübingen.

Der vorliegende Sammelband enthält insgesamt 34 Aufsätze des im Jahre 2009 emeritierten Wiener Judaisten S. zu unterschiedlichen Aspekten der Religion und Literatur des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels und zu ihrem Fortwirken in der frühen rabbinischen Tradition.

Die erste und umfangreichste Gruppe von Beiträgen befasst sich mit Fragen der rabbinischen Auslegung biblischer Texte und außerbiblischer religiöser Schriften. Zunächst wird das rabbinische Verständnis der Tora als „göttlicher Weisung“ in seiner dialektischen Gestalt untersucht (1–14). Es folgen Beiträge zur biblischen Verankerung der halachischen Systembildung der Rabbinen (15–26) und zu ihrem Bemühen um eine Wahrnehmung der Tora als öffentliches Gut des ganzen Volkes Israel (27–37). Ein Aufsatz behandelt die idealen Pflichten des jüdischen Vaters gegenüber seinen Söhnen und auch die Unterweisung der jüdischen Mädchen (38–53), ein weiterer die theologischen Motive der geforderten Unterweisung der Knaben in der Tora (54–68): „Das Toralernen der unschuldigen Kinder ersetzt das Opfer und garantiert die Existenz Israels“ (68).

Eine Untersuchung der Entstehung und Auffassung des Kanons im rabbinischen Denken (69–87) fragt nach den Kriterien der Bewertung und Behandlung biblischer Schriften und der rabbinischen Traditionsliteratur und mündet in den Aufweis des – historisch prinzipiell nicht fixierbaren – Charakters der „Kanonisierung“ im Judentum als eines längeren Prozesses der öffentlichen Anerkennung und der verbindlichen Geltung eines bestimmten Textcorpus. Drei Beiträge beschäftigen sich mit Aspekten der

rabbinischen Hermeneutik. Zunächst wird die rabbinische Auffassung der hebräischen Sprache erhellet (88–102). Von hoher Bedeutung sei hier die Vorstellung gewesen, dass das Hebräische nicht aus der Übereinkunft von Menschen entstanden ist, sondern als präexistente Offenbarungssprache einen prinzipiellen Sinnüberschuss des gesamten Bibeltextes begründet. Sodann gelangen einige Grundzüge der rabbinischen Hermeneutik zur Darstellung (103–117). Schließlich wird das ambivalente Verhältnis der jüdischen Weisen zur zeitgenössischen hermeneutischen Tradition der griechisch-römischen Antike skizziert (118–129).

Anhand einer Reihe von Textbeispielen illustriert S. die theologischen Funktionen der narrativen Fortschreibungen des Bibeltextes durch die Rabbinen (130–144). Als Grundelemente der rabbinischen Erzähltradition seien ihr intertextueller Charakter, die Wahrnehmung der paränetischen Funktion auch der nichtgesetzlichen Partien der Bibel sowie deren übergeschichtlicher Geltungsanspruch (143) zu erkennen. Zwei Untersuchungen behandeln die herausragende Stellung des Dekalogs in der westlichen Diaspora und ihren – allerdings nur punktuellen – Fortbestand im palästinischen Judentum (145–158) sowie die Auslegungstradition von Lev 19,9f. in der Qumranliteratur und im tannaitischen Midrasch (159–175). Ein Aufsatz zeichnet die wesentlichen Entwicklungslinien der Deutung der biblischen Prophetie in Qumran, bei Flavius Josephus und in der rabbinischen Tradition bis in die Neuzeit nach (177–202), ein weiterer widmet sich der Deutung von Dan 9,24–27 als Basis rabbinischer Endzeitberechnungen in der Spätantike und im Mittelalter (203–220).

Einer Untersuchung der – zunächst spärlichen und durch die jüdische Volksfrömmigkeit beförderten – liturgischen Verwendung von Psalmen in der Synagoge und im geregelten Privatgebet (221–233) folgt die Behandlung der Geschichte des gottesdienstlichen Gebrauchs der populären „fünf Megillot“ und ihrer – erst als Ergebnis einer längeren Entwicklung erfolgten – Zuordnung zu den Festen im Jahreskreis (234–247). Am Ende dieser ersten Gruppe von thematisch miteinander verbundenen Aufsätzen stehen Beiträge zur rabbinischen Auslegung des Hohenlieds (248–255), zu den (anfangs überaus spärlichen) Bezugnahmen der Gelehrten auf die Makkabäer bzw. Hasmonäer (256–265) und zum Chanukkafest und seiner Verknüpfung sowohl mit der makkabäischen Erhebung als auch mit der Juditgeschichte (266–280). Den Abschluss des ersten Buchteils bildet eine ausführliche Untersuchung biblischer Darstellungen auf Mosaikfußböden in den antiken Synagogen von Bet Alfa, Sepphoris und Merot (281–301): „Allgemeines Grundmotiv aller Darstellungen ist das Vertrauen auf Gott als Herrn der Geschichte, der zu seinen Verheißungen steht und, auch wenn die real erlebte Geschichte oft anderes zu belegen scheint, Israel nicht aufgegeben hat, das kommende Heil garantiert“ (301).

Eine zweite Gruppe von Aufsätzen befasst sich mit den palästinisch-jüdischen Strömungen in der Spätzeit des

Zweiten Tempels und mit den Nachwirkungen dieser Epoche im rabbinischen Judentum. Im ersten Beitrag dieser Gruppe umreißt S. den Prozess des Niedergangs der ehemals bestimmenden levitisch-aaronitischen Tradition und fragt zugleich nach der Möglichkeit der Vorstellung eines allgemeinen Priestertums im rabbinischen Denken (302–315). Es folgt ein instruktiver Überblick über die Geschichte des Priestertums nach 70 n. Chr. (316–330). Bemerkenswert sei hier „die zunehmende Sichtbarkeit priesterlicher Themen und auch der zunehmende Einfluss von Priestern innerhalb der rabbinischen Bewegung und der Synagogenliturgie“ (330). Inwieweit die Vorstellung einer himmlischen Liturgie, die mit der irdischen Liturgie nach Harmonie und Übereinstimmung strebt, auch nach der Zerstörung des Zweiten Tempels weitergelebt hat, ist Gegenstand des nächsten Beitrags (331–340). Von besonderer Bedeutung sei auch hier der prägende Einfluss der jüdischen „Volksfrömmigkeit“ (340).

In den folgenden Aufsätzen geht es um die Ausbreitung, um die religiösen Vorstellungen und um die Lebensweise der Pharisäer, Sadduzäer und Essener – letztere werden von S. mit dem Trägerkreis der Qumranliteratur identifiziert – (341–365), um die Problematik der Annahme einer Kontinuität zwischen der pharisäischen Bewegung und den rabbinischen Gelehrten vor dem Hintergrund der Textfunde vom Toten Meer (366–379) und um die Geschichte der Sadduzäer (380–394). Grundsätzliche Bedeutung hat die ebenso ausführliche wie abwägende Behandlung der Frage nach der – von S. grundsätzlich bejahten – Existenz eines „mainstream Judaism“ in der Spätzeit des Zweiten Tempels (395–410).

Zur dritten Gruppe von Beiträgen gehören Aufsätze zur „vorchristlichen“ Frühzeit des Apostels Paulus (411–423), zum anfänglichen Verlauf des Ablösungsprozesses des Christentums vom Judentum bis zum Ende des 1. Jh.s n. Chr. (424–432), zu den Konvergenzen in der Bibelexegese der Kirchenväter und der Rabbinen (433–451) und zu den Gemeinsamkeiten und Differenzen der Auslegung von Gen 15 im rabbinischen und frühchristlichen Schrifttum (452–468). Mit dem mittelalterlichen europäischen Judentum und seiner christlich dominierten Umwelt beschäftigen sich zwei Untersuchungen zur Funktion des Rekurses auf Tora und Propheten (469–482) und zur Messiasfrage in den christlich-jüdischen Disputationen (483–494). Ausgesprochen erhellend ist der abschließende programmatische Beitrag zum Verhältnis zwischen der Judaistik und der neutestamentlichen Wissenschaft in Geschichte und Gegenwart (495–510). Beigegeben sind Nachweise der Erstveröffentlichungen (511–514), eine Bibliographie (515–523) und Register der Stellen (525–548), modernen Autoren (549–555), Sachen und Namen (556–560).

Die in dem Band versammelten, zum Teil verstreut publizierten und hier erstmalig in deutscher Übersetzung vorliegenden Aufsätze stellen durchweg wesentliche und impulsgebende Beiträge zur judaistischen und zur bibel-exegetischen Diskussion dar.

**Stemberger, Günter: *Judaica Minora II*.** Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums. Tübingen: Mohr Siebeck 2010. IX, 787 S. 8°. = Texte und Studien zum Antiken Judentum, 138. Lw. 219,00 €. ISBN 978-3-16-150571-3.

Bespr. von Michael Tilly, Tübingen.

Der umfangreiche zweite Teilband der gesammelten Aufsätze des Wiener Judaisten S. enthält weitere 41 Lexikonartikel und kürzere Studien zur Literatur und Religion des nachbiblischen Judentums. Am Anfang einer Reihe von Arbeiten zur Geschichte der Juden in der vorislamischen Epoche stehen zwei ausführliche Artikel zur Verbreitung, Organisation und Wahrnehmung des Judentums vom 1. Jh. n. Chr. bis zur arabischen Eroberung (1–52) und zu dem schwer definierbaren Begriff „Judenchristen“ (53–65). Ein Beitrag fragt kritisch nach der Brauchbarkeit der Schriften des lateinischen Kirchenvaters Hieronymus für die Erhellung der jüdischen Geschichte und Traditionsentwicklung (66–81), ein weiterer nach der tatsächlichen Beweiskraft literarischer Belege für Zwangsbekehrungen und -taufen von Juden bis zum 7. Jh. n. Chr. (82–108). Einer gründlichen Untersuchung der Zusammenstellung von Juden mit Heiden und Häretikern im Codex Theodosianus und in Justinians Novelle 146 (109–123) folgt eine differenzierende Darstellung des Lebens und der Beziehungen und Kontakte zwischen Juden und Christen im byzantinischen Palästina (124–145). Zwei thematisch verwandte Aufsätze behandeln die Koexistenz beider Religionsgemeinschaften im spätantiken und frühmittelalterlichen Galiläa (146–159) und ihre unterschiedlichen literarischen Darstellungen und Deutungen der Eroberung Jerusalems durch die Perser (160–171).

Zwei Aufsätze thematisieren Aspekte des Rabbinats. Beleuchtet werden sowohl die komplexe Frage nach der Kontinuität bzw. Diskontinuität im Verhältnis zwischen den Pharisäern und den Rabbinen und die Anfänge des jüdischen Patriarchats (172–186) als auch das Fehlen früher Belege für die Existenz eines festen Ritus der rabbinischen Ordination (187–215).

Fünf Beiträge widmen sich methodischen Fragen hinsichtlich der wissenschaftlichen Analyse und Interpretation rabbinischer Texte. Abwägend diskutiert S. die Probleme und Möglichkeiten einer Verwendung der Traditionsliteratur als historischer Quelle (216–230) und einer Datierung der in diesem Textcorpus enthaltenen narrativen und normativen Überlieferungen bzw. rabbinischen Dicta (231–245). Ein Beitrag befasst sich mit den Grundlagen und Folgen des im Rabbinat geprägten Gegensatzes von schriftlicher und mündlicher Tora (246–260). Zwei weitere methodisch ausgerichtete Beiträge beschäftigen sich mit den rabbinischen Nachrichten über den tannaitischen Weisen Chananya ben Chizkija ben Garon (261–271) und fragen nach der Ursprünglichkeit der als Baraitot ausgewiesenen Traditionen im jerusalemischen und im babylonischen Talmud (272–289).

Dem Verhältnis der Rabbinen zur Apokalyptik widmen sich zwei Aufsätze, deren erster zu zeigen beabsichtigt, dass von einer generellen Zurückdrängung apokalyptischer Traditionen und Themen durch die jüdischen Gelehrten nicht die Rede sein kann (290–298), und deren zweiter eine wesentliche Funktion der „phantastischen Reiseerzählungen“ in b BB 73b/74a in der „Domestikation“ apokalyptischer Vorstellungen erkennt (299–316).

Elf Studien beschäftigen sich mit dem (hinsichtlich der Selbstwahrnehmung der rabbinischen Schülerkreise besonders bedeutsamen) Mischnatraktat Avot. Die einzelnen Aufsätze behandeln nacheinander die wichtigsten Einleitungsfragen zu diesem Traktat (317–330), die Geschichte seiner Einfügung in die Mischna und seiner Stellung und Bedeutung innerhalb der rabbinischen Traditionsliteratur (331–346), das sich in M Av 1,1 widerspiegelnde besondere Offenbarungsverständnis und die Verständnistradition dieser Mischna (347–359) sowie die in M Av 1,6 zum Ausdruck kommende perspektivische Wahrnehmung der Gemeinschaft Israels als einer Lerngemeinschaft (360–373). Es folgen Untersuchungen zur Textüberlieferung von M Av 1,13 (374–388), zur Bedeutung und zur Verständnistradition des Weisheitsspruchs M Av 1,17 (389–397), zur Intention des Gebets in M Av 2,13 (398–410), zur metaphorischen Darstellung der Abläufe des Lebens in der Sprache der Geschäftswelt in M Av 3,16 (411–426) und zum ursprünglichen Abschluss des Traktats in M Av 5,22 (427–433). Ein Beitrag stellt sich dem Vorwurf der „Werkgerechtigkeit“ im antiken Judentum auf der Basis einer Analyse von M Avot (434–452) und zeigt auf, dass der Traktat kein antikes Zeugnis einer an Lohn und Vergeltung orientierten „pharisäischen“ Frömmigkeit sei, sondern vielmehr eine spätere Stufe rabbinischen Denkens bezeuge. In den Kontext der Studien zu M Avot gehört auch ein allgemeiner Aufsatz zu den Weisheitstraditionen im Rabbinat (453–476).

Vier Studien befassen sich mit Sifra, einem halachischen Midrasch zum Buch Leviticus. In den einzelnen Beiträgen geht es um Einleitungsfragen zu dem Midrasch (477–497), um seine Entstehungsgeschichte und Texttradition (498–536), um seine Beziehungen zur Tosefta und zum jerusalemischen Talmud (537–567) und um die Eigenart und Redaktion der in dem Abschnitt Bechukotaj enthaltenen rabbinischen Auslegung von Lev 26f. (568–586).

Eine Untersuchung des kleinen und späten Midraschs Wa-joscha zu Ex 14,30 – 15,18 (587–601) eröffnet eine Reihe von thematischen Arbeiten zum rabbinischen Schrifttum. In diesem Rahmen behandelt werden sodann die Dämonologie in jüngeren Midraschwerken (602–624), die diachronen Entwicklungslinien der Deutung der Tempelzerstörung des Jahres 70 n. Chr. in der rabbinischen Literatur (625–653), die Differenz zwischen den präskriptiven und den deskriptiven Aussagen über den Krieg in der Mischna und in den halachischen Midraschim (654–662) und die engen Grenzen der Rekonstruktion spätantiker

homiletischer Formen und ihrer Funktion anhand der erhaltenen Midraschliteratur (663–675).

Am Ende des Aufsatzbandes stehen drei forschungsgeschichtliche Beiträge zur Mischnäübersetzung des gelehrten fränkischen Pfarrers Johann Jacob Rabe (1710–1798) (676–689), zu den wichtigen Texteditionen des deutschen jüdischen Wissenschaftlers Leopold Zunz (690–705) und zum beachtenswerten Beitrag des evangelischen Theologen und Orientalisten Hermann L. Strack zur Erforschung der rabbinischen Literatur (706–720). Im letzten Beitrag des Sammelbandes (721–738) bietet S. eine ausführliche geordnete Darstellung der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der rabbinischen Traditionsliteratur im deutschen Sprachraum seit 1945. Beigegeben sind eine Bibliographie (739–750), Nachweise der Erstveröffentlichungen (751–755), Register der Stellen (757–772), modernen Autoren (773–781), Sachen und Namen (782–787).

Auch diese gediegen edierte Sammlung von *Judaica Minora* stellt in eindrucklicher Weise den umfassenden und essentiellen Beitrag ihres Vf. zur wissenschaftlichen Arbeit an der rabbinischen Literatur unter Beweis.