

der Lade, bevor sie zum Behältnis der Tora wurde, ursprünglich ein Kultbild aufbewahrt wurde (242). Die Tora-Liturgie der Synagoge (Toraschrein, Prozession) erinnere so in manchen Einzelzügen an die Verwendung von Kultbildern. Die Frage, weshalb die Deuteronomisten das Kultbild durch die Tora ersetzt hätten (247f.), könne nur im Zusammenhang der Kultzentralisation, d. h. einer Monopolisierung der Macht durch die Jerusalemer Priesterschaft angemessen beantwortet werden, da im Zentrum des Jerusalemer Tempels „the cult of the Book of the Law remained the only legitimate place of worship“ (247). So vermutet von der Toorn als Hintergrund des deuteronomistischen Ikonoklasmus eine auf Schriftbewahrung und Schriftauslegung spezialisierte Priesterschaft mit einem elitär-exklusiven Wissen.

Eine ausgewählte Bibliographie rundet den für die künftige Forschung unverzichtbaren und überaus anregenden Band ab, für den Herausgeber, Autorin und Autoren aufrichtiger Dank gebührt. Will man eine Zusammenfassung wagen, so ergibt sich annäherungsweise folgendes Bild. Anikonismus und Antianthropomorphismus sind zwei verschiedene Phänomene. Das eine ist ein Kennzeichen religiöser Symbolsysteme, die auf Ähnlichkeitsbasierte Darstellungsweisen verzichten; das andere ist Kennzeichen gelehrter theologischer Spekulationen und dient der (hymnischen) Hervorhebung und Transzendierung einer bestimmten Gottheit. Die Religion des alten Israels ist den westsemitisch anikonischen Typen zuzuordnen, die das Repräsentationsproblem durch Markierungen heiliger Räume (Stelen, Bäume, Altäre, leerer Thron) lösen, mithin Raum für Epiphanien schaffen. Sie bilden nur in einem weiteren Sinne die religionsgeschichtliche Voraussetzung für eine programmatische Bildfeindlichkeit. Diese wird erst in der Krisenerfahrung des Exils neben anderen kulturellen Einrichtungen zu einem Abgrenzungskriterium vom ikonischen Symbolismus der Nachbar- und Feindvölker. Anikonismus und Ikonoklasmus haben jedoch ein *mentales Bild* JHWHs weder ersetzen noch zerstören wollen.

Hingegen scheint zu wenig berücksichtigt, dass kultische Sprache und Terminologie mancher Psalmen gegenständlich Konkretes und in den Nachbarkulturen durchaus auf Kultbilder zu beziehende Kulthandlungen in das Medium der Sprache und des Buches transformiert. Rezitation, Interpretation, Lehre und Hören auf biblische Texte treten an die Stelle kultischer Vollzüge; kultische Termini referieren nicht auf Gegenstände, wie Körper und Bilder, sondern evozieren deren mentale Imagination. Die spätere, im 7. Jh. v. Chr. einsetzende Entwicklung zur „Buchreligion“, um diesen irreführenden Begriff Max Müllers aufzugreifen, sollte nicht länger als Ablösung von einer Bildreligion verstanden werden, da die offizielle Religion Israels eine solche nicht gewesen ist. Dies bedeutet freilich nicht, dass Israel über keine gegenständlichen Symbole oder Bildmotive verfügt hätte: das Bilderverbot ist kein Symbolverbot.

„An die Stelle des platonischen Theoretikers, der ein absolutes Sein geistig betrachtet, hört der jüdische Gläu-

bige auf eine Weisung, an die Stelle eines nach Übereinstimmungen suchenden Blickes tritt ein zur Tat bereitest Hören; wo in der platonischen Metaphysik das Auge regiert, reagiert im biblischen Denken das menschliche Ohr“ (Micha Brumlik, Schrift, Wort und Ikone, Frankfurt 1994, 59).

Altes Testament

Mitteilungen und Beiträge (MuB) 17. Hrsg. von der Forschungsstelle Judentum an der Theologischen Fakultät Leipzig. Leipzig: Thomas-Verlag 1999, 52 S. 8°. ISBN 3-86174-063-X. – Bespr. von L. Wächter, Berlin.

Die Beiträge dieses Heftes sind dem Begründer dieser Veröffentlichungsreihe, Hans Seidel, anlässlich seines 70. Geburtstages gewidmet.

Dem Anlass der Widmung entsprechend, kreisen die Beiträge von M. Albani und T. Arndt um die Zahl 70. Während T. Arndt rabbinischen Spekulationen über die Zahl 70 nachgeht – „Warum ist ihr Gewicht 70 Schekel? Deutungen von 70 im Midrasch“ –, wobei eine Fülle von Material ausgebreitet wird, behandelt M. Albani „die 70-Jahr-Dauer des Babylonischen Exils (Jer 25,11f.; 29,10) und die Babyloninschrift Asarhadons“. Die auffällige Übereinstimmung der siebenjährigen Strafdauer hier wie dort erklärt der Vf. in folgender Weise: In der Babyloninschrift verhängt sie der Götterkönig Marduk über Babel auf Grund seiner auf Gestirnkongellationen beruhenden Schicksalstafeln, und es sei „wahrscheinlich, dass die Vorstellung einer göttlich festgesetzten und durch astrale Vorzeichen erkennbaren Exilsfrist von den Verfassern von Jer 25,11f. und 29,10 übernommen wurde, um JHWHs überlegenes und planvolles Geschichtshandeln zum Ausdruck zu bringen“ (S. 19).

An die Forschungen des Jubilars zur Musik in Altisreal anknüpfend, beschäftigt sich R. Lux mit dem Geheimnis der Einheit von irdischer und himmlischer Musik: „Musik‘ eine Gottesmetapher? Anmerkungen zu Ex 15,2; Jes 12,2; Ps 118,14“. Er legt dar, dass es keinen hinreichenden Grund dafür gibt, das Wortpaar „Stärke und Lied“ in den oben genannten Stellen aus formgeschichtlichen Gründen als Gottesbezeichnungen anzuzweifeln.

U. Rütterswörden geht der Frage nach, warum der Erzähler, von seinem sonstigen Gebrauch abweichend, in 2 Sam 12,16 bei der Schilderung der Reaktion Davids auf die Erkrankung des Bathseba-Sohnes nicht den Gottesnamen JHWH wählt, sondern Elohim. Das führt zu mancherlei Überlegungen, etwa ob ein Querbezug zu Ps 51 besteht, der zum sog. elohistischen Psalter gehört und in seiner Überschrift auf die Bathseba-Affäre anspielt. Wenn dem so wäre, sei zu erwägen, ob für 2 Sam 12,16 und darüber hinaus nicht eine Spätdatierung vorzuziehen wäre.

So werfen die Aufsätze dieses Heftes manche Fragen auf und lassen manches längst Bekannte in einem anderen Licht erscheinen.

Gowan, Donald E.: *Eschatology in the Old Testament*. Edinburgh: T & T Clark, 2000. 158 S. Brosch. £13.95. – Bespr. von Otto Kaiser, Marburg an der Lahn.

Das zuerst 1987 bei Augsburg Fortress erschienene Werk des am Pittsburgh Theological Seminary lehrenden und inzwischen emeritierten Alttestamentlers liegt nun in einer zweiten, um ein neues *Preface* (S. VII–XI) erweiterten Fassung vor. In ihm gibt Donald Gowan einen knappen Überblick über die nicht gerade zahlreichen Beiträge zum Thema der alttestamentlichen Eschatologie in der zweiten Hälfte des 20. Jhs. Anschließend begründet er seine Verwendung der Worte *Eschatologie* und *eschatologisch* als Bezeichnungen für die prophetische Botschaft vom Ende des Bösen (*End of Evil*) (S. XI). Seinem Entstehungsdatum gemäß spiegelt das Werk die vorsichtige Öffnung für die redaktionsgeschichtliche Fragestellung, die inzwischen zusammen mit einer Neubewertung der Quellen für die Vor- und Frühgeschichte Israels neue Bewegung in unsere Disziplin gebracht und manche noch offene Frage aufgeworfen hat. Daher dürfte der kritische Leser eine ganze Reihe von überlieferungsgeschichtlichen Hypothesen und literarischen Urteilen heute anders als Gowan beurteilen. Aber der potentielle Leser sollte sich durch diese Feststellung nicht von der Lektüre des Buches abhalten lassen. Denn Gowan's eigentliche Leistung liegt ebenso in der systematischen Erschließung eines vielschichtigen Befundes wie in der Verfolgung der sich in ihm abzeichnenden Konzepte in der Literatur der Spätzeit des Zweiten Tempels und des Neuen Testaments. Abschließend gibt er jeweils einen Überblick über ihre gegenwärtige Nachwirkung sowie eine Antwort auf die Frage nach ihrer sachgemäßen Verwendung. Liegt der Nachdruck seiner Darstellung auf alttestamentlichem Felde, so beansprucht sie zugleich praktischen Wert. Daher findet der wissenschaftlich wie der praktisch orientierte Leser in diesem Buch einen insgesamt verlässlichen Führer durch die in ihren mannigfachen Querverbindungen und redaktionsgeschichtlichen Überlagerungen nicht leicht zu überblickenden alttestamentlichen Erwartungen einer von Gott bewirkten heilvollen Zeitenwende. Darüber hinaus begegnet beiden nicht nur ein seinen Stoff souverän beherrschender Gelehrter, sondern auch ein lebenserfahrener und nachdenklicher Christ, der behutsam die Grenzen zwischen verantwortungsvollem und unverantwortlichem Umgang mit den biblischen Texten absteckt. Der Rezensent verzichtet daher darauf, sein Referat mit fortlaufenden Hinweisen auf neuere abweichende Datierungen der Geschichtsdarstellungen und prophetischen Heilsworte zu begleiten. Er merkt aber an, dass die redaktionsgeschichtliche Forschung der beiden letzten Jahrzehnte geeignet ist, die zumal bei der Behandlung des dem 3. Kapitel zugrunde liegenden

Textbestandes auftretenden Schwierigkeiten zu beheben, indem sie ihm eine stärkere historische Profilierung und damit innere Plausibilität verleiht.

Die eigentliche Darstellung wird durch eine knappe, Gowan's Vorgehen erläuternde *Einleitung* (S. 1–3) und einen *Schluss* gerahmt, der die alttestamentliche Eschatologie mit den gegenwärtigen Zukunftshoffnungen vergleicht und die Gegenwartsbedeutung der biblischen Texte herausstellt (S. 121–129). Sie ist in vier Kapitel gegliedert: Das 1. steht unter der Überschrift *Zion-the Center of Old Testament Eschatology*, (S. 4–20). In ihm weist Gowan am Beispiel von Sach 8 die fundamentale Bedeutung der Zionstheologie für die alttestamentliche Eschatologie mit ihren vier wesentlichen Themen der künftigen zentralen Stellung des Zion, der Verwandlung der Gesellschaft, des Menschen und der Natur nach. Dabei erweist sich die biblische Zionshoffnung als eine Reaktivierung einer älteren Zionstheologie und die gegenwärtigen, auf Jerusalem gerichteten Erwartungen als eine solche der entsprechenden biblischen Verheißungen.

Diesem Schema folgen auch die drei folgenden, jeweils einen weiteren Aspekt in den Mittelpunkt rückenden Abschnitte: Das 2. Kapitel (*Peace in Zion – The Transformation of Human Society*, S. 21–58) gilt den Heilsworten, welche die *Rückführung* in das verheißene Land (S. 21–32), den *gerechten König* oder Messias (S. 32–42) und das *Schicksal der Völker* (S. 42–58) behandeln. Dabei wird dem Leser 1.) eingepreßt, dass die Rückkehr der Exulanten und die Heimkehr der Diaspora Teil der alttestamentlich-jüdischen Eschatologie sind; 2) dass die Messiaserwartung des Alten Testaments einer guten Regierung gilt und nicht zu den Hauptthemen des Buches gehört und 3.) die den Völkern geltende Erwartung diesen ein ihrem Handeln an Israel entsprechendes Ergehen in Aussicht stellt, aber ihnen nach einer Nebenüberlieferung auch verheißt, dass sie nach dem auch Israel einschließenden Weltgericht (unbeschadet der Prärogative Israels) in den allgemeinen Gottesfrieden eingeschlossen würden. Durch den Taufbefehl des Erhöhten in Mt 28,19 ist dieser Nebenaspekt in der Christlichen Kirche zu einem entscheidenden Element geworden, weil sie davon überzeugt ist, dass die Erfüllung dieser Hoffnung für die Völker bereits begonnen hat, ohne dass sich damit ein triumphalistisches christliches oder ein nationalistisches Sendungsbewußtsein rechtfertigen lässt (S. 58).

Wie oben bereits vermerkt, ringt Gowan in dem 3. Kapitel (*The People of Zion – The Transformation of the Human Person*, S. 59–96) mit vielschichtigen, in denselben Büchern vorliegenden und daher bis vor einigen Jahrzehnten auch denselben Propheten zugeschriebenen Konzepten, die erst bei der Unterscheidung zwischen Grundschichten und Fortschreibungen plausibel werden. Sein systematischer, die Gliederung bestimmender Ansatz lässt ihn die Themen in die Unterabschnitte *Erasing the Past: Eschatological Forgiveness* (S. 59–69), *The Means of Re-Creation: New Heart and Spirit, New Covenant* (S. 69–83) und *The New Humanity* (S. 83–96) aufteilen, erweist sich jedoch an dieser Stelle in der

Durchführung angesichts der komplexen und miteinander thematisch verzahnten Befunde dem historischen unterlegen.¹

Das 4. Kapitel (*Highest of All the Hills – The Transformation of Nature*, S. 97–120) enthält die Unterabschnitte *A New Ecology* (S. 97–109) und *New Heavens and New Earth* (S. 109–120) und handelt von der sich in ihren chaotischen Bedrohungen anmeldenden Erlösungsbedürftigkeit der Erde und ihrer Bewohner als Einzelner wie als Gemeinschaften. Dabei gehen die einschlägigen alttestamentlichen Erwartungen von der kühnen Voraussetzung aus, dass nicht nur die Krankheiten des Menschen, sondern auch die Schädigung der Pflanzen, die Gewalttätigkeit der Tiere und die Naturkatastrophen Folge menschlicher Sünden sind. So gehört die Beseitigung der Sündhaftigkeit des Menschen wesentlich zu der erwarteten heilvollen Neuordnung alles Lebens

¹ Geht man von einer historischen Ordnung der Konzepte aus, ergibt sich aus den in der Darstellung von Gowan selbstverständlich berücksichtigten Mosaiksteinen der Texte in großen Zügen das folgende Bild: Nach der Zerstörung Jerusalems ging es den theologischen Wortführern nach der Überwindung des Schreckens über den unverständlichen Zorn Jahwes darum, dieses Geschehen als Strafe für den Abfall des Volkes und damit als Ruf zur Umkehr zu deuten. Da der Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels 520–515 und die zahlenmäßig beschränkte Rückkehr der Gola weder die auf die Verherrlichung des Zions vor allen Völkern gesetzten Hoffnungen erfüllte noch die Diaspora zur Heimkehr ermutigte, verstummten auch die entsprechenden Heilserwartungen nicht, obwohl der Tempelkult Israel und jedem Israeliten die durch eine rituelle, mit Opfern begleitete Buße bewirkte Tilgung der Sündenschuld und göttliche Vergebung zusagte. Da die Erfüllung der Verheißungen an die Vollkommenheit der Umkehr und weiterhin des Toragehorsams geknüpft war, bezeugte das fortwährende Exilsgeschick eine religiös-sittliche Gebrechlichkeit des Menschen, die nur durch einen Akt der Umschaffung Israels mittels der göttlichen Verleihung eines neuen, Gottes Willen erfüllenden Herzens und Geistes überwunden werden konnte, ein Akt, der auch als neuer Bund gedeutet werden konnte. Denn nur der vollkommene Gehorsam Israels vermochte in den Augen der frommen Tradenten des prophetischen Erbes eine erneute Heimsuchung Israels für immer zu bannen und damit das heilvolle Leben des ganzen Volkes Israel in seinem paradiesisch verwandelten Lande für immer zu garantieren (vgl. Chr. Levin, Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt, FRLANT 137, Göttingen 1985 und zur Umdatierung des Alters der theologischen Bundeskonzeption z. B. J. Chr. Gertz, RGG I, 4. Aufl. 1998, Sp. 1862–1865, zur jüngsten Diskussion über Pentateuch und Deuteronomistisches Geschichtswerk O. Kaiser, in: A. H. D. Mayes, ed., Text in Context, Oxford 2000, S. 289–322 bzw. ders., Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments, FzB 90, Würzburg 2000, S. 70–133 sowie den tapferen Gesamtentwurf von R. G. Kratz, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments, UTB 2157, Göttingen 2000). Da in der sich sozial zunehmend schichtenden Gesellschaft der Zusammenhang von Gerechtigkeit und heilvollem Leben nicht mehr eindeutig verifizieren ließ, kam es zu einer Absonderung der das Gesetz nicht nur als Rechts-, sondern auch als Lebensordnung befolgenden, sich selbst als die Gerechten oder die Getreuen bezeichnenden Frommen, die nun als Lohn ihrer Frömmigkeit ihre in der Verleihung des ewigen Lebens gipfelnde Rechtfertigung bei gleichzeitiger Verdammung der Gottlosen im Endgericht erwarteten (vgl. dazu O. Kaiser, Einfache Sittlichkeit und theonome Ethik im Alten Testament, NZStH 39, 1997, S. 115–139 = ders., Gottes und der Menschen Weisheit, BZAW 261, Berlin. New York 1998, S. 18–42.).

und aller kosmischen Kräfte (S. 97). Der in dieser *New Ecology* enthaltene kosmische Anthropozentrismus hat der Erde in den zurückliegenden Jahren unter dem Vorzeichen des Fortschritts nicht unerhebliche Schäden zugefügt (S. 97f.). Immerhin zeigt eine Überprüfung der einschlägigen biblischen Texte, dass das Recht der Menschen, sich die Erde untertan zu machen, 1.) durch die negativen Auswirkungen ihrer Sünden auf die Natur und 2.) wenigstens nach dem späten Heiligkeitsgesetz durch die Rechte der Erde eingeschränkt wird (Lev 26, 34f.), die unter den Folgen der Sünden leidet und gemäß ihrer Eigenrechte die Einlegung eines ihr Erholung gewährenden Sabbatjahres verlangt (Lev 25, 1–7) (S. 100). Daraus ergibt sich heute die praktische Verpflichtung, das Eigenrecht der Natur und die Leiden aller Kreaturen wahrzunehmen und zu mindern (S. 109). Im Gegensatz zur zwischen- und neutestamentlichen Eschatologie spielte der Himmel in der alttestamentlichen keine wesentliche Rolle, weil sich die Vervollendung der Welt nach ihr auf dieser Erde abspielt. Die Verwandlung der Wüste in einen Baumgarten gehörte zu den Ausgestaltungen des Themas der Heimkehr zum Zion, das der Verwandlung Judas in ein paradiesisch fruchtbares Land zu dem seiner Verherrlichung. Es behauptete bis in apokalyptische Texte wie Jes 24, 21ff. hinein seine zentrale Stellung (S. 115). Dagegen klingt das primär mit der Schöpfung (bzw. der Erringung der Königsherrschaft Jahwes) verbundene Thema der Besiegung des Leviatan gerade noch in Jes 27, 1f. an, um zu versichern, dass Gottes Königsherrschaft alle Bereiche der Welt umfassen wird. Die Zentralstellung des Zion als des irdischen Sitzes des himmlischen Königs und Herrschers Israels rückte so in den Kontext der Durchsetzung der Gottesherrschaft über alle Mächte, Gewalten und Orte des Himmels und der Erde, die ohne die Einbeziehung der Völker und dessen, was wir heute die Natur nennen, unvollständig bliebe (S. 119). Die alten Ängste vor dem Einbruch des Chaos in unsere Welt, in unsere Geschichte und unser Leben sind trotz unserer Beherrschung von Himmel, Erde und Meer nicht überwunden. Können wir uns einen neuen Himmel und eine neue Erde auch nicht vorstellen, so bleibt uns doch ein Gott, der gegebenenfalls selbst dieses um des Friedens und der Ordnung willen zu tun vermag (S. 120).

In seinem Schlusskapitel *Old Testament Eschatology and Contemporary Hope for the Future* (S. 121–129) fasst Gowan die Ergebnisse in vier Thesen zusammen: 1.) ist die alttestamentliche Eschatologie eine innerweltliche Hoffnung; 2.) liegt nach ihr die heilvolle Zukunft gänzlich in Gottes Hand, wobei auch die Heilung der Bosheit des Menschen sein Werk bleibt; 3.) geht es ihr mehr um die menschliche Gesellschaft als um den Einzelnen (dieser rückte erst in der Spätzeit in der individuellen Eschatologie der späten Frommen in das Zentrum) und 4.) ist sie eine umfassende, alle Lebensbereiche einschließende Hoffnung (S. 122f.). Sie enthält für die Gegenwart zwei ethische Implikationen, eine objektive, die sagt, wie wir handeln sollten, und eine impetuelle, die uns bewegt, etwas für unsere gegenwärtige Welt zu tun. Denn der Glaube partizipiert an seiner

Hoffnung, indem er dank ihrer schon jetzt am erwarteten Heil Anteil hat und dadurch seinem Handeln einen paradigmatischen, über sich hinaus auf die Vollendung verweisenden Charakter verleiht (S. 125f.). Dank ihrer Anziehungskraft bleibt die Eschatologie jedoch eine ambivalente Größe; denn ihr Traum kann ebenso in den Dienst der Menschlichkeit treten wie von Demagogen mißbraucht werden. Im besten Fall setzt sie uns dazu instand, unsere Welt ein wenig dem Traum von einer zukünftigen besseren Welt anzugleichen (S. 127).

So führt Gowan seine Leser an sicherer Hand durch ein unübersichtliches biblisches Gelände und lässt ihn an keiner Stelle darüber im Unklaren, welche Bedeutung die alten Heilsworte heute für ihn haben könnten und sollten. Die an das Ende des Textteils gestellten Noten mit ihren reichlichen Literaturnachweisen (S. 130–144) und ein Belegstellenregister (S. 153–158) führen den Leser weiter oder erleichtern ihm die Benutzung des verdienstvollen Buches.

Koole, Jan L.: *Isaiah. Part 3.* 8°. Brosch. Vol. 1. Isaiah 40–48. Kampen: Kok Pharos Publ. House 1997. BEF 1800. ISBN 90-390-0173-1. Vol. 2. Isaiah 49–55. Leuven: Peeters 1998. BEF 1800. ISBN 90-429-0679-0. – Bespr. von Jürgen van Oorschot, Jena.

In der Diskussion um das zweite Jesajabuch, die neu an Intensität gewonnen hat, verstärkt sich mit den beiden vorzustellenden Bänden eine Stimme. Mit abwägender Sorgfalt wendet sich dieser Ausleger den einzelnen Perikopen zu, eher interessiert am textkritischen und philologischen Detail als an literarhistorischen Klärungen zur Genese des Jesajabuches und seiner Teile. Wir kennen diese Stimme bisher in ihrem niederländischen Klang. Nun ertönt sie in einer englischen Übersetzung. Die beiden vorliegenden Kommentarbände präsentieren eine englischsprachige Fassung der ursprünglich in der Reihe *Commentaar op het Oude Testament (COT)* 1985 und 1990 erschienenen Werke von Jan Leunis Koole (1910–1997). Die Kommentierung zu Jes 40–48 wurde 1995 mit einer überarbeiteten Einleitung versehen, die sich zugleich knapp zur Diskussion um Jes 1–39 und ausführlicher zu Fragen um Jes 56–66 äußert. In beiden Bänden wurde die Bibliographie partiell ergänzt.

Die 43-seitige Einführung informiert den Leser über das Grundverständnis Kooles und die wichtigsten Entscheidungen, die hinter der Auslegung stehen.

(§ 1 Historical background to the book of Isaiah (1–4); § 2 Isaiah: the book and the prophet (5–6); § 3 Composition and redaction of Isa. 1–39 (6–9); § 4 Correspondences between Isa. 40–55 and Isa. 1–39 (9–12); § 5 Identity of the author(s) of Isa. 40–55 (12–14); § 6 Composition of Isa. 40–55 (14–16); § 7 Genesis of Isa. 40–55 (16–18); § 8 Identity of the author(s) of Isa. 56–66 (19–21); § 9 Correspondences between Isa. 56–66 and Isa. 1–39 (21–23); § 10 Correspondences between Isa. 56–66 and Isa. 40–55 (23–28); § 11 Composition of Isa. 56–66 (28–29); § 12 Genesis of Isa. 56–66 (30–33); § 13 Thoughts on the unity of the book of Isaiah (33–34); § 14 Composition of the book of Isaiah (34–36); § 15 Genesis of the book of Isaiah (37–38); § 16 Central concerns in the theology of the book of Isaiah (38–43)).

Dabei werden die Kap. 40–55 von Beginn an als Teil des gesamten Jesajabuches in den Blick genommen; eine Perspektive, welche in der neueren Debatte aus redaktionsgeschichtlichen wie auch aus kanontheoretischen oder strukturalistischen Gründen gewählt wird. Die Rückführung des gesamten Buches auf einen Verfasser im 8. Jh. v. Chr. lehnt K. trotz der breiten Tradition seit Ben Sirach mit der Mehrheit der heutigen Ausleger ab (33). Das vorliegende Jesajabuch wachse vielmehr aus drei ursprünglich selbständigen Kernen zusammen, wobei er sich an dieser Stelle der ansonsten mit großer Zurückhaltung behandelten Redaktionsgeschichte bedient. Die Textkerne findet er in den seit Duhm unterschiedenen Bereichen von Proto- (Kap. 1–39), Deutero- (Kap. 40–55) und Tritojesaja (Kap. 56–66). Im Bereich des ersten Jesajabuches positioniert K. sich mit der Mehrheit der Ausleger. Die etwa von O. Kaiser, R. Kilian oder U. Becker vertretene drastische Reduktion der auf Jesaja ben Amoz zurückzuführenden Worte hält K. für einen unangemessenen Pendelschlag der Forschung (6; 8f.), der sich gegen den Maximalismus eines romantischen Prophetenbildes wendet. Eine inhaltliche Auseinandersetzung mit diesen Methoden wird nicht vorgeführt. Ein solcher Reduktionismus könne seinerseits die Entstehung eines derart umfangreichen Protojesajabuches nicht mehr erklären. Die Ausgangsbasis der Worte Jesajas und seiner Schüler, die er innerhalb der Kap. 2–11 und 28–31 findet, sei umfänglicher und inhaltlich breiter. Dazu können sehr wohl auch Heilsworte gehören, die in kleinen prophetischen Zirkeln überliefert worden seien (9). Mit J. Becker und R. E. Clements nimmt er eine vorexilische Überarbeitung eines Protojesajabuches an (37). Zu dieser neuen Größe (Proto-) Jesaja bilde sich das entstehende Deuterojesajabuch „as a counterpart“: „after punishment had come, salvation could be proclaimed“ (37). Die Bildung der beiden Größen sei demnach nicht in der Weise unabhängig vorzustellen, wie dies O. H. Steck in seinen Arbeiten annimmt. Entsprechend erklärt sich K. die schon immer beobachteten Übereinstimmungen zwischen dem ersten und zweiten Jesajabuch dadurch, „that the prophet (Deutero-Isaiah – Vf.) was active among a group which watched over Isaiah’s spiritual heritage“ (12). Bei allem Charme einer solchen These verwundert sie doch bei einem Forscher, der ansonsten häufig vor literarhistorischen Spekulationen warnt. Hier wird immerhin an die, wenn auch naheliegende Vermutung von prophetisch inspirierten Trägerkreisen (auch) der jesajanischen Überlieferung eine neue Hypothese, zweiter Ordnung sozusagen, angeschlossen. Bedenklich erscheint dies m. M. n., wenn K. den ungenannten Propheten zu einer Art Sprecher dieses Kreises macht und damit etwa die unklaren Bezüge im Prolog des Buches, 40,1–11, erklären will (12f.). Solche Annahmen müssen sich anhand ihrer literarischen Basis bewähren, womit u. a. erneut nach der Richtung der zu beobachtenden Bezüge zwischen proto- und deuterojesajanischen Stellen und nach deren literarhistorischer Einordnung zu fragen sein wird.

Das Verhältnis zwischen Jes 40–55 und 56–66 bestimmt K. jenseits einer einlinigen Abhängigkeit nach-

exilischer tritojesajanischer Worte von ihren deuterojesajanisch-exilischen Vorlagen. Es habe vielmehr einen frühexilischen Kern tritojesajanischer Prophetien gegeben, der kurz nach 587 v. Chr. in Juda entstanden sei (23; 27). Sie haben nach K. Deuterojesaja beeinflusst und weisen eine deutliche Nähe zu Threni und seinen Klagen um Zion und Tempel auf. Mit diesen Texten protestieren nach K. etwa Jes 63,7–64,11; 56,9–12 und 57,6–13a gegen die Hoffnungslosigkeit in Jerusalem nach der Zerstörung durch die (Neu-)Babylonier und proklamieren die Erwartung eines neuen Zion. Die gegenüber den zumeist vertretenen Positionen veränderte Einschätzung der Genese von Jes 56–66 korrespondiert mit einer Kritik der Annahme einer konzentrischen Struktur der Kapitel (28f.). K. erkennt auf der Ebene des vorliegenden Buches eine vierteilige Komposition (56,9–57,21; 58,1–59,8; 59,9–64,11; 65–66) mit Prolog (56,1–8). Der Weg von den frühexilischen Kernen zu diesem Korpus, an dem auch nach K. unterschiedliche redaktionelle Hände beteiligt waren, bleibt unklar. K. beschränkt sich auf wenige Bemerkungen (33).

Ähnliche Zurückhaltung empfiehlt er auch in den Fragen der Entstehung der deuterojesajanischen Abschnitte. Das knappe Referat (16–18) macht deutlich, dass er die neueren redaktionsgeschichtlichen Beiträge bis zum Jahr 1993 wahrgenommen hat. Sie werden allerdings in der Einführung inhaltlich nur auszugsweise vorgestellt und diskutiert. Der Kommentar selbst kann sie auf Grund seines unveränderten Rückgriffs auf die niederländische Fassung auch in den Einzelfragen nicht berücksichtigen. Aus der Sicht K.s mag dies ein vertretbares Vorgehen sein, da er trotz erkennbarer Konvergenzen die ungelösten Fragen und subjektiven Anteile in der Hypothesenbildung für so hoch hält, dass vor allem zur Vorsicht in diesem Bereich gemahnt wird (18). Eine solche Position kann auf Grund der Schwierigkeit und Komplexität einer redaktionsgeschichtlichen Urteilsbildung in den Fragen der Genese Gesamt-Jesajas und seiner Teile Sympathie für sich beanspruchen. Die Einführung K.s selbst macht jedoch deutlich, dass auch der vorsichtige Ausleger ohne eigene Thesen in diesem Bereich selbst die Einzelabschnitte nicht auslegen kann. Besonders sichtbar wird dies etwa an der Behandlung der Ebed-Jahwe-Lieder, die eine individuelle Sicht des Knechtes im Wesentlichen unvermittelt neben die kollektive Deutung des deuterojesajanischen Kontextes stellt. An vielen Stellen kann zu diesen Fragen damit nur die Diskussion referiert werden.

Die Stärke des Kommentars besteht zweifellos in seiner ausführlichen Einzelauslegung. Textkritische und philologische Fragen werden auf breitem Raum entfaltet. Dabei präsentiert K. dem Leser relevante Wortfelder nebst Belegstellen und Stimmen aus dem Forschungsgespräch. Wer sich auf die Gedankengänge einlässt, wird nicht nur durch umfängliches Material für die eigene Urteilsbildung, sondern zugleich durch umsichtige Urteile belohnt. Der Kommentierung der 16 Kapitel stehen dafür immerhin 1014 S. zur Verfügung, was das *opus* zu einem der umfänglichsten seiner Art im Bereich des zweiten Jesajabuches macht. Der gewichtige Beitrag,

den K. damit leistet, wird sich dem Leser erschließen, der bei der eigenen Bemühung um ein Verständnis der reichen und zugleich komplexen Prophetenworte das Werk zur Hand nimmt. Diese Besprechung kann dazu nur auffordern. Es bleibt zu hoffen, dass nicht nur einige Fachkollegen sich Zeit und Mühe zur sorgfältigen Lektüre nehmen. Die Auslegung verdient auch insofern einen breiteren Leserkreis, als sie sich um eine gesamt-biblische Perspektive bemüht. Die auszulegenden Texte werden nicht nur innerhalb eines gesamtjesajanischen Zusammenhangs gerückt, sondern immer wieder auch theologisch als Teil des christlichen Kanons besehen. Diese Überlegungen finden sich meist im ersten Teil der Auslegung, den „Essentials and Perspectives“, welcher der Übersetzung folgt. Darin wird, der Anlage der Reihe entsprechend, unter Verzicht auf die fachspezifischen Fragen eine Zusammenfassung zum Verständnis des vorliegenden Textes samt seines jüdischen und christlichen Horizontes geboten. Dem schließt sich eine „Scholarly Exposition (I)“ an, die Fragen der Abgrenzung, der literarischen Integrität, der Struktur und der Gattung behandelt. Ihr folgt die schrittweise Auslegung der Perikope den Einzelversen entlang, das Herzstück des Kommentars.

Lalleman – de Winkel, Hetty: *Jeremiah in Prophetic Tradition. An Examination of the Book of Jeremiah in the Light of Israel's Prophetic Traditions*. Leuven: Peeters 2000. 279 S. 8° = Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 26. Brosch. BEF 1584,–. ISBN 90-429-0865-3 – Bespr. Georg Fischer SJ, Innsbruck.

Das vorliegende Buch wurde als These an der Universität von Coventry im März 1997 eingereicht, ist aber in großem Maß auch in Oxford geschrieben worden, unter dem Doktorvater J. G. McConville.¹ Bereits in der Einleitung gibt L. Einblick in bisherige Zugänge zu ihrem Thema; über W. L. Holladay² hinaus möchte sie nicht nur Wortverbindungen, sondern auch theologische Zusammenhänge zwischen Amos, Hosea und Jeremia erheben (15).

Auch die ersten beiden Kapitel geben Einblick in den Forschungsstand: Kap. 1 (19–48) zeigt die unterschiedlichen Auffassungen bezüglich des Jeremiabuches auf. Dabei ist sie zu Recht zurückhaltend davor, Jer zu schnell mit deuteronomistischem Denken zusammenzubringen (47).

Im zweiten Kap. (49–84) begibt sich L. auf die „Suche nach einer prophetischen Tradition“ und diskutiert hier lange die Frage unterschiedlicher Überlieferungen im Norden bzw. im Süden; sie erreicht schließlich als Ergebnis, dass sich schwer tragfähige Gründe für eine eigene nördliche Tradition finden lassen (76). Statt dessen stellt

¹ Sein Buch „Judgment und Promise“ (Leicester, Apollos 1993) gibt eine in vielem treffende und leider zu wenig beachtete Gesamtdeutung des Jeremiabuches.

² Vor allem in „Jeremiah 2“ (Hermeneia; Minneapolis, Fortress 1989) S. 44–47.

sich für sie als Schlüssel eine Entwicklung im Leben des Propheten heraus, die sowohl bei Hosea als auch bei Amos zu beobachten ist und die Gerichte und Hoffnungen innerhalb der Botschaft desselben Propheten zu erklären vermag (82).

Mit diesem Fund geht L. nun in den Kapiteln 3–5 drei Themen in den genannten drei prophetischen Büchern an. „Repentance and Hope“ ist der Titel des bei weitem längsten Kap. 3 (85–163); vielleicht wäre dabei wegen der intensiven Beschäftigung mit dem Wort **כּוּשׁ** ‚Umkehr‘ angemessener als ‚Reue‘ (repentance) zu übersetzen. Aus der verschiedenen Ausgestaltung des Heils bei Hos und Am schließt sie korrekt, dass bei ihnen nicht mit einer einheitlichen dtr Redaktion zu rechnen ist (131). Sie sieht bei allen drei Propheten ein dreistufiges Schema, bei dem zuerst (a) ein Aufruf zur Umkehr ergeht, (b) dieser aber nicht befolgt wird, und (c) schließlich Gott aus Gnade wieder Heil schenkt (162). Dieses Muster kommt dem von J. Unterman³ sehr nahe; L. unterscheidet sich von ihm vor allem darin, dass Jer Israels Ungehorsam (= Stufe b) schon vor 597 erkenne.

Das vierte Kap. (165–208) beschäftigt sich mit dem Bund in der prophetischen Überlieferung, wobei besonders die Bünde mit Gott und David in den Blick kommen. Hier hebt L. bei Jer gut hervor, dass zwar das Volk den Bund von seiner Seite bricht, nicht jedoch Gott (192; 201), und dass der ‚Neue Bund‘ ein „substantially new beginning“ darstellen muss, nicht einfach eine Erneuerung sein kann (200).

Kap. 5 (209–233) behandelt die Rolle des Propheten unter zwei Aspekten, nämlich dem der Fürbitte sowie dem der prophetischen Person, inwiefern sich in ihr die Botschaft spiegelt. Beim ersten steht Jer Am nahe, beim zweiten Hos; dennoch scheinen beide Momente bei Jer gesteigert.

Das letzte, 6. Kap. (235–240) bietet eine Zusammenfassung. Der entscheidende „point of no return“ (236), an dem es deutlich von Stufe (a) zu Stufe (b) umschlägt, liegt nach L. in Zidkijas Ablehnung der prophetischen Botschaft in Jer 36 (161 f.). – Vier Register (Bibelstellen, Autoren, Schlagworte und hebr. Wörter) schließen die Dissertation ab.

Es gelingt L., überzeugend die Abhängigkeit Jeremias von Hos und Amos für die genannten theologischen Themen nachzuweisen. Jer steht in der Tradition von Hos und Am und hat beide vermutlich schriftlich vorliegen (240, mit A. Weider, M. Schulz-Rauch, J. Jeremias). Auch andere oben vorgestellte Ergebnisse verdienen Beachtung und lassen manches klarer sehen. Dazu gehört ebenso die Beziehung von Dtn 30 zu Jer (202, auch 163), für die L. eine Weiterentwicklung bei Jer aufweisen kann.

Fragen stellen sich bezüglich der Zuschreibung des obigen Schemas an die Personen der Propheten, als Widerspiegelung einer geschichtlichen Entwicklung während

ihres Lebens. Eine solche Überzeugung lässt sich zwar schwer ausschließen, doch die wachsende Einsicht in die schriftliche Entstehung der genannten Bücher sowie das Phänomen der ‚Schriftgelehrsamkeit‘, d. h. der mit anderen vorliegenden Büchern arbeitenden, konstruierenden literarischen Tätigkeit⁴, bieten zumindest auch eine Erklärung. Dann spielte sich die Bewegung von Gericht zum Heil nicht als Spannung erzeugende Positionsänderung bei Propheten selber ab, sondern erschiene als auf Wirkung bedachte und Umkehrprozesse auslösende redaktionelle Gestaltung der betreffenden Bücher. So verlangt die Anordnung des Jeremiabuches, in dem z. B. schon in Jer 3,16–18 Gottes neuerliche gnadenhafte Zuwendung (die Stufe c) angekündigt wird, dann aber noch viele Umkehrrufe sowie Verweigerungen des Hörens (a und b) folgen, nach einer komplexeren Erklärung.

Vorsicht dürfte auch geboten sein, ein Konzept wie ‚Bund‘ auf Amos anzuwenden,⁵ wenn es nie im Buch für die Beziehung Gottes zum Volk verwendet wird. Hier besteht die Gefahr, wie gleichfalls bei manchen anderen thematischen Bezügen, dass an die biblischen Texte fremde, von außen stammende Ideen angelegt werden.

Wie sehr die Forschung an Jer lebendig ist, zeigt sich an der neuen Literatur zum Thema. Unter dieser Rücksicht ist das verzögerte Erscheinen der These von L. zu bedauern. Schon der einschlägige Sammelband „Jeremia und die »deuteronomistische Bewegung«“, von W. Groß herausgegeben, wird von ihr nur sporadisch aufgenommen,⁶ derjenige von A. H. W. Curtis/T. Römer nur noch im Inhaltsverzeichnis erwähnt.⁷ Auch fehlen namhafte Autoren wie A. Schenker, H.-J. Stipp, K. Schmid völlig. Deswegen bewegt sich ihre Auseinandersetzung in manchem auf einem überholten Stand der Diskussion.

Die Auswahl ihrer drei Themen bedeutet eine weise Beschränkung, ebenso die Eingrenzung auf Hos, Am und Jer.⁸ Für ihr Anliegen, Jer innerhalb der prophetischen Tradition zu zeigen, öffnet sich dabei feilich noch ein weites Feld: Es gibt viele Beziehungen zu Jesaja, auch solche zu Micha, u. a., die von ihr nicht untersucht werden konnten, aber eine Beschäftigung verdienen. Es bleibt das Verdienst von L., einerseits die große Nähe von Jer zu diesen anderen prophetischen Büchern aufgewiesen, andererseits durch ihre Arbeit deutlich gemacht zu haben, dass Jer sich von Dtn und dtr Texten abhebt.

⁴ Eine solche nimmt L. für Jer auch selbst an.

⁵ In Am 1,9 findet sich das einzige Vorkommen von **כּוּשׁ** innerhalb von Amos. In diesem Sinn ist wohl auch die Bemerkung von L. zu verstehen, dieses Wort finde sich nicht (187), denn 1,9 betrifft den Spruch gegen Tyrus.

⁶ Weinheim, Beltz 1995 (BBB 98). L. zitiert daraus die Beiträge von Lohfink und Vanoni, letzteren allerdings nicht richtig (156 mit Anm. 343) – der Verweis dort belegt nicht den Zusammenhang der Schicksalswende in Dtn 30,3 mit Jer 30f.

⁷ „The Book of Jeremiah and Its Reception“, Leuven, Peeters 1997 (BETL 128).

⁸ Die Aufnahme von Hos 3,5 in Jer 30,9 „JHWH, ihren Gott und David, ihren König“ wäre auch noch relevant für Kap. 4 gewesen.

³ „From Repentance to Redemption“ (JSOT.SS 54, Sheffield, Academic Press 1987).

Schenker, Adrian: *Septante et texte massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2–14*. Paris: J. Gabalda 2000. XXI, 159 S. = Cahiers de la Revue Biblique, 48. Brosch. F 230,- ISBN 2-85021-122-2. – Bespr. von Natalio Fernández Marcos, Madrid.

Qumran publications have been often associated with sensationalism corresponding to the expectation of the readers: the announcement of major changes in the traditional view of Judaism and Early Christianity at the turn of the Era. However, if it is allowed to speak of a revolution as a result of the Qumran Discoveries, this occurs in the realm of Biblical text history. For the time being only the academic circles are aware of this silent revolution, but it will not take long for its diffusion to other areas of influence. The appearance in Qumran cave 4 of Hebrew fragments that differ from the Masoretic Text (MT) not only in isolated variants but on the literary level too, was conclusive. This is true at least for the fragments 4QJer^{b,d} which are very close to the Hebrew Vorlage of the Septuagint instead of MT.

This evidence gave a new impulse to the study of the Septuagint, particularly in the books whose text deviates significantly from MT. The Septuagint acquired a new value as relevant witness in textual and literary criticism, because its deviations from MT did not come from the pen of the translators, but theoretically might go back to a Hebrew Vorlage prior to the standardization of the proto-Masoretic text. This is the point of departure of Schenker's research in this monograph on the Greek and Hebrew texts of 1 Kings (3 Kings LXX) 2–14. As it is well known, Septuagint and MT differ in major sections of these chapters, that is, they present different textual forms. The most prominent disagreements refer to the summaries on Solomon's kingdom (1 Kings 2:35a–o and 2:46a–l LXX), on the throne's succession and division of the kingdom (1 Kings 12:24a–z LXX, 24g–n being equivalent to 14:1–20 MT and, consequently, lacking in the Old Greek of 1 Kings 14:1–20¹).

The framework of Schenker's study is the *Biblia Hebraica Quinta* inasmuch as he is the president of the Editorial Committee of this international project and editor of the Books of Kings. In books with major differences between MT and LXX, several text critical decisions depend on previous investigation concerning the priority of one of the two textual forms or the textual relationship established between them. Therefore I would like to emphasize first the importance of this study for the future edition of the Hebrew text of Kings.

Schenker examines thoroughly and with competence all the extant witnesses for this part of Kings, from the Qumran fragments to the Old Latin and the Vulgate, but he focuses obviously on the different groups of manuscripts in Greek and the MT. This section has been extensively treated in the diverse commentaries and text critical studies. The author is very familiarised with the

wide bibliography and dialogues with the most relevant studies related to the textual and literary criticism of 1 Kings. He analyzes minutely the different sections, the textual variants are severely scrutinized, but not in isolation. Schenker looks for the connection of each other and the architectural narrative of the whole in each of the two textual forms. The following headings are examined: the literary structure of the Greek summaries, Solomon's resources, Adonias' death, the two versions of Joab's death, the end of Shimei, some particular devices that presuppose in MT the Hebrew Vorlage of the Septuagint as well as some hints for dating the textual form preserved in MT. As a result of this minute and strict analysis the series of conclusions drawn are worth recording for their innovation compared with the former studies of Kings. First of all the Greek translator, when he deviates from MT, does not create midrashically the new sections but he translates faithfully an already existing Hebrew Vorlage corresponding to great extent to MT. Consequently, at a certain time there have existed two Hebrew textual forms for 1 Kings 2–14. Besides, there are several traces that the MT edition has corrected the Hebrew model of LXX and not viceversa. The Masoretic edition supplanted the Hebrew Vorlage of LXX. This new edition of the Biblical Hebrew text carried out by the Jewish authority has a parallel in the Greek text history, the *kaige* recension that revises the LXX in order to accommodate it to the current Hebrew text. Both successive revisions belong to the same editorial programme of the Jewish authority consisting of replacing ancient textual forms now considered less adequate. Consequently, the text of the Septuagint represented already an authoritative edition of 1 Kings 2–14.

The revised edition of MT reflects a set of changes connected with the corrections of the scribes, that is, made by people who had the competence of modifying the Biblical text under certain circumstances. These changes tend to present a narrative of the throne's succession more unified than LXX, emphasizing the luminous side of the members of David's house (the kings David, Solomon and Roboam) in spite of some minor faults, while underlining the shadows of the adversaries (Adonias, Joab, Shimei and especially Jeroboam). The author concludes with the suggestion of a relative chronology for both textual forms. He situates the date of the MT edition between 250 and 130 BCE. The literary form of the Hebrew Vorlage underlying the LXX is not as unified as MT. According to some cultural traces reflected in 1 Kings 12:18 the Hebrew model of LXX dates prior to the 3rd century BCE. In this hypothesis 1 Kings 14:1–20 would be created anew in the edition attested by MT.

This editorial intervention in 1 Kings 2–14 is a large-scale one, quantitatively as well as qualitatively. However, it is not limited to this section of the book but it extends to the whole of the books of Kings and is connected with the activity of the *tiqqûnê sôpherîm*. It should be tested whether this editorial work has reached other Biblical books too where different textual forms have been detected for MT and LXX. Finally, Schenker states that

¹ Cf. N. Fernández Marcos, "En torno al texto hexaplar de 1 Re 14,1–20", *Sefarad* 46 (1986) 177–190.

the double synoptic form of these chapters (LXX and MT) is the true canonical. This assertion would allow to perceive the tendency (*Tendenz*) of the MT edition and would lead to a better comprehension of both twin editions.

I have read the book with authentic interest following the thread of the arguments. The style is clear and sharp in a subject of enormous complexity which combines textual and literary criticism without mixing the different methodologies. We are accustomed to different, parallel editions within the Hebrew Bible, for instance of Samuel-Kings and Chronicles, 2 Sam 22 and Psalm 18, 2 Kings 19 and Isaiah 37. This new approach lead us to consider the parallel editions preserved in MT on one side and in LXX on the other. What is allowed to conclude from the extant evidence? Schenker states that the so called "deviations" of LXX from MT are not *membra disiecta*, midrashic additions, or secondary alterations due to the initiative of the translator, but coherent and organized compositions that go back to the Hebrew model used by the translator. The narrative of LXX looks older and more original than that of MT. In other words, it is easier to explain the MT edition from the model of LXX than the reverse way. Frequently MT rearranges a text difficult to harmonize with the rest of the OT evidence. Through an analysis of the narrative strategies it appears that the different variants are not isolated but respond to a general systematic purpose. They are not textual mistakes but literary, editorial changes. In most of the cases it is difficult to demonstrate the MT dependance on the Hebrew model of LXX, but in any case this way is more probable than the reverse influence. For instance, the picture of Solomon in MT results more favourable than in LXX (p. 66); there are in MT signs of correction against the cult of the Samaritans in mount Garizim that are absent in the model of LXX (p. 105). Occasionally, the dependance relies on a slight plausibility ("une légère inclination de la balance", p. 68). But, in my view, the strenght of the argument relies on the accumulation of traces throughout the partial analysis that confirm the hypothesis suggested, not on the individual cases that only convince in different degree. But on the whole the corrections of MT can be explained from the model of LXX, while no one deviation of LXX prerequisites the MT to be explained (pp. 92–94).

Since the study of these chapters is intended as a kind of laboratory that could be applied to other similar books or literary units it seems convenient to point some reserves or less convincing points of the argument. First, the Hebrew Vorlage of the LXX deviations is often put forward with the claim that the Septuagint expression is a device frequent in Hebrew ("tournure" . . . "une construction fréquente en hébreu", p. 54). This is only partially true, because several times it is difficult to distinguish whether these expressions are translating a Hebrew Vorlage or are taken simply from parallel passages, being Septuagintisms. Most of the harmonizations typical of the Septuagint have these characteristics too. Hence, the risk of reconstructing by retroversion a sup-

posed Hebrew Vorlage of the Greek text. Second, sometimes the priority of the LXX Vorlage is defended on the basis of its narrative being more coherent and creating less tensions and problems to the context (p. 86). In other cases the argument is inverted, that is, the priority of the Septuagint is defended on the basis of its text being the *lectio difficilior* (pp. 78–79). As a matter of fact, the author is aware of this inconsistency (pp. 56 and 58) and the rules of text criticism should not be applied drastically. A narrative without tension with the context may be a secondary facilitation or may be more original depending on the analysis of the literary structure of the narrative and its insertion within a bigger unit. Perhaps this apparent contradiction evidences that text criticism is an art and not a technique that is applied mechanically. However, though not all will agree with the development of every particular argument (very often the reverse interpretation of the evidence is recorded p. 94 n. 24, 97 n. 9, etc), I admit that the confluence of small details in the direction pointed out by the author is impressive. Third, it is quite possible that the Old Latin preserves the original reading in the historical books, especially when it agrees with the Antiochene text. But I wonder if this argument is not extrapolated in Dt 27:4 (p. 142) on the impulse of considerations that go beyond textual criticism. To restore *in monte garzin* of *Codex Lugdunensis* as the genuine text of LXX against the testimony of all the Greek extant manuscripts and all the Septuagint's editors is daring, to say the least. It means that all the Septuagint tradition has been corrected according to MT in a book not especially affected by the *kaige* revision. Is it not more plausible to explain this strange and isolated reading of *Codex Lugdunensis* as a secondary correction coming from a marginal gloss?

In spite of this complexity the book is cleverly written without paying excessive attention to the particular, endless discussions that would inevitably obstruct the development of the argument. And in spite of the difficulties of composition, it is free enough of typographical errors. I have detected Rhinocoroure (not Rhincoloure, p. 23, cf Josephus, *Jewish War* I, 277 ῥινόκορούρουα) and σκῆνωμα, not σκῆνωνα, p. 92, note 19).

In brief, an indispensable piece of work, a model of textual and literary criticism that every one interested in the books of Kings after Qumran and Biblical text history in general must know.

Rutgers, L. V.: *The Hidden Heritage of Diaspora Judaism*. Leuven: Peeters 1998. 320 S. 8° = Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 20. Brosch. ISBN 90-429-0666-9. – Bespr. von Dieter Lührmann, Marburg.

Bis in neueste Darstellungen wird das Urchristentum als eine Religion verstanden, die sich einer „Revitalisierung des Judentums“ durch Jesus verdankt. Solcher Sprachgebrauch mag unbedacht sein, die daraus entwickelte Theorie ist dafür um so fester, nach der das (an sich tote) Judentum allenfalls in seiner rabbinischen

Umprägung des Talmud seine bis heute anhaltende weitere Geschichte gehabt hat. Dem stehen nicht zuletzt jene Befunde entgegen, die L(eonhard) V(ictor) Rutgers in diesem Buch für das Judentum im Römischen Reich vorgestellt hat. Sie kulminieren im 3./4. Jh. und reichen bis ins 6. Jh. Angesichts der von ihm angewandten interkulturellen Fragestellungen wäre es einige anschließende Überlegungen wert, welche bestimmende Rolle dieser Zeitraum für die Gestaltung des Christentums gehabt hat, von der Konsolidierung im 3. Jh. bis zum Einfall der Sassaniden und der Araber im Osten und der germanischen Völker im Westen, und wie sowohl Judentum als auch Christentum verändert daraus hervorgegangen sind.

Es ist in der Tat erstaunlich, was R. in den hier als Kapiteln vereinigten zehn Aufsätzen¹ aus den Jahren 1990–97 zusammentragen und zu einem in sich geschlossenen Werk verbinden kann. Das 1. Kapitel (15–44) gibt eine Einführung, die eine Vielzahl von Problemen anspricht, es dabei aber nicht belässt, sondern durch eine Vorstrukturierung wichtige Linien zeichnet. Seinen Ausgangspunkt nimmt er immer wieder bei den Arbeiten von A. Thomas Kraabel zur antiken Synagoge mit ihrem Ergebnis, dass die Juden in der antiken Gesellschaft keine isolierte Minderheit darstellten. Er führt dies unter verschiedenen Fragestellungen weiter, der Pluralität des Judentums, der Rolle der Frauen im antiken Judentum, der relativen Offenheit gegenüber der griechisch-römischen Gesellschaft. Seine eigene Aufgabe sieht er darin, 1) Quellen aller Art, auch verborgene, zu suchen, 2) einer – wie es im angelsächsischen Raum heißt – „lachrymose Interpretation“ der jüdischen Geschichte entgegenzuarbeiten.

Die vier folgenden Aufsätze zur Datierung und Deutung der Diasporasynagogen bieten nicht zuletzt auf der Grundlage neuer archäologischer Funde und neuer Editionen ein erstaunliches Bild von der Vielfalt und der Verbreitung jüdischer Gemeinden im ganzen Römischen Reich. Obwohl das Buch keine Abbildungen enthält, gelingt es R., Sachverhalte so zu beschreiben, dass lebendige Bilder entstehen, in denen zugleich die Einbettung der jüdischen Gemeinden und ihrer Synagogen in die spätantike Gesellschaft und die beiderseitige Interaktion sich als Deutungsmuster bewähren.

Die beiden folgenden Kapitel zeigen an epigraphischem Material, das ja ohnehin vornehmlich aus Grabinschriften besteht, wie die Grenzen zwischen Juden und Nicht-Juden fließend sind, auch in der formalen Bewältigung des Todes. Schließlich verfolgen drei Kapitel unter historischem Aspekt neue Fragestellungen zu Problemen der römischen Politik gegenüber den Juden einschließlich umfangreicher Besprechungen der beiden

thematisch verwandten Bücher von Helga Botermann² (S. 191–197 in Kapitel 8) und Louis H. Feldman³ (S. 199–234, das ganze 9. Kapitel). Das Schlusskapitel führt zu zwei Schriften in lateinischer Sprache, der *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum*, deren jüdischen Ursprung R. mit guten Gründen behauptet, sowie dem erst seit 1984 bekannten Brief des Hannas an Seneca, ebenfalls jüdischer Herkunft. In beiden Fällen greift die Interpretation R.s weit über diese Texte hinaus.

Eine Rezension dieses Buches kann nicht der Fülle gediegener Einzeldarstellungen gerecht werden, sondern muss in die Empfehlung münden, es ja nicht zu übersehen, wenn es z. B. um die Anfänge des Christentums in der hellenistischen Welt geht. Gerade weil R. literarische Zeugnisse in neuen Zusammenhängen zu sehen lehrt, wird auch hier manches sich anders darstellen können. Zu bedauern bleibt angesichts eines Buches dieser Qualität allenfalls, dass die Samaritaner so selbstverständlich als eigenständige Größe gesehen sind, dass sie nur gelegentlich erwähnt werden (z. B. S. 140 und 276f.), aber ihre weithin ja unbekannt große Verbreitung in der Diaspora nicht mit ein paar Sätzen skizziert wird.

Neugebauer, Johannes: Die eschatologischen Aussagen in den johanneischen Abschiedsreden. Eine Untersuchung zu Johannes 13–17. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1995. 1990 S. 8° = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 140 = Folge 7, 20. Kart. DM 79.–. ISBN 3-17-013800-6. – Bespr. von Klaus M. Bull, Huckstorf.

Die bei Ludger Schenke in Mainz geschriebene Dissertation des Vf. steht mit vielen anderen im letzten Jahrzehnt erschienenen Untersuchungen zum Johannesevangelium für einen grundlegenden Paradigmenwechsel in der Forschung zum 4. Evangelium. Während lange Zeit literarkritische Arbeiten mit mehr oder minder differenzierten Schichtenmodellen die Forschungslandschaft dominierten, plädieren viele der jüngeren Arbeiten für ein Verstehen des Johannesevangeliums als einheitliches literarisches Werk (nur Joh 21 wird weiterhin fast durchweg als redaktioneller Nachtrag angesehen). Dabei wird häufig versucht, Methoden der modernen Literaturwissenschaft auf das Johannesevangelium zu übertragen, wobei sich aufgrund der literarischen Gattung des untersuchten Textes insbesondere die verschiedenen vom sogenannten „narrative criticism“ entwickelten Modelle als mögliche methodische Zugänge anbieten.

Auch der Vf. erkennt den heuristischen Wert dieser Methodik für das Verstehen neutestamentlicher Erzähltexte (36–38), sieht aber das Problem, die Kategorien des

¹ Die Nachweise der Erstveröffentlichungen in englischer und deutscher Sprache finden sich S. 42–44. Nur die Einleitung sowie der 5. und der 7. Aufsatz waren zuvor nicht veröffentlicht. Das ganze ist noch einmal so durchgearbeitet, dass sich kaum Redundanzen finden. Das Schlusskapitel stammt ursprünglich aus seinem thematisch eng verwandten Buch: *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, Leiden 1995.

² Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und Christiani im 1. Jahrhundert, *Hermes*. E 71, 1996.

³ *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton 1993.

„narrative criticism“ an seinem konkreten Untersuchungsgegenstand Joh 13–17 „zu objektivieren“ (38). Deshalb wählt der Vf. als eigentliches methodisches Rahmenmodell den textlinguistischen Ansatz von Robert Alain de Beaugrande und Wolfgang Ulrich Dressler,¹ von deren sieben Kriterien der Textualität er unter Aufnahme diverser literaturwissenschaftlicher Vorarbeiten vier als Methoden der Textanalyse nutzt: Kohäsion, Kohärenz,² Situationalität und Intertextualität.

Die textlinguistischen Untersuchungen, die den Hauptteil der Arbeit einnehmen (45–154), bieten in der Kohäsionsanalyse zunächst – von der verwendeten Methode einmal abgesehen – kaum grundstürzend Neues (vgl. etwa die Liste der Kohäsionsmängel 74f.; die vorläufige Gliederung 75f.). In ihrer Gesamtheit vermögen sie aber durchaus neue Akzente zu setzen. So gelingt dem Vf. m. E. überzeugend (und klarer als bisher geschehen) der Nachweis, dass wir in Joh 13–17 zwei parallel aufgebaute Abschiedsreden (13,2–14,31; 15,1–16,33) vor uns haben, die durch die allgemeine Einleitung Joh 13,1 und das „hohepriesterliche Gebet“ in Joh 17 miteinander verknüpft sind. Darüber hinaus zeigt der Vf., dass die ersten Abschiedsrede, indem in ihr „Probleme des ‚einmalig level‘ Jesu und der ersten Jünger (der Verrat Judas; die Verleugnung Petri; der Tod Jesu und die Ostererscheinungen; das Martyrium einiger Jünger der ersten Generation) verhandelt werden“, ganz im Rahmen der „story“ bleibt (143, unter Aufnahme der Terminologie von J. L. Martyn). Die zweite Abschiedsrede hingegen nimmt „vergleichbare Probleme des ‚contemporary level‘ der joh Gemeinde (den Synagogenausschluss, die Verfolgung der Gemeinde, das Schisma, die ausbleibende Parusie) in den Blick (ebd.). Die erste Rede dient somit gleichsam „als Typus und deutendes Bezugssystem der aktuellen Probleme der Gemeinde“ (153). Die beiden genannten Zeitebenen, die sonst im Johannesevangelium durchweg miteinander verschmolzen sind, treten in den Abschiedsreden also deutlich auseinander (158). Indem der Vf. die vielfältigen Parallelen und intertextuellen Bezüge zwischen beiden Reden und dem corpus johanneum insgesamt nachzeichnet, zeigt sich die Stärke seines methodischen Ansatzes. Es gelingt ihm, die zweite Abschiedsrede sinnvoll *auf der Ebene des vorliegenden Textes zu verstehen*. Sie ist unmittelbare Anrede der intendierten Adressaten im Rahmen der erzählten Geschichte Jesu. Der Vf. versucht dieser Erkenntnis größere Plastizität zu verleihen, indem er das Johannesevangelium unter Aufnahme der Hypothese seines Lehrers L. Schenke³ als Drama zu verstehen sucht (147–149,

153). Hier hat der Schüler den Rez. sowenig überzeugt wie der Lehrer. Es ist unstrittig, dass das Johannesevangelium dramatische Züge trägt, ein Drama ist es sicher nicht.

Hinter die allgemeinen Untersuchungen zu den Abschiedsreden tritt die eigentliche Fragestellung „welche(s) eschatologische(n) Konzept(e) in diesem Abschnitt ihren Ausdruck finden“ (13), methodisch durchaus gerechtfertigt, streckenweise fast vollkommen zurück. Nur die semantischen Analysen konzentrieren sich vollkommen auf die entsprechenden Wortfelder. In ihrem Ergebnis konstatiert der Vf., dass das dominierende „Sprachspiel“ (Wittgenstein) das „von der Parusie Jesu/ des Menschensohns und der vorangehenden Notzeit“ (135) handelnde sei. In gleichsam „reiner“ Gestalt tritt es allerdings nur in Joh 16,20–28 auf, wo „die Erwartung der Parusie bestärkt und die Gewissheit ihres Eintreffens betont“ wird (157). Dagegen findet sich in Joh 13,33–14,6 „die Vorstellung eine ‚eschatologischen Primats‘ der Märtyrer“ (138), während in 1, 18–23 Ausdrücke aus dem Wortfeld der Parusieankündigung auf die Ostererscheinungen bezogen sind. Diesen auffälligen Umstand deutet der Vf. als „Hinweis . . . , dass angesichts einer verzögerten Parusie die Erscheinungen des Auferstandenen als (teilweise) Erfüllung der Parusieankündigungen verstanden wurden“ (138, vgl. 157). S. E. liegt in dieser Vorstellung „wohl ein entscheidender Schlüssel für das Verständnis des ständig im JohEv begegnenden Nebeneinanders von futurischen und ‚präsentischen‘ eschatologischen Aussagen“ (157, Anm. 9). An anderer Stelle kann er unter Verweis auf 1Joh 3,1–3 von der „Vorstellung eines sich in Etappen vollziehenden Gelangens zur Endvollendung“ sprechen (117). „Der zugrunde liegende Gedankengang ist wohl, dass nach der Erhöhung Jesu die Gläubigen in die Funktion eintreten, die er während seiner irdischen Wirksamkeit innehatte (1Joh 3,1 vgl. Joh. 13, 15,20; 14, 12,20–23; 15,18; 16,3), d. h. ganz besonders in die Zeugnis- und Verkündigungsfunktion (1Joh 1,1–3 vgl. Joh 3, 11,32; 8, 14,18; 15,27; 18,37). Nach der Parusie gelangen sie aber in den Bereich, in den er durch seine Erhöhung gekommen ist (1Joh 3,2 vgl. Joh 16,16–19. 22f. 26f.; 17,24).“ (116f.) Es bleibt allerdings die Frage, ob damit die Intensität der bereits gegenwärtigen Heilsgewissheit der joh Gemeinde schon adäquat erfasst ist. Vermutlich muss die Vorstellung der Gemeinschaft der Gemeinde mit den beiden Parakleten (Joh 14,16f. u. ö.) stärker mit der Eschatologie zusammen gedacht werden als vom Vf. in seiner Untersuchung praktiziert.

Der Vf. hat einen anregenden Beitrag zum Verstehen des Johannesevangeliums vorgelegt. Streckenweise kann seine Arbeit darüber hinaus als eine Art Einführung in die Textlinguistik gelesen werden. Der Text der Arbeit wird durch vier instruktive Exkurse ergänzt, von denen hier speziell der „Zu Wert und Grenzen der Konzepte von ‚implizitem Autor‘ und ‚implizitem Leser‘“ (39–42) zur Lektüre empfohlen sei. Literaturverzeichnis und Register schließen den Band ab.

¹ R.-A. de Beaugrande/W. U. Dressler, Einführung in die Textlinguistik. KSL 28, Tübingen 1981.

² Mit Kohäsion bezeichnet der Vf. im Anschluss an de Beaugrande/Dressler „den Zusammenhang der verwendeten sprachlichen Elemente“, während Kohärenz den „Bedeutungszusammenhang“ meint (44).

³ L. Schenke, Das Johannesevangelium. Einführung-Text-dramatische Gestalt. UB 446, Stuttgart 1992.

Muraoka, Takamitsu: Modern Hebrew for Biblical Scholars. An Annotated Chrestomathy with an Outline Grammar and a Glossary. 2., revised and enlarged ed. Wiesbaden: Harrassowitz 1998. XLV, 183 S. 8°. Kart. DM 58,00. ISBN 3-447-04082-3. – Bespr. von Martina Kepper, Marburg.

Das nach seinem ersten Erscheinen 1981 nun in einer bearbeiteten Fassung vorliegende Werk des Leidener Professors gibt sein Ziel bereits im Titel an: Es will Wissenschaftlern, die des Biblischen Hebräisch mächtig sind, angesichts der stetig wachsenden Zahl von Publikationen israelischer Forscher anleiten, unpunktierte Fachliteratur in Modernem Hebräisch zu lesen. Muraoka hält gute Vokabel- und Grammatikkenntnisse des Biblischen Hebräisch für ausreichend, akademische Texte lesen und verstehen zu können. Daher beschränkt er folgerichtig seine Darstellung der Neuhebräischen Grammatik auf 45 Seiten, in denen er strikt nur die Unterschiede zum Biblischen Hebräisch notiert. Angesichts der Verdreifachung des Wortschatzes im Modernen gegenüber dem Biblischen Hebräisch ist klar, dass das Werk keine Anleitung zur Konversation oder etwa auch zur Zeitungslektüre sein will und kann.

In pädagogisch geschickter Weise verknüpft Muraoka den betont knapp gehaltenen Grammatikteil mit einer Auswahl von Aufsätzen einiger der führenden israelischen Forscher, um das Gelernte einzuüben. Die Aufsätze handeln Themen der Linguistik und der historischen Entwicklung des Hebräischen ab, beschäftigen sich mit Text und Exegese der Hebräischen und Griechischen Bibel oder sind Forschungsberichte zu Ausgrabungen im Heiligen Land. Um den Einstieg in das für viele ungewohnte Lesen unpunktierter Texte zu erleichtern, sind zwei Texte mit Übersetzung abgedruckt und alle Texte mit einem ausführlichen philologischen Kommentar versehen, der schwierige Formen punktiert und übersetzt. Ein Glossar schließt das Buch ab, in dem zur Erleichterung der Aussprache die Nomina vokalisiert sind.

Gegenüber der Erstauflage ist das Werk kaum verändert. Der Textteil wurde um zwei Aufsätze gekürzt. Neu aufgenommen in den Grammatikteil ist allerdings ein Paragraph über „discourse markers“, der mit vier Druckseiten (S. XXXIX–XLIII) angesichts der Kürze der Gesamtdarstellung großes Gewicht erhält. Hiermit trägt Muraoka der wahrscheinlich größten Schwierigkeit beim Lesen Neuhebräischer Texte Rechnung, nämlich den vielen „kleinen“ Wörtern, die in einer lebendigen Sprache Verwendung finden, um den Fortschritt des Gedankenganges zu markieren. Deren Anzahl ist im Biblischen Hebräisch eher gering. Diese Zusammenstellung und ein Abkürzungsverzeichnis sind daher besonders hilfreich zum Lesen und Verstehen der Texte, wiewohl man sie sich ausführlicher wünschen würde. So findet man viele Wörter zwar im Kommentar zu den Texten aufgeschlüsselt, kann sie aber nicht systematisch nachschlagen.

Für den Fachwissenschaftler, der sich in die Arbeiten seiner israelischen Kollegen einlesen möchte, einen aus-

führlichen Sprachkurs in Modernem Hebräisch jedoch scheut, ist das Buch sicherlich ein willkommenes Vademecum.

Semitistik/Islamistik

A Century of Geniza Research. Ed by Mordechai A. Friedmann. Tel Aviv: Tel Aviv University 1999. XXXII, 428 S. m. Titelbild. 8° = Te'uda, 15. Hartbd. – Besprechung von Reimund Leicht, Berlin.

Die Handschriften aus der Kairoer Geniza werden seit etwa hundert Jahren erforscht, und bekanntlich ist die Faszination der Jahrestage ein stets willkommener Anlass, den Stand der Forschung auszuweisen. Dem diente auch ein internationaler Kongress „Geniza-Forschung nach 100 Jahren“ vom 23.–25. Dezember 1996 in Tel Aviv, aus dem die siebzehn hebräischen Beiträge des vorliegenden Bandes (mit englischen *abstracts*, S. XI–XXXII) erwachsen sind. Wenn der Leser aber aufgrund des englischen Titels einen Überblick über die Genizaforschung erwartet, so dürfte er sich getäuscht sehen. Sachlich zutreffender ist der hebräische Titel *Heqer ha-Geniza le-ahar Me'ah Shana* („Genizaforschung nach hundert Jahren“), denn das Buch bietet mit seinen sehr unterschiedlichen Aufsätzen eher Einblicke in Schwerpunkte der gegenwärtigen Geniza-Forschung als einen Gesamtüberblick.

Der erste der fünf Themenblöcke vereint vier Aufsätze zur Liturgie und synagogalen Dichtung (*Piyyut*). Erfreulich ist, dass *Ezra Fleischer* zu diesem hochspezialisierten, beinahe esoterischen Forschungsgebiet mit seinem Beitrag „The Cultural Profile of Eastern Jewry in the Early Middle Ages as Reflected by the *Piyyutan* Texts of the Geniza“ eine sehr luzide Darstellung seiner – sicher durch die Begeisterung des Spezialisten für seine Sache getragene – Sicht der historischen Bedeutung der *Piyyut*-Dichtung in spätantiken und frühmittelalterlichen palästinensischen Judentum bietet. Nach Fleischer sprechen die *Piyyut*-fragmente nicht nur für einen erstaunlich hohen Bildungsgrad der jüdischen Bevölkerung, sondern auch für ihr kulturelles Selbstbewusstsein. Die Geniza habe nicht nur vieles Neue zu Tage befördert, sondern vor allem durch die schiere Menge des erhaltenen *Piyyut*-Materials deutlich werden lassen, dass trotz des Widerstands der Gelehrtenkreise sich in der Dichtung der Geist eines zentralen Zweigs jüdischer Kultur manifestiere.

Diesem schwungvollen Anfang folgen drei weitere Aufsätze, die sich Spezialthemen widmen: *Tova Beeri* („Hebrew Poetry in Babylonia During the Tenth and Eleventh Centuries as Portrayed in Geniza Manuscripts“) zeigt, dass entgegen dem verbreiteten Urteil, die babylonischen Juden hielten wenig von dichterischer Ausschmückung der Liturgie, schon seit dem 9. Jh., besonders aber im 10. und 11. Jh. namentlich bekannte babylonische *Piyyetan* gewirkt haben. *Yoseph Yablom* geht in seinem Beitrag „Remains of the Collected