

auseinandersetzt. Es ist eine Arbeit geworden, die durch ihre umfassende Information einen guten Einstieg ermöglicht und weiterführende Anregungen für ein sachgemässeres Verständnis der alttestamentlichen gottesdienstlichen Praxis vermittelt. Nach einer einführenden Darstellung über das Wesen des Kultes gibt der Verf. einen kurzen Abriss über die Religionsgeschichte Israels, der durch seine selektiven Hinweise und durch das Einbeziehen des geschichtlichen Horizontes den Rahmen für die im 3. Kapitel enthaltenen speziellen Ausführungen über den Kult im Alten Testament darstellt. Aufgehängt wird die Darstellung an Sonderthemen wie z. B. Gebet, Riten der Reinigung und Enthüllung, Weiheriten, Fasten und Busse, der vielfältigen und historisch differenzierten Opferpraxis. Weitere Kapitel über die heiligen Stätten, die heiligen Zeiten (mit dem Festkalender) und das Kultpersonal vervollständigen den phänomenologischen Rundgang. Im Schlusskapitel versucht Wilms dann zu einer Auswertung des Materials für das christliche Kultverständnis zu gelangen. Einige kritische Anfragen an die Arbeit betreffen die Darstellung der prophetischen Kultkritik, die sich nach dem Verf. nirgends gegen die Art der Darbringung der Opfer, vielmehr jedoch gegen den falschen Adressaten richtet (S. 76). Es ist zu fragen, ob Wilms mit dieser Behauptung der radikalen Kultkritik der Propheten Jesaja, Amos, Hosea und Jeremia gerecht wird. Ob zur Zeit der Landnahme allen israelitischen Stämmen die Verehrung eines einzigen Gottes gemeinsam war, mag in dieser Exklusivität auch überzogen formuliert sein.

Die »Freude vor Jahwe« als liturgische Anweisung betrachtet der Verf. als ein Charakteristikum Israels (S. 108). Diese Freude, die die dunklen Erfahrungen des Lebens einbezieht, weiss um die Not des Alltags. Erst am Ausgang des Alten Testaments wäre dann eine andere Stimmung in den Gottesdienst gekommen, insoweit nämlich die Angst vor der Sünde und die Sorge, diese von Gott nicht verziehen zu bekommen, sich breitgemacht haben. Die ausführlich aufgezählten alttestamentlichen Belegstellen über die israelitische Opferpraxis lassen durch die Auslassung des jeweiligen Kontextes oft einen tieferen und kritischen Einblick in die Grundstrukturen der alttestamentlichen Kultauffassung vermissen. Bei der Auswertung des aufgeführten Textmaterials wäre zu wünschen gewesen, dass Wilms der Familie als Ort des liturgischen Geschehens² mehr Aufmerksamkeit gewidmet hätte. Gerade hier liegt eine typisch jüdische Besonderheit des liturgischen Verständnisses vor, die es verdient hätte, eigens herausgestellt zu werden, weil gerade sie einen fruchtbaren Ansatz für die Verlebendigung und Erneuerung unserer Liturgie darstellen könnte.

Dirk Kinet, Augsburg

² Dazu u. a.: Robert Raphael Geis, Vom unbekannten Judentum. Freiburg i. Br. 1961, Herder (vgl. in: FrRu XIII, 122), 1975. (Anm. d. Red. d. FrRu)

FRANZ-ELMAR WILMS: Wunder im Alten Testament (Schlüssel zur Bibel). Regensburg 1979. Verlag Friedrich Pustet. 368 Seiten.

Die vorliegende Arbeit, die aus Vorlesungen an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe entstanden ist, unternimmt erneut und zugleich umfassend den Versuch, dem Phänomen des Wunders im Alten Testament nachzuspüren. Nach einigen mehr allgemeinen Hinweisen auf das alttestamentliche Wunderverständnis (»Wunder« sind für den gläubigen Israeliten alle Werke seines Gottes. Sie verweisen den Menschen an Gott und fordern ihn auf, Jahwe zu preisen, »weil er Grosses getan«), behandelt der *erste Teil* die alttestamentliche Wunderterminologie, wobei die verschiedenen Begriffe, mit denen im Alten Testament das Phänomen des Wunders im einzelnen benannt wird (Zei-

chen, Krafttaten, Grosstaten, »Schlag«/»Plage«, Versuchen, Wahrzeichen, furchterregende Taten, Ruhmes-taten), hinsichtlich Vorkommen, inhaltlicher Bedeutung wie dahinter aufscheinender theologischer Konzeption untersucht werden.

Im *zweiten Teil* wird sodann eine Reihe alttestamentlicher Wundererzählungen unter übergreifenden thematischen Aspekten (1. Wunder der »Rettung am Meer«; 2. Wunder als Lehre Jon 1,4–16; 3. Jahwe als Kriegsheld Ex 17,8–16; Ri 6,7 und 8,28; 2 Chr 20,1–30; 4. Naturwunder im Verlauf der Wüstenwanderung Ex 15,22–27; 17,1–7; Num 20,1–13; Ex 16; Num 11; 5. Prophetenwunder aus dem Elischazyklus) analysiert. Der abschliessende *dritte Teil* fragt nach der Antwort des alttestamentlichen Menschen auf die göttlichen Zeichen, wobei diese unter dem doppelten Aspekt der Gotteserkenntnis einerseits und der Verhärtung des Herzens andererseits zusammengefasst wird. – Die Behauptung des Klappentextes, wonach es dem Autor gelingt, »die Ziele und Absichten der Wundererzählungen des AT aufzuschlüsseln und erkennbar zu machen, was Israel unter »Wunder« verstand«, ist nicht eingelöst. Vor allem – nicht zuletzt auch wegen der unzureichenden Analyse der Texte – ist es nicht gelungen, die theologische Konzeption der einzelnen Wundergeschichten wie ihre Funktion im Rahmen umgreifender literarischer Zusammenhänge sichtbar zu machen. So müssen denn die alttestamentlichen Wundererzählungen weiterhin auf eine befriedigende Bearbeitung warten. Peter Weimar, Münster

ELIAS BICKERMAN: Studies in Jewish Christian History, Part Two (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und Urchristentums, Band IX). Leiden 1980. E. J. Brill. 405 Seiten.

Es war ein sinnvolles Unternehmen, die Aufsätze des bedeutenden, jüngst verstorbenen Gelehrten Elias Bickerman zu sammeln. Er vereinigte in sich das Wissen eines klassischen Philologen mit tiefen Einsichten in das antike Judentum. Bickerman war eine der Autoritäten für das hellenistische Judentum, und seine Arbeiten über die Makkabäer werden auch in der Zukunft Geltung behalten. Im vorliegenden Werk sind Studien in englischer, deutscher und französischer Sprache vereinigt worden; zeitlich stammen sie aus den Jahren 1927–1975. Durch die 1927 publizierte Arbeit ist Bickerman in der wissenschaftlichen Welt bekanntgeworden: Ritualmord und Eselskult. Es handelt sich hier um ein altes Wandermotiv, vermutlich im 4. Jahrhundert v. Chr. entstanden. Es wurde um 200 v. Chr. von Mnaseas in die griechische Literatur eingeführt. Einige Jahrzehnte später behaupteten die Apologeten des Epiphanes, Juden beteten einen Eselskopf an. Mit der Verbreitung des Christentums wurde diese Fabel auch auf diese Religion übertragen. Nach Tertullian verschwindet diese Fabel: Severus eröffnet die erste allgemeine Verfolgung.

Von den anderen Studien erwähnen wir: Date of Testament of Twelve Patriarchs. Bickerman kommt zu dem Ergebnis, dass das Werk nach 330 und vor 120 v. Chr. entstanden ist. Der wahrscheinlichste Zeitpunkt dürfte das erste Viertel des 2. Jahrhunderts v. Chr. sein; der Autor des Buches war also ein Zeitgenosse von Jesus Sirach. In einer anderen Arbeit über die Privilegien der Juden beweist Bickerman, dass die entsprechenden Zeugnisse bei Josephus keineswegs alle gefälscht zu sein brauchen, wie dies in hellenistischer Zeit üblich war. Misstrauen braucht man nur gegenüber dem Brief des Königs Areus sowie gegenüber dem Briefwechsel zwischen Ptolemäus VII. und Onias IV. zu haben. Von grosser Bedeutung ist ferner die Untersuchung der seleuzidischen Charter für Jerusalem (Josephus, Ant. XII, 140 ff.). Der Verf. kommt zu dem

Ergebnis, dass dieses von Antiochus III. zwischen 200 und 197 erlassene Edikt authentisch ist. Der Inhalt spiegelt die besondere politische Struktur Jerusalems wieder; es handelt sich um eine Stadt, deren Zentrum ein Tempel ist, eine Stadt, in welcher die Priesterschaft privilegiert ist und in der die Tora die Verfassung ersetzt.

In der Studie »Ein jüdischer Festbrief vom Jahre 124 v. Chr. (II. Makk. 1, 1–9)« untersucht Bickerman die theologische Tendenz dieses wichtigen Schreibens und den zeitgeschichtlichen Hintergrund. Von besonderem Interesse sind auch die Studien über die pharisäische Traditionskette sowie über den berühmten Spruch von Antigonos aus Socho (Pirke Abot I, 3). Erwähnt sei auch die Arbeit über »The Civic Prayer for Jerusalem«. Weitere Studien, so u. a. über den hellenistisch-jüdischen Schriftsteller Demetrios (Ende des 3. Jh. v. Chr. in Alexandrien), sollten ebenfalls sorgfältig gelesen werden. Das Buch bietet eine Fülle von Einsichten auf der Grundlage einer sorgfältigen philologischen Beschäftigung mit den antiken Texten.

E. L. Ehrlich

MARTIN BUBER: Begegnung, Autobiographische Fragmente, mit einem Nachwort von Albrecht Goes. Heidelberg 1978. Verlag Lambert Schneider. Kleinformat, 114 Seiten.

Ein gefälliges und inhaltsreiches Buch! Buber charakterisierte seine eigene Vergangenheit, seine Lehrer und die Genese seiner Ideen nicht immer auf gleiche Weise. In dieser Auflage wurden ca. 40 Änderungen gegenüber den beiden ersten Auflagen vorgenommen¹. Die 3. Auflage enthält einen knappen textkritischen Apparat, aus dem ersichtlich wird, wann Buber etwas über sich niederschrieb und wann er Retuschen an früheren Blickweisen anbrachte. Zwanzig relativ kurze Texte umschreiben fragmentarisch und doch gültig, welche Erfahrung Buber mit der Natur, mit den Menschen und mit sich selbst machte.

Clemens Thoma

¹ Vgl. in: FrRu XV/1964, S. 127: Stuttgart 1963, W. Kohlhammer, hg. von P. A. Schilpp / M. Friedmann in der Reihe: »Philosophen des 20. Jahrhunderts«.

MARC CHAGALL / KLAUS MAYER (Hrsg.): Der Gott der Väter. Das Chagall-Fenster zu St. Stephan in Mainz. Würzburg 1978–1981. Echter Verlag. Grossformat, 12 Farbfotos, 54 Seiten.

S. o. S. 18 f.

JOSEPH DAN / FRANK TALMAGE (Hrsg.): Studies in Jewish Mysticism. Proceedings of Regional Conferences Held at the University of California, Los Angeles and McGill University in April, 1978, Cambridge Mass. (Association for Jewish Studies) 1982. 220 Seiten.

Die Herausgeber stellen die Forderung auf, dass das Studium der jüdischen Mystik (Merkaba-Mystik, Hekhalot-Mystik, Kabbala, chassidische Mystik, mystischer Halachismus etc.) als unentbehrlicher Teil judaistischer Studien und Forschung akzeptiert werden muss. Denn »das Verständnis der Entwicklung der jüdischen Mystik ist für das Studium der meisten historischen, religiösen und literarischen Phänomene des Judentums wesentlich« (2). Zur Untermauerung dieser These melden sich die bekanntesten Schüler Gerschom Scholems zu Wort: Joseph Dan (Mysticism in Jewish History, Religion and Literature: 1–14; The Emergence of Mystical Prayer: 85–120), David Winston (Was Philo a Mystic?: 15–39), Ithamar Gruenwald (Jewish Merkavah Mysticism and Gnosticism: 41–55), Ivan Marcus (Hasidei 'Ashkenaz: Private Penitentials: 57–84), Amos Funkenstein (Nahmanides' Symbolical Reading of History: 129–140), David R. Blumenthal

(A Philosophical-Mystical Interpretation of a Shi'ur Qomah-Text: 153–171) und Arnold J. Band (The Function on the Enigmatic in Two Hasidic Tales: 185–209). Sie verstehen unter Mystik eine einigende Sinn-Schau Gottes, der Geschichte und des Lebensschicksals der Glieder des Volkes Gottes, die aus einer Übung der Selbstbeherrschung, Besinnung und symbolischen Intuition erwächst (vgl. 15 u. ö.). Diesem Definierungsversuch wird allerdings von den verschiedenen Autoren nur vage gefolgt. Gerschom Scholem, der grosse Altmeister jüdischer Mystik-Forschung, habe die engen Zusammenhänge zwischen der Shi'ur Qomah-Tradition und den anthropomorphen Versen des Hohenliedes (Hl 5, 11–16) erkannt (4). Der Anthropomorphismus der Shi'ur Qomah-Texte (in denen von phantastischen Grössenmassen Gottes die Rede ist) sei nicht so naiv und so derb gemeint gewesen, wie dies Moses Maimonides (1135–1204) und auch moderne Forscher unterstellt haben. Die Shi'ur Qomah-Texte »beabsichtigen nicht, die Gottheit zu beschreiben, sondern nur die Dimensionen seiner körperlichen Erscheinungsweise« (154). Und auch diese Erscheinungsweise habe bei vielen Mystikern (mit Ausnahme der Zohar-Tradition) nur »eine symbolische Bedeutung« (165) gehabt. Von besonderer Bedeutung sind Forschungen über Frühformen der jüdischen Mystik. Nach David Winston war bereits Philo von Alexandrien (gest. ca. 40 n. Chr.) stark mystisch gestimmt. Er war »zumindest ein mystischer Theoretiker (wenn nicht auch ein handelnder Mystiker), und zwar vom Innersten seines Wesens heraus. Seine philosophischen Schriften können nicht voll verstanden werden, wenn man seine mystischen Vorstellungen nicht beachtet« (34 f.). Ithamar Gruenwald modifiziert seine frühere These über den Ursprung der Gnosis im Rahmen des Judentums: Die Gnostiker hätten zwar jüdisches Material (besonders aus der Apokalypik und aus der Mystik) benutzt. Man dürfe aber diese Benützung nicht als eine blosse indirekte Reflexion über jüdisches Material verstehen. Wenn auch das Judentum nicht die einzige Quelle der Gnosis gewesen sei, so gebe es doch »connecting points between Jewish Merkavah Mysticism and Gnosticism«. Dies bedeute jedoch nicht, dass es »einen jüdischen Typ der Gnosis« gab (52).

Amos Funkenstein analysiert die Weise mit der einer der bedeutendsten jüdischen Mystiker des Mittelalters, Mose ben Nachman aus Gerona (1195–1270), die Tora deutete. Er habe den Bibeltext »in den Dienst historisch-kosmologischer Überlegungen gestellt«. Er arbeitete aus der Tora »das Exil als das universale Gericht Gottes in der Geschichte« heraus (133). Diese theosophisch-historiosophischen Anliegen haben bei Mose ben Nachman auch eine die Einbildungskraft anregende Funktion: Sie symbolisieren die göttlichen Bewegungen und Kräfte (142).

Joseph Dan analysiert eine Reflexion über das Gebet, die aus dem mystischen Kreis »special cherub« (12./13. Jh.) in Nordfrankreich stammt. Es ging diesen Mystikern um die Zielrichtung der Gebetsintention. Man dürfe die Gebete nur an die Heiligkeit Gottes richten. Diese Heiligkeit sei identisch mit der Kavod (= Herrlichkeit) Gottes. Man dürfe mit dieser Kavod Gottes keine anthropomorphen Vorstellungen verbinden. Sie sei jener Aspekt Gottes, der weder Form noch Bild hat. Damit wird die Forderung verbunden, dass das Gebet an kein Wesen gerichtet werden dürfe, das menschliche Eigenschaften besitze. Empfänger von Gebeten sei einzig der ungreifbare und unbildliche Gott (94–97).

Das Phänomen der jüdischen Mystik wird in diesem Sammelband allseitig anzuleuchten versucht. Dazu gehören auch geschichtliche Fragen. Joseph Dan macht z. B. darauf aufmerksam, dass man bei Untersuchungen über die