

jene jüdische Eschatologiesprache gelangte, die dann auch das Neue Testament übernahm. Der Wert der Studie liegt in der genauen methodischen Nachzeichnung solcher Begriffswanderung einschliesslich seiner Bedeutungswandlung. Für die christologische Dogmengeschichte sind die Ergebnisse dieser Studie beachtenswert, für die Interpretation neutestamentlicher Menschensohnchristologie unumgänglich. Paul-Gerhard Müller, Stuttgart

DERS.: Vorfagen zur Christologie III. Religionsgeschichtliche und Traditionsgeschichtliche Studie zur Vorgeschichte eines christologischen Hoheitstitels. Tübingen 1982. Verlag Mohr (Paul Siebeck). IV, 213 Seiten.

Teilband I (1979) dieser Studie habe ich im FrRu XXXI/1979, S. 114 besprochen; die Rezension von Teilband II ist vor dieser Besprechung plaziert. Hier im dritten Band der Studie wird nun eine weitere Überlieferungsgeschichtliche Spur des Epithetons des apokalyptischen Hoheitswesens brnš in der syrisch-palästinischen Tradition des Judentums terminologisch untersucht und vor allem die Frage der religionsgeschichtlichen Motivableitung gestellt.

Eine Fülle von Hypothesen hierzu wurden in diesem Jahrhundert vorgebracht: Ableitung vom hellenistischen Anthropos-Mythos, der seinerzeit vom babylonisch-persischen Urmensch-Mythos abhängig ist (R. Reitzenstein 1904); Ableitung aus der jüdischen Messiaserwartung (E. Sellin 1909), aus der jüdischen Königsideologie (A. Bentzen 1948), aus Jahwe selbst (O. Procksch 1920), vom Engel Jahwes (N. Schmidt 1900; J. Grill 1902) oder vom Engeltyp des Völkerarchonten (U. Müller 1972), vom himmlischen Wesir (F. Stier 1934), vom Urmensch-Adam her (P. Volz 1903/34), aus einer Individualisierung des Volkes Israel (E. Hertlein 1911, aufgegriffen von M. Black 1975), aus der platonischen Ideenlehre (A. Kalthoff 1904), aus der kosmogonischen Mythologie vom babylonischen Gott Marduk (H. Gunkel 1895 und E. Kraeling 1933), vom babylonischen Urkönig Adapa, dem »Samen der Menschheit« (A. Jeremias 1899), vom assyrischen Atrahasis (W. Albright 1946), von dem babylonischen präexistenten Wesen Ea-Oannes (R. Reitzenstein 1904 u. H. Jansen 1939), aus der babylonischen Uranographie, Sternbild-Orakeldeutung und Astralmystik (R. Eisler 1930), aus dem indoiranischen Mythos von Gayomart als Urahnen des Urmenschen (W. Bousset 1907), vom persischen Yima, dem König des goldenen Zeitalters, oder von Mithra aus der iranischen Volksreligion (H. Gressmann 1905), vom iranischen Saošyant aus dem Samen Zarathustras (A. von Gall 1926), vom iranischen Engel Sraoša (E. Meyer 1921), von den iranischen endzeitlichen Heilanden Frarāšis (R. Otto 1934 und W. Steark 1938), aus dem indischen Purusa/narayana, dem für die einzelnen Inkarnationen vorausgesetzten himmlischen Wesen Buddhas (O. Pfeleiderer 1903 und A. Drews 1909), das durch den synkretistischen Chaldäismus ins Judentum vermittelt worden sei; aus dem ägyptischen Sonnengott Re (H. Gressmann 1905), vom kanaanäischen Sonnengott in Tyros (J. Morgenstern 1961), vom jebusitischen Hauptgott El Eljon im nachdavidischen Jerusalem (J. Emerton 1958), vom kanaanäischen-ugaritischen Hadad (C. Colpe 1969).

Diese letztgenannte kanaanäische Hypothese einer religionsgeschichtlichen Ableitung des Ursprungs der Gestalt des apokalyptischen Hoheitswesens »Menschensohn« aus dem Hadad-Mythos greift V. auf und weist eine terminologische Herleitung des Epithetons brnš aus dem Traditionsgefüge um Hadad nach (30–82). Zuerst bietet V. eine Geschichte der Hadad-Verehrung in Syrien und Palästina (vgl. H. Gese, Die Religionen Altsyriens, 1970). Die älteste Bezeugung Hadads ist die in Ebla im 24. Jh. v. Chr.,

wo er zum städtischen Pantheon gehörte. Im 19. Jh. v. Chr. übernehmen die Amoriter in Syrien die Hadad-Verehrung, von dort die Babylonier. Seit dem 8. Jh. ging seine Verehrung zurück. Im 14. Jh. ist der Hadad-Kult für Ugarit nachweisbar, ab 10. Jh. bei den Aramäern, wie hadadhaltige, theophore Namen von Regenten belegen. Zwischen dem 10. und 6. Jh. hat das davidische Grossreich und seine Nachfolgestaaten Juda und Israel den Hadadkult bekämpft, ihn aber nicht völlig ausgerottet. Um 720 ist der Hadadkult in Samaria und in der Megiddobene belegt.

Die Hellenisierung Syriens und Palästinas durch Alexander den Grossen brachte den mit Zeus Oympos identischen Hadad-Gott nach Palästina, wo ihm einige grosse Kultzentren gewidmet waren (Hierapolis-Bambyke, Stratonike, Delos, Heliopolis-Baalbek). Die römische Eroberung Palästinas brachte dem mit Juppiter identifizierten Hadad-Kult neuen Aufschwung, wie zahlreiche Weiheinschriften zeigen, so auch in Dura-Europos und vor allem in Damaskus. Plinius und Porphyrios hinterliessen literarische Zeugnisse über den Hadad-Kult in Syrien.

Dieser Gott Hadad erhielt nun schon früh das Epitheton »Weltenherr« b'l (Baal, Bel), wodurch die kultisch-mythische Gestalt Hadads zu einem eschatologisch epiphan werdenden, transzendentalen apokalyptischen Hoheitswesen gedeutet wurde, eben brnš vergleichbar. Wie die Grundstruktur dieser kultisch-mythischen Hadadtradition sich im 2. Jh. v. Chr. auf die Menschensohngestalt der jüdischen Apokalypitik überträgt, zeigt V. in ausführlichen Analysen (85–194).

Die kultisch-mythische Hadadtradition hat vom Anfang des 2. Jahrtausends v. Chr. bis in die hellenistische, ja sogar römische Zeit eine inhaltliche Stabilität gehabt, die erstaunlich ist. Eine radikale Neuerung erfuhr sie erst in der apokalyptischen Umformung der Hadadtradition und durch die Eschatologisierung im Zusammenhang des nationalen Geschichtsbewusstseins und wachsender nationalpolitischer Hoffnungen des Judentums. Das Gefährd des Weltenherrn, seine Königswürde, die Verleihung des Königtums, der Endsieg als Weltenherr über die Fürsten und das Chaosungeheuer Jamm, der Verzicht auf Waffengewalt, der Ruf des Weltenherrn, der Endzeitkampf, der Betagte und sein Hofstaat, der Thron und das Erscheinungsbild des Betagten, all das sind Elemente des Hadad-Baalepos, die sich in der biblischen Menschensohntradition wieder in Anklängen finden.

Mit dieser minutiösen, sorgfältigen und methodisch überzeugenden Studie ist V. der Nachweis gelungen, der den Zusammenhang der Menschensohn-Messianologie mit dem Hadadkult als Hypothese akzeptabel macht und altwie neutestamentlicher Exegese zur ernsthaften Prüfung empfiehlt.

Paul-Gerhard Müller, Stuttgart

KLAUS KOCH / JOHANN M. SCHMIDT (Hrsg.): Apokalypitik (Wege der Forschung, 365). Darmstadt 1982. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 500 Seiten.

Es geht um einen forschungsgeschichtlichen Überblick über die letzten ca. 175 Jahre (bis 1975), wobei 26 wichtige Forschungsarbeiten neu abgedruckt sind. Sie betreffen besonders das Danielbuch und die Johannesapokalypse sowie deren Zusammenhang mit ausserisraelitischer, alt- und neutestamentlichen Vorstellungen. Dabei greifen religionsgeschichtliche Forschungen und theologische christliche und jüdische Wertungen ineinander. Die meisten neu abgedruckten Artikel, die Geschichte gemacht haben, stammen aus ca. 1900–1940. Die wichtigsten sind: Julius Wellhausen (1899): »Zur apokalyptischen Literatur« (58–66), Wilhelm Bousset (1903): »Die religionsgeschichtliche Herkunft der jüdischen Apokalypitik«

(132–145), Robert H. Charles (1914): »Prophetie und Apokalyptik« (173–192), Gustav Hölscher (1922): »Die Weisheit der Mystiker« (204–213), Jakob Klatzkin/Jeheskel Kaufmann (1928): »Apokalyptik« (228–248), Paul Volz (1934): »Merkmale jüdischer Apokalyptik« (249–257), Ernst Lohmeyer (1934/35): »Die Offenbarung des Johannes« (258–264).

Die Auswahl der Artikel ist im allgemeinen geglückt. Vielleicht hätte man den Artikel von Gerschom Scholem (1963): »Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum« (327–376) auslassen können, da ja die Stärke Scholems gerade nicht in der frühen Apokalyptik liegt. Eher hätte sich da ein anderer jüdischer Autor angeboten: Benjamin Uffenheimer, *The Visions of Zechariah* (hebr.), Jerusalem 1961. Die Wiedergabe eines Kapitels aus diesem Buch würde einen charakteristischen Einblick über heutige jüdische Forschungstendenzen vermitteln, um so mehr, als das Sacharjabuch sich neben dem Danielbuch für die Apokalyptik-Forschung auch grundlegend erweist. Die Zusammenstellung der Artikel ist hauptsächlich Johann M. Schmidt zu verdanken, der seinerzeit (1969) eine ausgezeichnete Forschungsgeschichte geschrieben hat: »Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran«. Von Klaus Koch stammt die Einleitung (1–30). Aus ihr sieht man, welche Schwerpunkte die Herausgeber aus der Forschungsgeschichte herauslesen. Koch ist misstrauisch gegenüber jeder Vorherrschaft von soziologischen Blickpunkten zur Deutung der Apokalypsen (18–21). Sein Forschungsausgangspunkt ist das Danielbuch. Er und seine Schüler scheinen derzeit vor allem in Jürgen Lebram (vgl. TRE VII 1981, 325–349) ihren methodologischen Widerpart gefunden zu haben. Koch sieht vor allem in den seit ca. 1800 neugefundenen pseudepigraphischen Texten das *movens*, weshalb die Deutung des Danielbuches starken Schwankungen unterlag und unterliegt: »Der Zuwachs an Texten verschiebt das Gesamtbild« (4). Das Unverdaueste ist derzeit das Dreieck: Danielbuch – 1. Henochbuch – Qumranschriften: »Die bei weitem aufregendste Entdeckung in Qumran für die Apokalyptikforscher aber war die Auffindung von ungefähr zwanzig aramäischen Fragmenten des 1. Henochbuches. Sie beweisen nicht nur, dass die umfangreichste der uns bekannten Apokalypsen im vorchristlichen Palästina im Umlauf war, sondern sie lassen . . . erschliessen, dass von den fünf Teilen des 1. Henoch zwei in das 3. Jh., wenn nicht das 4. Jh. v. Chr. hinaufreichen, nämlich das angelogische Buch, Kap. 1–36, und das astronomische Buch, Kap. 72–82, während das Geschichtsbuch oder Buch der Träume, Kap. 83–90, kurz vor dem Danielbuch abgefasst worden ist; noch ins 2. Jh. gehört wohl auch das Buch der Giganten, das anstelle der Bilderreden (Kap. 37–71) in einigen Handschriften auftaucht und bisher nur als ein Teil des späteren manichäischen Kanons bekannt war. Für die Apokalyptikforschung bedeutet das nicht weniger als einen Umsturz . . . Die Entdeckung, dass Henoch generell älter ist und also spezifische Apokalypsen schon im 3. Jh. längst vor jeder Verfolgung entstanden sind, macht eine Neuorientierung notwendig, deren Folgen sich noch nicht absehen lassen« (10f.). Koch sieht im Menschensohn (Dan 7) eine himmlische Gestalt und meint abschliessend: »Das Verhältnis dieser Gestalt zur traditionellen Messiasgestalt bleibt unklar (4 Esr 7, 29f.; 12, 31–33)« (15). Wohl mit Recht meint er auch, dass »die aramäischen Teile des Danielbuches . . . vermutlich in der babylonischen Diaspora, die ältesten Schichten in der Henochsammlung jedoch in samaritanischen Kreisen entstanden sein dürften« (19f.). Ferner konstatiert er, dass der starke Forschungsdisens zum grossen Teil von der neutestamentlichen For-

schung herrührt. Man stellt sich dort die Frage, welchen Stellenwert die Apokalyptik als Vorgeschichte des Christentums hat. Resignierend meint er: »Heutzutage setzt wohl jeder Neutestamentler das Mass apokalyptischer Beeinflussung anders an als sein Kollege« (25).

Die Forschungsübersicht ist wichtig für jeden Professor, der über Apokalyptik (Dan, JohApk etc.) liest, und für jeden Studenten, der sich in die Problematik der beiden Jahrhunderte vor und nach Christus hineinlesen muss. Die Register am Ende des Buches (471–500) sind vorzüglich.

Clemens Thoma

GÜNTER LANCZKOWSKI: *Die heilige Reise. Auf den Wegen von Göttern und Menschen*. Freiburg i. Br. 1982. Verlag Herder. 256 Seiten.

In diesem Buch über die heilige Reise – die Reise aus religiösen Motiven – ist es dem Heidelberger Religionswissenschaftler gelungen, ein wichtiges und faszinierendes Phänomen in einer Gesamtschau darzustellen. Mit treffenden Belegen aus den Religionen der Vergangenheit und Gegenwart werden in fünfzehn Kapiteln verschiedene Typen der heiligen Reise herausgestellt. Es zeigen sich allerdings auch die Schwächen und Tücken der religionsphänomenologischen Methode, die der Autor gewählt hat. Dies kann etwa am zentralen und eingehendsten Kapitel über die Wallfahrt deutlich werden. Lanczkowski hat m. E. die Unterschiede in der Wallfahrt der verschiedenen Religionen zu wenig klar herausgearbeitet. Am Symbol der Stupa im Buddhismus und am Begriff der *thirta* im Hinduismus (cf. 158) wäre dies mit Hilfe einiger Aufsätze in der Zeitschrift »History of Religions« möglich gewesen. Es ist wohl doch etwas grosszügig, die Prozession der Mysterien von Athen nach Eleusis als Wallfahrt zu bezeichnen (151). Es ist schade, dass die vielbeachteten, wenn auch nicht unbestrittenen Studien von Victor Turner über die Wallfahrt nicht genannt werden, besonders wenn es um Wesen und Sinn der Wallfahrt geht (cf. 177, 209). Im vierten Kapitel mit der Überschrift »Auf der Suche nach dem Heil« würde man auch etwas über die Wanderungen der südafrikanischen Buren und über das Suchen des Mittelalters nach dem sagenumwobenen Priesterkönig Johannes erwarten. Es ist klar – der Autor ist sich dessen bewusst (10) –, dass eine Studie von so beschränktem Umfang Lücken aufweisen muss, und es mag nicht gerecht sein, auf solche hinzuweisen. Reiches und informatives Material wird knapp und doch leicht lesbar dargestellt. Das Buch zeigt, dass die religionsphänomenologische Methode trotz aller Kritik nach wie vor ihre Berechtigung und Bedeutung hat.

Otto Bischofberger, Luzern

JAKOB J. PETUCHOWSKI: *Wie unsere Meister die Schrift erklären. Beispielhafte Bibelauslegungen aus dem Judentum*. Freiburg i. Br. 1982. Herder. 144 Seiten.*

Der Gedankengang Petuchowskis beginnt wissenschaftlich-alltätlich. Man sei sich im Judentum immer schon bewusst gewesen, dass die Bibel auf verschiedene Weisen ausgelegt und verstanden werden könne. In Ps 62, 12 heisst es ja: »Eines hat Gott gesagt, zweierlei habe ich gehört: Bei Gott ist die Macht.« Die talmudischen Gelehrten redeten (in bSan 34a zu Jer 23, 29) von der Funken sprühenden Schrift, wovon die Konsequenz sei, dass »ein einziger Bibelvers viele verschiedene Lehrer vermitteln« könne (7). Im Mittelalter (Alphabet des Rabbi Akiba) sprach man von 70 Arten, in denen die Tora ausgelegt werden könne (13). Die *Biblia Rabbinica*, in der die Ansichten

* Vgl. »Es lehrten unsere Meister« . . . Rabbinische Geschichten aus dem Judentum [in: FrRu XXXI/1979, S. 139] sowie: Ders.: Neue rabbinische Geschichten aus dem Judentum, ebd. 118 Seiten.