

in einen textkritischen Teil, Angaben zur Struktur des Arguments und die Einzelkommentierung. Im textkritischen Teil begründet er Abweichungen gegenüber der Ausgabe von Rabe (1899), wobei er sorgfältig nicht nur die moderne Diskussion zum Text einbezieht (Baltes, Share, Wilberding, Lang und Macro, u. a.), sondern auch die arabische Tradition. Da auch in diesem Teil sehr viel Arbeit steckt, könnte man bedauern, dass sie keinen Niederschlag in einem kritischen Apparat gefunden hat. Der folgende Teil dient der übersichtlichen Orientierung des Gedankengangs der einzelnen Argumente. Es fehlen aber nicht wertvolle Hinweise auf die Filiation des Arguments, seinen Zusammenhang mit anderen Argumenten, seine allfällige Wirkungsgeschichte, sein Vorkommen in anderen Werken des Proklos, im Besonderen natürlich in seinem *Timaios*kommentar.

In der Einzelkommentierung, dem Kernstück des Buches, gliedert G. Proklos' Text in kleinere Lemmata, die er griechisch und deutsch voranstellt. Hier findet die eigentlich inhaltliche Diskussion statt, und hier versucht G., die in der Einleitung exponierte These zu begründen, das primäre Ziel der Schrift sei die Verteidigung des korrekten Verständnisses des *Timaios*, und habe „mit antichristlicher Polemik nicht das Geringste zu tun.“ Nachdem schon Helen Lang und A.D. Macro in der Einleitung ihrer Ausgabe des proklischen Textes (2001) dafür eingetreten sind und Scholten das bestätigt, scheint sich hier ein neuer Konsens zu bilden, nämlich, dass Proklos' Schrift nicht primär antichristlich motiviert ist. Seine Argumente richten sich nach G. vielmehr gegen die aristotelische Kritik an Platons *Timaios*. Weiter will Proklos, wie vor ihm schon viele Platoniker, gegen den Wortlaut einer allerdings „bildhaften Rede,“ gegen das Verständnis des Aristoteles (und gegen den heutigen Konsens) glaubhaft machen, dass bereits Platon für die Ewigkeit der Welt eingetreten sei.

Nach G. stützt sich die Widerlegung des Philoponos der Sache nach hauptsächlich auf das aristotelische Prinzip der Unmöglichkeit unbegrenzter Kraft in begrenzten Körpern. Mit der Etablierung des Christentums und der Entwicklung der Vorstellung einer Schöpfung aus dem Nichts ist die Antwort auf die Frage nach der Ewigkeit der Welt zu einem grundlegenden Unterscheidungsmerkmal zwischen Christen und Nichtchristen geworden. Wenn deshalb Philoponos vor christlichem Hintergrund gegen Proklos argumentiert, stellt sich die Frage, ob seine Stellungnahme apologetisch-religiös motiviert sei oder nicht. Je nachdem ist seine Schrift Teil eines Gelehrtenstreits oder ein Beispiel christlicher Apologie. Auch

für Philoponos, sagt G., stehe das korrekte Verständnis des *Timaios* im Vordergrund, auch wenn er sein Projekt als „christlich-apologetisches“ verstanden wissen wolle (472). Das sehen Lang und Macro nicht so, doch auch Scholten gelangt in seiner ausführlichen Einleitung zu dieser ausgewogenen Sowohl-Als-auch-Bilanz und tatsächlich sprechen Bibelzitate und weitere Stellen dafür.

Die Schöpfung ist ein zentrales christliches Thema. Das Interesse daran ist von der Antike über das Mittelalter bis heute in sehr verschiedenen Zusammenhängen aktuell geblieben. G.s fundierte Ausführungen erhellen den Hintergrund dieses wichtigen Themas an einem Wendepunkt der Kirchengeschichte. – Einem aussenstehenden Betrachter müsste auffallen, dass der Streit um die Ewigkeit der Welt, sei es nun einer der Gelehrten oder einer religiöser Interessen, erst dann möglich wird, wenn aus der „bildhaften Rede“ des *Timaios* kosmologische und theologische Behauptungen werden. Bei dieser Umformung, die allerdings schon in der Alten Akademie eingesetzt zu haben scheint, treten die Funktionen der Geschichte in ihren verschiedenen weiteren und umgreifenden Zusammenhängen in den Hintergrund. Es ist nicht mehr so wichtig, was sie im Zusammenhang mit der Diskussion um den Staat bedeutet, und das philosophische Grundthema, das der *Timaios* anspricht, die Unterscheidung zwischen Sein und Werden, wird durch die Alternative der These der Unendlichkeit der Welt und göttlicher Schöpfung abgelöst.

Zürich

Erwin Sonderegger

Reinhard G. Kratz / Hermann Spiekermann (eds.), *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity. Forschungen zum Alten Testament*, 2. Reihe, 33, Tübingen Mohr-Siebeck, 2008, VIII, 279 S., Paperback, 978-3-16-149820-6

Der Band enthält englisch- und deutschsprachige Beiträge zu einem Göttinger Symposium aus dem Jahre 2006. Er gliedert sich chronologisch in drei Hauptteile über Zorn und Gnade als antik-vorderasiatische, antike und spätantike „*Concepts of the Divine*“ (Vorwort).

Der Beitrag des Herausgebers über Gotteszorn und Gnade als hermeneutische „*terms*“ ist als „*Introduction*“ den Einzeluntersuchungen vorangestellt. Göttlicher Zorn und göttliche Gnade sollen zwar als „*crucial terms of theological hermeneutics*“ verstanden werden (S. 3), definiert jedoch werden sie als „*theological*“ Interpretamente menschlicher Kontingenzerfahrungen, wobei „*theologisch*“ reli-

gionsphänomenologisch fassbare Konzeptionalisierungen bezeichnen soll. Daraus folgt als methodisches Apriori: Alttestamentlicher und polytheistisch-babylonischer Gotteszorn „do not essentially vary“ (S. 3). Diese maximale Ähnlichkeit von allem mit allem als Resultat eines maximal fragmentierenden Untersuchungsverfahrens soll allerdings Differenzwahrnehmung begründen: Die alttestamentliche Gnadenformel (z. B. Ex 34, 6) nämlich gebe dem Zorn-Interpretament einen neuen hermeneutischen Kontext. Der exegetisch wohl doch eher schwierig zu begründende Begriff der göttlichen Natur (*God's nature*) sei nicht durch eine „*correlation of divine wrath and mercy*“ bestimmt (S. 16), sondern eben grundlegend durch *mercy*. Abgesehen von den nicht reflektierten theologischen Problemen eines extrem segmentierenden Untersuchungsverfahrens tragen die Autoren des Bandes interessante Detailergebnisse zusammen.

Die Bonner Ägyptologin Louise Gerstermann beschreibt anhand ägyptischer Texte aus zwei vorchristlichen Jahrtausenden eine Entwicklung ausgehend von der Annahme eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs in älteren Texten hin zu der Deutung des eigenen Schicksals als Resultante undurchschaubarer göttlicher Willkür (S. 19–43). Der Altorientalist Manfred Krebernik (Jena) untersucht den Erra-Epos als einen Beitrag zur Klärung der Frage, ob die altorientalischen Quellen als „Zeugnisse eines reflektierenden theologischen Diskurses gelesen werden können“ (S. 44–67, hier: S. 54). Der Erra-Mythos – so sein Ergebnis – spiegelt keinen „einfachen Tun-Ergehens-Mechanismus“ (S. 65), sondern sein Dichter „versucht traumatische historische Geschehnisse in Babylonien [...] zu verarbeiten, indem er die spezifischen dialektischen Möglichkeiten des polytheistischen Systems nutzte.“ (S. 64). Billie Jean Collins (Atlanta) zeichnet anhand hethitischer und hurritischer Keilschriften das Bild von Gesellschaften, die durch Rituale, Opfer und Orakel die Universalität göttlichen Zorns als der Konsequenz ebenso universaler menschlicher Sünde zu bändigen sich bemühten und in denen göttliches Wohlwollen als Folge göttlicher Rechtschaffenheit, Vorsehung und Gerechtigkeit gedeutet wurden (S. 67–77). P. Kyle Mac Carter (Baltimore) parallelisiert das ugaritische Motiv der Gottheit, die durch Zorn in einen Zustand der Übelkeit versetzt ist, mit dem Motiv eines sich verselbständigenden Gotteszornes im eisenzeitlichen Israel (S. 78–91). In beiden Fällen führt göttlicher Zorn zu einem für Menschen gefährlichen Kontrollverlust der Gottheiten (S. 89). Reinhard Kratz (Göttingen) vergleicht das alttestamentliche Zornmotiv mit einer moabitischen

Inscripft der zweiten Hälfte des 9. vorchristlichen Jahrhunderts (S. 92–121) als der historisch geographisch und religionsgeschichtlich nächstgelegenen Parallele zum biblischen Gotteszorn (S. 93): Hier wie dort dient das Konzept des Gotteszornes zur Deutung von Katastrophen *ex post*. Die Besonderheit des biblischen Zornkonzeptes besteht darin, dass es nach der Katastrophe des Nordreiches eine positive Deutung der Geschichte und damit das religiöse und kulturelle Überleben Israels als Juda ermöglichte (S. 121).

Der Philosoph Michael Bordt (München) begnügt sich nicht damit anhand von Platons *Nomoi* und der *Politeia* darzustellen, warum Platon die Vorstellung emotional bewegter Götter zurückweist (S. 143–151). Er fordert zumindest suggestiv für diese Auffassung bleibende Geltung (S. 152). Peter Schenk (Köln) beschreibt den Götterzorn als handlungsgenerierendes Motiv antiker Epik (S. 153–175). Markus Witte (Frankfurt) versucht eine Bestimmung des Gotteszornes als literarisches Motiv des Buches *Jesus Sirach* in mehrfacher Hinsicht. Formal begegne er in Paränesen, in Bitt- und Lobgebeten und poetischen Geschichtsreflexionen (S. 199), inhaltlich lasse sich der Zorn geschichtstheologisch, eschatologisch, gerichtstheologisch und schöpfungstheologisch vor allem der Theodizee zuordnen (S. 200). Pragmatisch schließlich beziehe sich die Rede vom Zorn auf dessen Überwindung (S. 200). Jörg Frey (München) beendet den Reigen der Beiträge zur Antike mit einer traditionsgeschichtlichen und semantischen Untersuchung zu 1 Joh 4, 8 (S. 203–227): Wenngleich einzigartig (S. 214) im Neuen Testament, so sei die Formulierung, Gott sei die Liebe, gleichwohl analog zur paulinischen und johanneischen Predigt über die göttliche Liebe (S. 221).

Aharon Shemesh (Jerusalem) erläutert den spätantik rabbinischen Zusammenhang zwischen zugefügter Strafe und geglaubter Sühne am Beispiel der Prügelstrafe (S. 231–238). Gunnar Hällström (Åbo) behauptet eine vollkommene Zurückweisung des Konzepts göttlichen Zorns in der antiken Theologie (S. 239–247), woran schon erstaunen muss, dass ein historischer Forschungszusammenhang es erlauben kann, Lactantius vollkommen unberücksichtigt zu lassen. Ein abschließender Beitrag von Tod Lawson (Toronto) ist den Themen von Gnade und Gotteszorn im Islam und deren Verhältnis zum religiösen Symbol des Wassers gewidmet (S. 248–267). So eng der Untersuchungsgegenstand in den Beiträgen zum Alten Orient und zur Antike gefasst war, so schwer fiel es offensichtlich für die Spätantike ähnlich klare Eingrenzungen vorzunehmen.

Der Band bietet eine beachtliche Sammlung von Einzeluntersuchungen. Diese Stärke ist zugleich die Schwäche: Die Breite des gebotenen Panoramas zum Gotteszorn verunmöglicht intensive Diskussionen zu den einzelnen Epochen, Sprachen und Kulturen. Zwar ist laut dem einleitenden Beitrag von Spieckermann eine Untersuchung des Gotteszornes als hermeneutische Konzeptualisierung beabsichtigt. Nicht nur aber wird dieses Vorgehen nicht problematisiert, es wird auch keineswegs bei allen Autoren durchgehalten. Bei aller Ernsthaftigkeit des historischen Bemühens im Detail fordert der Band angesichts seiner methodischen, thematischen und disziplinären Disparität zu vertiefenden Forschungen auf.

Duisburg, Essen Ralf Miggelbrink

Bertram Schmitz: *Von der einen Religion des Alten Israel zu den drei Religionen Judentum (Christentum und Islam)*, Stuttgart: Kohlhammer 2009, 247 S.

Das neue Buch von Bertram Schmitz unternimmt es, ausgehend von der „Wurzel“ (S. 13) der mosaischen Religion des Alten Israel, die drei Religionen des Christentums, des nachbiblischen (rabbinschen) Judentums und des Islam im Hinblick auf ihre Verflechtungen und Beziehungen darzustellen. Historisch wird dabei der Zeitraum von etwa 200 v. Chr. bis 800 n. Chr. durchschritten; systematisch orientiert sich der Autor an folgenden von ihm etwas schwammig so bezeichneten „Aspekten“ der jeweiligen Religionen: 1. Der jeweils schriftlich fixierte „Inhalt“ (in der Religion Altisraels die Tora des Pentateuch, im Christentum das Neue Testament und die altkirchlichen Dogmen, im nachbiblischen Judentum die doppelte Tora von Pentateuch und Talmud, im Islam der Koran); 2. das zentrale „Ritual“ (Tempeldienst, Eucharistiefeier, rabbinische Speisevorschriften, Kaaba) sowie 3. die „Prophetie“ (biblische Propheten, Jesus als „Prophet“, die rabbinische Kanalisierung des Prophetismus im Rabbinat, Mohammed). Bemerkenswert ist, dass Schmitz dem ersten Hauptkapitel, das der mosaischen Religion Israels gewidmet ist (historisch-kritische Fragen der Bibelwissenschaft werden gänzlich ausgeblendet), direkt das Kapitel über das Christentum folgen lässt, bevor im dritten und vierten Teil das Judentum und der Islam besprochen werden. Diese Reihenfolge ist chronologisch korrekt und, worauf neuerdings gerade jüdische Gelehrte mit Nachdruck hinweisen, auch sachlich angemessen, mag für den einen oder anderen Leser aber immer noch gewöhnungsbedürftig sein. Für den Rezensenten gewöhnungsbedürftig ist der geschichts-

philosophische Aufriss, der die beiden früheren Religionen als „These und Antithese“ und den Islam „quasi“ als „Synthese“ verstehen will (S. 229), der das religionswissenschaftliche „Dreieck“ so vervollständigt und stabilisiert habe, „dass es für eine vierte abrahamitische Religion kaum möglich wäre, in dieses Spannungsfeld einzutreten und sich zu behaupten“ (S. 232).

In jedem der Hauptteile, die in sich nach den drei „Aspekten“ gegliedert sind, kommen auch Bezüge zu den jeweils anderen Religionen zur Sprache, etwa die christliche „Lehre“ in Abgrenzung zum Islam, der „zentripetale Aspekt“ des Judentums in Abgrenzung zum Christentum und die Ablehnung des Korans durch die Anhänger der früheren Religionen usw. Überraschenderweise treten diese sachlichen Querverweise bereits bei der Darstellung der Religion des alten Israel auf (z. B. „Jesaja und seine Bezüge zu Jesus Christus und zum Koran“, S. 71–76), was (angesichts der Außer-Achtlassung historischer Rekonstruktionsfragen, vgl. S. 25) die Frage nach der angemessenen religionswissenschaftlichen Bibelhermeneutik aufwirft.

Im Kapitel über das Judentum betont der Verfasser zu Recht den „kanonischen“ Charakter des talmudischen Schrifttums (S. 150) und betont zugleich die Kontinuitätslinien, die vom alttestamentlichen Tempeldienst zu den rabbinischen Speisegesetzen führen: das nachbiblische Judentum versteht den häuslichen Tisch in Analogie zum (und als Ersatz für den nicht mehr vorhandenen) Altar im Tempel (S. 156). Unrichtig ist freilich die Information, dass „die einzelnen Mischna- und damit auch Talmudabschnitte“ sich „grundsätzlich auf Weisungen“ bezögen, „die bereits in der Tora genannt werden“ (S. 143f). Das Neue und für den Historiker Rätselhafte der Mischna ist ja gerade, dass sie weitgehend ohne biblische Zitate auskommt und sich auch formal von allen biblischen Formen unterscheidet. Demnach lässt sich die Mischna auch nicht auf die Rolle eines „Zaunes“ oder „Geländers“ der schriftlichen Tora reduzieren (vgl. S. 140).

Es wäre billig, bei einem solchen ambitionierten Entwurf darauf hinweisen zu wollen, was fehlt. Auch der Nachweis der Inkonsistenzen, die sich strukturell aus dem vergleichenden Ansatz ergeben, stünde in der Gefahr, beckmesserisch zu sein; im übrigen weist der Verfasser selbst auf die Beschränkungen hin, die sich aus seinem Ansatz ergeben: namentlich die Ausblendung der religionssoziologischen, -historischen, -politischen, -psychologischen und -geographischen Fragestellungen (S. 17). Naheliegende methodische und hermeneutische Einwände, etwa im Hinblick auf