

Christentums meinte, sondern gerade das dynamische Prinzip christlichen *Lebens* (Bucer) zum Ausdruck brachte, und zwar als durch Christus vermittelte göttliche Gnade (Foederaltheologie) im platonisch-idealistischen Traditionsstrom als geistigem Hintergrund. Die Formel kann nicht als Bildung des Protestantismus betrachtet werden. Wenn es bei der Formel um *gelebtes* Christentum geht, so darf doch nicht vergessen werden, daß die allgemeine Krise der Aufklärung für sie insofern einen Umbruch brachte, als der empiristische Relativismus das Dilemma zwischen konkreter und allgemeingültiger Darstellung des „Wesens des Christentums“ aufwarf. War zuvor der Kampf um das christliche Leben als Verwirklichung einer fraglos gültigen Idee geführt worden, so war es jetzt umgekehrt die Idee, die man als problematisch empfand.

„Erst der deutsche Idealismus“, so schließt W., „brachte die Wende zum ursprünglichen Ausgangspunkt. Die ganze Entwicklung wurde dann – pauschal gesagt – nochmals durchgespielt“ (255). – Dieser letzten Behauptung allerdings wird man sich nicht einfach anschließen, auch wenn man zunächst bei den Theologen des letzten und des jetzigen Jahrhunderts meinen könnte, im Grunde vor Fragen und Antworten zu stehen, wie sie der Verf. vor allem aus der Aufklärungstheologie zu referieren weiß. Uns scheint demgegenüber, daß L. Feuerbachs „Wesen des Christentums“ und auch A. Harnacks berühmte Vorlesungsreihe oder E. Troeltschs Untersuchungen mehr bieten als nur angereichertes philosophisches und historisches Material für Grundideen, die durch sie nur übernommen wären. Das läßt sich aus dem negativen Gesamtergebnis jedenfalls nicht ableiten, „daß das Wesen des Christentums nie absolut konkret gefaßt werden kann“ (256).

W.s Pauschalbehauptung scheint Untersuchungen zur Behandlung dieses Themas vom deutschen Idealismus an überflüssig zu machen; wir möchten das Gegenteil wünschen. Dazu hat diese These nämlich eine ausgezeichnete Grundlage geliefert. Und das augenblickliche Bemühen um das wesentlich Christliche in verschiedensten Perspektiven läßt sich eben nicht nur als Wiederholung schon längst durchgespielter Modelle verstehen, selbst wenn dort sehr viel mehr als neu angeboten wird als wirklich neu ist. Neben diesem sachlichen Einwand gegen ein vermeintliches Ergebnis ist zur eigentlichen Darstellung W.s auch noch eine historische Ergänzung nachzutragen. In einem Exkurs: „Die Begriffe: état, esprit und essence du christianisme in der französischen religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts“ (105–109) wird dankenswerter Weise auf mögliche Einflüsse von Frankreich her aufmerksam gemacht, die dann aber doch kurzerhand als so spärlich abgetan werden, „daß man eher von einer parallelen Entwicklung sprechen muß“ (109). Diese Auffassung des Verf. ist unrichtig, zumal die Einflüsse nur wenig von Übersetzungen abhängen. Eine Figur wie Leibniz allein sollte hier schon vorsichtig machen.

Bedauern muß man schließlich, daß der Arbeit kein Quellen- und Literaturverzeichnis beigegeben wurde, zumal es sich gerade für die Aufklärungszeit um Theologen handelt, die heute mit ihren Werken weithin unbekannt sind. Außerdem läßt sich nur mit einiger Mühe ein Überblick darüber gewinnen, was an Primär- und an Sekundärliteratur herangezogen wurde. – Diese Ausstellungen betreffen, auf das Thema der Arbeit gesehen, jedoch nur Randfragen und mindern folglich deren eigentliches Verdienst in keiner Weise. Jeder, der sich in Zukunft daran macht, eine Zusammenfassung des wesentlich Christlichen in irgendeinem Sinn zu versuchen, findet hier Wichtiges und Notwendiges zur Problematik eines solchen Unternehmens heute. Aber auch dort, wo man sich z. B. der Frage einer „Hierarchie der Wahrheiten“ zuwenden will, sind die Informationen, Überlegungen und Ergebnisse dieser These zu berücksichtigen. Darum sei W. für seine Arbeit gedankt, den Herausgebern der jungen Reihe „Tübinger Theologische Studien“ aber bescheinigt, daß sie hier einen wichtigen Beitrag zugänglich gemacht haben. K. H. Neufeld, S. J.

Hossfeld, Frank Lothar/Meyer, Ivo, *Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten* (Bibl. Beiträge, 9). 8° (209 S.) Fribourg 1973, Schweizerisches Kath. Bibelwerk.

Da die Verfasser auch einen weiteren Leserkreis ansprechen möchten, ist die Fachdiskussion durch Kleindruck kenntlich gemacht bzw. in den Anmerkungsteil (166–183) verwiesen worden. Außerem Zeichen einer gewissen Zwiespältigkeit des

Buches? Strenge Wissenschaftlichkeit geht gepaart mit einem ausgesprochenen Drang zur Aktualisierung. Beides übrigens in gekonnter Sprache. Die Aktualisierungen, die man am Schluß der Abschnitte, in der Einleitung (bes. 11 f.) und vor allem in den „abschließenden Überlegungen“ (160–163) findet, sind m. E. von außen hergetragen. Die Propheten sind nun einmal keine Vorbilder heutiger Außenseiter, die erst nach einem „längeren Prozeß“ damit rechnen können, anerkannt zu werden, die dem „kirchlichen Apparat“ zunächst als Störfaktor gelten, die aber keineswegs mit bloßen Querulanten und Kassandrafiguren zu verwechseln sind usw. usw. Sieht man von diesen Allüren ab, haben die Verf., die ihr Fach beherrschen, viel zu bieten, jedenfalls in manchen Abschnitten.

In der Einleitung (11–14) werden nach rhetorischen Fragen zur Problematik des falschen Prophetentums, die auf die Aktualisierung abzielen, die bisherigen Arbeiten kurz vorgestellt. Die Verf. vermissen das, was in dem nüchternen Untertitel angegeben ist, die Analyse der Texte. Sie verteilen das Material auf drei Kapitel. In Kap. I (15–36) werden die Erzählungen von Num 11, 16 f., 24b–30, 1 Kön 13 und 1 Kön 22, 1–28a befragt, in Kap. II (37–145) die einschlägigen Stellen der vorexilischen und exilischen Schriftprophetie, in Kap. III (147–160) das Deuteronomium, das Chronistische Werk und die Sacharjastellen. Die Schwierigkeit, daß die in Kap. I behandelten Erzählungen kaum – wie die Einleitung insinuiert – über die sog. „vorklassische“ Prophetie Auskunft geben, scheint nicht deutlich bewußt zu sein. Ist das Material eigentlich vollständig erfaßt? Die Auflehnung Aarons und Mirjams gegen Mose in Num 12 hätte wohl mit gleichem Recht wie Num 11 einen Platz verdient, evtl. auch die Auseinandersetzung mit den ägyptischen Zauberern (Ex 7 ff.), das Hexenverbot Sauls (1 Sam 28), Elia auf dem Karmel (1 Kön 18, 20–40), die Überlegenheit Daniels (Dan 2) und wohl noch manches andere.

Die Analyse von Num 11, 16 f. 24b–30 (15–21) teilt die verbreitete Auffassung, daß die Eldad-Medad-Episode (Vv 26–29) ein Zusatz ist. Weil die Aktualisierung teilweise damit zusammenhängt, sei auf einige Schwierigkeiten aufmerksam gemacht. Immerhin weisen beide Teile gleichermaßen Charakteristika der E-Quelle auf. Die Disproportion des Aufbaus (16 f.) ist kein taugliches Argument; manche Erzählungen leben davon, daß vorher nicht Angekündigtes eintritt. Nach Ansicht der Verf. war der ältere Bestand von einem rein statischen Geistbegriff geprägt; das ekstatische Element sei erst durch die Eldad-Medad-Geschichte in die Erzählung eingedrungen. Aber ist der Gegensatz zwischen dem statischen Geist eines Amtsträgers und dem dynamischen Geist eines Ekstaterers überhaupt biblisch? Der Geist, den Elischa nach 2 Kön 2,9.15 von Elia empfängt und der auf S. 19 als ein Geist des Amtes hingestellt wird, zeitigt gleichwohl recht ekstatische Wirkungen (vgl. 1 Kön 18, 12.46; 2 Kön 2, 16). Wenn der prophetische Geist von irgendwoher eingedrungen ist, dann aus der prophetenfreundlichen Feder des Elohisten, der ja auch Abraham mit dem Prophetentitel ausgezeichnet hat. Die Eldad-Medad-Episode bezieht nicht Front gegen das Monopol des durch Ritus, Sukzession und Tradition legitimierten Amtes, sondern sie ist eine Äußerung der Hochschätzung des prophetischen Geistes. (Die Textkorrektur lo' jäsufu „sie hörten nicht auf“ in Num 11, 25 [vgl. Sn. 15 u. 166, Anm. 3] scheidet daran, daß sîf niemals „aufhören“ bedeutet, sondern nur „ein Ende nehmen“ im Sinne von „zugrunde gehn“. Die Synonymik ist gerade für den Textkritiker wichtig.)

Die Erzählung von 1 Kön 13 (21–27) scheint mir niemals eine „Lehrerzählung“ (mit lokalem Haftpunkt) über Ungehorsam und Strafe eines Propheten gewesen zu sein. Sie hat – auch wenn sich das mit den üblichen Auffassungen über die Genese des DtrG nicht verträgt – von Anfang an das typisch dtr Interesse an dem Altar von Betel gehabt, wahrscheinlich mit der konkreten Nennung des Joschija. Die umständliche Beschreibung der Verführung durch den Alten von Betel dient nur dem Zweck, die Gewißheit der Vorhersage des Gottesmannes aus Juda darzutun, was in V 32 ausgesprochen wird. Die prophetischen Vorhersagen gehören ja zum Prophetenbild des Dtr. Natürlich hat der Erzähler Vorstellungen von Verführbarkeit, Täuschung und Schuld eines Propheten, aber diese Gesichtspunkte stehen nicht im Mittelpunkt. Um so überflüssiger ist die aktualisierende Spitze der Verf., daß der erfahrene, betagte Berufskollege der gefährlichste Versucher des Propheten sein könne (vgl. 27).

In 1 Kön 22, der Erzählung von Micha ben Jimla (27–36), soll das falsche Prophetentum eine jeweils verschiedene Beurteilung in Vv 1–18, 24–28 und in dem Zusatz Vv 19–23 erfahren. Hier bloße Verächtlichmachung der servilen Hofprophezie, dort der Versuch einer Reflexion, insofern ein Geist zum Lügengeist in den Propheten Ahabs wird, die dann Instrumente des Gerichtswillens Jahwes werden. Aber wird in Vv 19–23 wirklich über das falsche Prophetentum reflektiert? Es ist doch wohl nur eine Steigerung der Verächtlichmachung und eine Bekräftigung des Gerichtswillens Jahwes beabsichtigt. Die Abtrennung von Vv 19–23, zu der die Verf. unabhängig von Würthwein (vgl. 168, Anm. 30) und dessen älteren Vorgängern gekommen sind, ist nicht restlos überzeugend. Zunächst ist V 24 kein Anschluß an V 18 (wie übrigens auch V 26 nicht). Nachdem der König in V 18 Stellung genommen hat, wirkt die Reaktion Zidkijas verfehlt; sie ist verständlich, wenn die in Vv 19–23 liegende Verhöhnung vorausgeht. (Auch *H. Seebaß*, „Micha ben Jimla“, *Kerygma* u. *Dogma* 19 [1973] 109–124, betrachtet zwar Vv 19b–23a als Erweiterung, ist aber überzeugt, daß V 24 diesen Abschnitt, den er interpretiert, bereits voraussetzt.) Der angebliche Gegensatz zwischen dem Geistverständnis in V 24 und in Vv 19–23 (S. 33, unter f, als Hauptargument angeführt) hat für den biblischen Erzähler nicht bestanden. Er konnte ja innerhalb von Vv 19–23 den Geist personifiziert und nichtpersonifiziert auftreten lassen. Die Verf. selbst weisen S. 34 darauf hin, daß die Personifikation in V 23 wieder aufgegeben wird, und führen Belege an, aus denen hervorgeht, daß der von Jahwe geschickte böse Geist eine bekannte Vorstellung und jedenfalls nicht das Ergebnis der Reflexion über das falsche Prophetentum ist. Was das unvermittelte „Und er sagte“ in V 19 betrifft, so findet sich eine ähnlich lakonische Einführung in den Versen 15, 17 und 22 (bis).

Bei der Behandlung von Am 7, 10–17 (37–43) hätten weniger Eingeweihte darüber informiert werden sollen, daß Am 7, 14 von vielen Autoren mit LXX, Peschitta, Qimchi, Ibn Esra, Rosenmüller und E. König präterital verstanden wird („Ich war kein Prophet . . .“). So in neuerer Zeit Rowley, Würthwein, Gunneweg und Graf Reventlow, abgesehen von einer stattlichen Reihe anderer Sentenzen, die gleichfalls heraushören wollen, daß Amos seinen Nabi-Charakter nicht leugnet. Daß er nur sporadisch aufgetreten sein soll, wie S. 41 behauptet wird, ist unwahrscheinlich; seine Verkündigung legt nahe, daß er sogar in Samaria gewirkt hat. Die Gesamtaussage von Am 7, 10–17 scheint entgegen der S. 42 geäußerten Ansicht auf die Erfüllung der Drohung gegen Amasja abzuzielen. Der Abschnitt gehört m. E. zur dtr Redaktion des Amosbuches und sieht die Erfüllung durch das Exil gegeben (vgl. meine Besprechung des Wolffschen Kommentars in *TheolPhil* 46 [1971] 115–119, bes. 118).

Nach den Hosea- und Michastellen (43 f. und 44–50) nehmen natürlich die Jeremiastellen breiten Raum ein (57–113). Auf diesen Abschnitt, der für den Fachexegeten am ergiebigsten sein dürfte, sei nachdrücklich hingewiesen. Eine besondere Rolle spielen Jer 26; 27–28 und 29. Auf 172, Anm. 51, wird eine Arbeit von *I. Meyer* angekündigt unter dem Arbeitstitel „Jeremia gegen die Propheten; redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zum Jeremiabuch“, was die Ausführlichkeit des Abschnitts erklärt. Man vergleiche ferner *F.-L. Hossfeld* und *I. Meyer*, „Der Prophet vor dem Tribunal. Neuer Auslegungsversuch von Jer 26“, *ZAW* 86 (1974) 30–50 (angekündigt 176, Anm. 132). Bezüglich Jer 29 kommen die Verf., abweichend von *G. Wanke*, Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift, *BZAW* 122, auf den sie bei der Behandlung der vier genannten jeremianischen Kapitel zurückgreifen, zu dem interessanten Ergebnis, daß der Prophetenkonflikt von den dtr Bearbeitern auf Auseinandersetzungen mit nichtprophetischen Gegnern übertragen wird. Das allgemeine Ergebnis würde ich so formulieren: Der Prophet, der zu Lebzeiten im Widerstreit der Meinungen stand, wird rezipiert, stilisiert, idealisiert und kanonisiert; der falsche Prophet wird entsprechend negativ vereindeutigt, ein Vorgang, der auch in anderen Bereichen zwangsläufig ist (Heilige, Dichter usw.). Es ist nicht möglich, die Ergebnisse im einzelnen darzustellen und zu beurteilen. Wir haben zweifellos einen bedeutenden Beitrag zur dtr Redaktion des Jeremiabuches vor uns, die zur Zeit intensiv diskutiert wird (vgl. *H. Weippert*, Die Prosareden des Jeremiabuches, *BZAW* 132 [1973]).

Die gleichfalls sehr gründliche Behandlung der Ezechielstellen (113–143) kommt zu analogen Ergebnissen. Doch ist zu fragen, ob beim Ezechielbuch der traditionsgeschichtliche und literarkritische Sachverhalt nicht so darzustellen ist, daß an die Stelle echter Ezechielsprüche und der „Schule“ ein prophetisches Pseudepigraphon zu setzen ist, das als solches natürlich eine ähnliche Stufe der Entwicklung erreicht wie die dtr Redaktion des Jeremiabuches. Das gleiche Prophetenbild findet sich erwartungsgemäß in den Klageliedern (143 f.), während bei Deuterosejaja (145), der m. E. noch weniger als Ezechiel eine wirkliche Prophetengestalt ist, das Problem nicht festzustellen ist.

Zu den deuteronomischen Stellen (147–153) wird relativ wenig gesagt, obwohl wir in Dtn 13, 2–6 und 18, 9–22 so ausdrücklich wie nirgendwo sonst die dtr Interpretation des Prophetentums antreffen. Was den Verf. den Zugang versperrt, ist m. E. die Annahme, daß diese Texte wesentlich älter seien als etwa die dtr Redaktion des Jeremiabuches. Doch ist hier nicht der Ort, auf diese Frage einzugehen.

Kurz und treffend wird das chronistische Prophetenverständnis beschrieben (153 f.). Die Propheten werden zu Hagiographen oder kanonischen Schriftstellern. Der Fall des Propheten Schemaja in Neh 6, 1–14 verleitet noch einmal zu aktualisierenden Bewertungen (154 ff.). Den Abschluß bildet das Sacharjabuch mit 1, 1–6 und der karikierenden Darstellung des falschen Prophetentums in 13, 2–6 (157 ff.).

Der Wert der Arbeit liegt darin, daß unter dem Gesichtspunkt des Themas jene unlegbare Wandlung des Prophetenbildes vom gelebten Leben Israels bis hin zur Kanonisierung (und dem damit zusammengehenden Erlöschen der Prophetie) an den Texten aufgezeigt wird. Vielleicht hätte die Arbeit gewonnen, wenn der größere Rahmen des Themas, nämlich das Prophetenbild überhaupt, stärker einbezogen worden wäre. Denn vom Prophetenbild hängt ja die Beurteilung des prophetischen Konflikts wesentlich ab. Die Verf. haben aber das, was nicht aus den zu analysierenden Texten hervorgeht, wenig berücksichtigt. So das interpretierende Prophetenbild des Elohisten, der Abraham zum Propheten macht, und vor allem des DtrG. Auf das Prophetenbild des DtrG, das m. E. mit dem des Dtn identisch ist, hätte im Interesse der Jeremiatexte gerade nicht verzichtet werden sollen (vgl. 153). Auch von der engagierten Diskussion über das Verhältnis der sog. „klassischen Propheten“ zum Nabitum, zum Kultprophetentum, zum Berufsprophetentum, oder wie die Kategorisierungen der modernen Exegese lauten mögen, ist wenig zu spüren. Es wird nur – mit Recht – festgestellt, daß der wahre Prophet kein äußerlich festlegbares Phänomen ist. Die bekannten Arbeiten von Haldar und Gunneweg – um nur diese zu nennen – stehen nicht im Literaturverzeichnis. Es muß also deutlich gesagt werden, daß das Buch nicht als erste und einzige Einführung in den Fragenkreis des falschen Prophetentums gelten kann.

Noch aus einem andern Grund ist dieser Hinweis notwendig. Das Buch stellt Sachverhalte heraus, bemüht sich aber kaum um die theologische Bewältigung. Die aufgezeigte Entwicklung muß die sachgerechte Bewertung erfahren, indem man sie als Offenbarungsvorgang innerhalb des Gottesvolkes versteht. Es genügt nicht festzustellen, daß manche Propheten sich durchgesetzt haben. Anders gesagt: Man soll die Frage nach der Erkennbarkeit der wahren Prophetie nicht zu früh für gescheitert erklären (vgl. 153), zumal sie sich dem Gläubigen – und natürlich nur ihm – unabweisbar stellt. Es ist wahr, daß die einzelnen Kriterien (nüchterner Wortempfang, menschliche Größe, Verfolgung, „Außenseitertum“, Unheilsverkündigung u. ä.), für sich betrachtet, unzulänglich sind. „Das Prädikat Pseudoprophet autoritativ auszusprechen, ist dem Propheten vorbehalten. Nur der Prophet, der Geistträger, erkennt auch den wahren oder falschen Propheten im andern“ (Quell). Aber gerade deshalb ist wahre Prophetie erkennbar. Denn Israel war teilweise ein Volk von Propheten, die Kirche aber ist insgesamt Geiststrägerin durch das Sakrament der Prophetie, die Firmung. Bei diesem Erkenntnisvorgang sind die äußeren Kriterien, besonders die negativen, eine brauchbare und unentbehrliche Hilfe. Der Rez. ist zwar nicht der Meinung, daß man die Beschäftigung mit den Propheten nach dem Rat K.-H. Bernhards erst mit 50 Jahren aufnehmen sollte (vgl. die geistreiche Bemerkung im Vorwort), hält es aber für notwendig, die Unterscheidung der Geister vor allem im NT und in der Tradition der Kirche zu lernen, denen

in diesem Punkt entgegen der S. 163 geäußerten Ansicht größere Erfahrung und tiefere Einsicht zu bescheinigen ist. (Nützlich ist, auch für den Alttestamentler, *H. Bacht*, „Wahres und falsches Prophetentum“, *Bibl* 32 [1951] 237–263.) Die traditionellen Kriterien lassen sich reduzieren auf die sittliche Haltung (im Sinne von Mt 7, 15 f.) und auf die Rechtgläubigkeit (vgl. Dtn 13, 2–6; 1 Joh 4, 1–3; 1 Kor 12, 3). Im prophetischen Gottesvolk des NT sind die Geister der Propheten ganz entschieden den Propheten untergeordnet (vgl. 1 Kor 14, 32 f.). Die Verf. meinen S. 153 mit Bezug auf die Dtn-Stellen: „Wie sich aber die Orthodoxie feststellen läßt, bleibt ungeklärt.“ Warum eigentlich? Für das Dtn ist völlig klar, was Orthodoxie ist, und im NT ist es ebenso. Schließlich darf nicht ausgeklammert werden, daß der Prophet ein Mann der Zeichen und Wunder ist, wozu auch die im AT stark betonte Vorhersage gehört. Gewiß ist dieses Kriterium so schwierig wie die übrigen (vgl. Dtn 13, 2 ff.; Mt 24, 24; Mk 13, 22; 2 Thess 2, 9 ff.). Aber zuletzt verschlingt doch immer der Stab Aarons die Stäbe der ägyptischen Zauberer (vgl. Ex 7, 12).

Eine störende Versehen, die beim Lesen aufgefallen sind: S. 17, Z. 3 v. u.: Gen 50, 7 statt 15, 7; S. 20, Z. 9 v. o.: Dtn 34, 9 statt 31, 14; S. 55, Z. 7 v. o.: *Zawlazaw*<sup>2</sup>; S. 76, Z. 18 v. u.: Jer 50, 40 statt 40, 40; S. 154, Z. 4 v. o. (vgl. S. 183, Anm. 27): Da es auf die Terminologie ankommt, muß klar zwischen *hozäh* und *ro'äh* unterschieden werden.

J. Becker, ss. cc.

*Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, 35. *De Providentia I et II*. Introduction, traduction et notes par *Mireille Hadas-Lebel*. Kl. 8° (373 S.) Paris 1973, du Cerf. 92 F.

Von dem jüdischen Philosophen Philo von Alexandrien (20 v.–45 n. Chr.) sind uns nach der Überlieferung viele Werke erhalten geblieben. Einige davon sind auf armenisch überliefert. Unter diesen, die der Mechitarist Aucher aus dem Kloster St. Lazarus in Venedig auf armenisch und lateinisch herausgegeben hat, befindet sich das aus zwei Bänden bestehende Werk *De Providentia*, „Über die göttliche Vorsehung“. Bereits Eusebius hat in seiner Liste der Werke Philos in der *Historia Ecclesiastica* II, 18, 6 einen solchen Band über die Vorsehung erwähnt. Dieses armenische Werk hat seitdem Anlaß zu interessanten Studien gegeben. 1879 entdeckte Hermann Diels, der bedeutende Kenner der griechischen Philosophie, daß ein Fragment aus dem ersten Buch von *De Providentia* einem Werk „*De Placitis Philosophorum*“ entnommen ist, das unter dem Namen des Plutarch in die Geschichte einging. Diese Entdeckung war deswegen weniger überraschend, weil schon Vossius die plutarchische Autorschaft angezweifelt hatte (vgl. *Pauly-Wissowa, Realenc.*, 21, t. 1, 879–880). Stammte dies Werk von Plutarch, dann käme eine Autorschaft von Philo für *De Providentia* kaum in Frage, da Plutarch später als Philo lebt.

Was die ursprüngliche Form des Buches anlangt, so war die Forschung von jeher geteilter Meinung. Der Franzose M. Massebieau (1889) glaubte aufgrund der uns durch Eusebius überlieferten Fragmente (aus dem 2. Buch), daß *De Providentia* ursprünglich in keinem der beiden Teile in Dialogform geschrieben worden war, wohingegen um die gleiche Zeit L. Cohn aufgrund der ersten Kapitel von *De Providentia* II in seiner „Einteilung und Chronologie der Schriften Philos“ der Ansicht war, daß der 1. Tl. von *De Providentia* ursprünglich nicht einen hellenistischen Lehrvortrag darstellte, sondern – wie der 2. Tl. – einen Dialog. Dieser wurde dann von einem Tradenten interpoliert und seines dialogischen Charakters beraubt. 1893 sprach er im *Jewish Quarterly Review* (S. 37) von „einer christlichen Revision“.

Was bis heute fehlte, war eine neue Ausgabe dieses zugleich für Theologen und Philosophen wichtigen Werkes, obwohl L. Früchtel in der Reihe „Die Werke in deutscher Übersetzung“ 1964 (Tl. VII, Berlin) eine deutsche Ausgabe besorgte. Dieser Wunsch wurde schon 1927 von Friedrich Zoepfl in „*Alttestamentliche Abhandlungen*“ X, 5 (1927), 56 geäußert. In der exzellenten Ausgabe von Cohn-Wendland war dieses Werk nicht aufgenommen worden. Wer also sämtliche Werke von Philo besitzen möchte, braucht dazu neben der Ausgabe von Cohn-Wendland entweder den Band von Aucher oder die Ausgabe von M. Hadas-Lebel. Darum ist die zuletzt genannte Ausgabe als 35. Teil in der Lyoner Reihe „*Les œuvres de Philon d'Alexandrie*“ sehr zu begrüßen. Sie zeigt – als Dissertation – große