

Die Herausgeber sind etablierte Qumranforscher. H. -J. Fabry (Bonn) war zudem als Mitherausgeber des Theologischen Wörterbuchs zum Alten Testament ab dem vierten Bd. tätig (ThWAT, 10 Bde., 1973–2000). Die Herausgeber werden von einem sechzehnköpfigen, internationalen Advisory Board und einem Stab von wissenschaftlichen Mitarbeitern und studentischen Hilfskräften unterstützt. Der vorliegende erste von drei konzipierten Bdn. bietet 254 Artikel (siehe Inhaltsverzeichnis, xi–xviii) zu den ersten acht Buchstaben des hebräischen Alphabets, welche meist hebräische Wurzeln, gegebenenfalls mit bedeutungsgleichen oder -ähnlichen Neben- und Abformen und ihren aramäischen Entsprechungen, behandeln. Einzelne Artikel nehmen semantische Felder in den Blick, wie etwa jener zu *bʿhemāh* „(Säuge-)Tier“, in dem auch „Stier“, „Rind“, „Kuh“, „Kalb“ etc. behandelt sind. Der Bd. enthält ein Verzeichnis deutscher Stichwörter (549–559).

107 Autoren zeichnen für die 254 Artikel verantwortlich. Der persönliche Einsatz der Herausgeber für dieses Projekt kommt auch in ihrer Leistung als Autoren zum Ausdruck. H. -J. Fabry trug 23 Artikel bei, U. Dahmen 31. Unter den Autoren sind sowohl junge Wissenschaftler aus dem spezialisierten Mitarbeiterteam wie F. Zanella (17 Artikel) und B. Schlenke (15 Artikel) als auch große Namen der Qumranforschung wie G. J. Brooke (Manchester) und E. Tigchelaar (Leuven), der Semitistik wie H. Gzella (Leiden), oder der hebräischen und griechischen Lexikographie wie J. Aitken (Cambridge).

Der Aufbau der einzelnen Artikel ist – trotz der notwendigen Flexibilität gemäß den speziellen Charakteristika der Lexeme – weitgehend konsistent. Nach dem Inhaltsüberblick und den Literaturhinweisen wird eine Systematisierung der Vorkommen, Verteilung und sprachlichen Verbindungen der Lexeme geboten, teils auch Hinweise zur Etymologie und zum Wortgebrauch im AT. Meist sind sodann fragmentarische Belege aufgelistet, die keine weitere inhaltliche Auswertung zulassen. Hierauf folgt die eigentliche semantische Analyse unter Berücksichtigung ihrer diachronen Entwicklung.

Der Bd. ist sorgfältig redigiert sowie optisch übersichtlich und ansprechend gestaltet. Schon dieser erste Bd. von ThWQ stellt einen Meilenstein für die weitere theologische Erforschung der Qumranschriften dar. Insgesamt bietet er eine beeindruckende Systematisierung bisheriger lexikalischer und theologischer Forschung sowie zahlreiche neue Detailkenntnisse, welche die weitere Arbeit bereichern und befruchten werden. Das Wörterbuch wird zweifelsohne ein unverzichtbares Hilfsmittel für Forschende und Studierende in den Bereichen der Theologie, Judaistik und Semitistik werden. Dem Projekt ist für die ausstehenden Teilbde. plangemäß zügiges Voranschreiten zu wünschen.

D. MARKL S. J.

FELSCH, DORIT, *Die Feste im Johannesevangelium*. Jüdische Tradition und christliche Deutung (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Reihe 2; Band 308). Tübingen: Mohr Siebeck 2011. 344 S., ISBN 978-3-16-150888-2.

Dieser gründlichen Studie liegt eine Dissertation am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg aus dem Jahr 2011 zu Grunde, die unter der Begleitung von Prof. Dr. Friedrich Avemarie (†) erarbeitet wurde. Damit steht sie in der Tradition von Martin Hengel, wie sich schon bei der Wahl des Themas zeigt. Es geht um das Jüdische im Johannesevangelium, hier um die Rolle der jüdischen Feste und deren christologische Neuinterpretation durch den Vierten Evangelisten. Wie schon der einleitende Forschungsbericht zeigt, nehmen die Ausleger nicht selten die Bedeutung der jüdischen Feste, vor allem der Pilgerfeste, für den Gesamtaufbau des Vierten Evangeliums wahr, doch gehen sie in der Regel nur eklektisch auf die Symbolkraft der einzelnen jüdischen Feste in ihrer Auswirkung auf das Johannesevangelium ein. Dabei werden die Verbindungen vorwiegend innerbiblisch aufgezeigt. Das nachbiblische Judentum spielt dann eine untergeordnete Rolle, nimmt man den heute veralteten Kommentar zum NT von H. Strack und P. Billerbeck aus. So lohnt sich ein frischer Ansatz.

Textgrundlage bildet für die Verf.in (= F.) der überlieferte Text des Johannesevangeliums, wobei auf die beliebte Umstellung der Kapitel 5 und 6 aus guten Gründen verzichtet wird (51 f.). Mit der Mehrzahl der Autoren rechnet die Verf.in nur in Joh 21 mit einem Nachtrag, was ebenfalls Zustimmung erwarten darf. Sonst wird das Vierte Evan-

gelium synchron gelesen, womit Wachstumsprozesse nicht ausgeschlossen werden sollen (20 f.). Zu einem solche Beispiel s. u. im Zusammenhang mit Joh 6.

Nachdem der Grund gelegt ist, geht F. den einzelnen jüdischen Festen im Johannes-evangelium nach, wobei nicht das den ganzen Text rahmende Paschafest, sondern das Fest von Joh 5,1 den Ausgangspunkt bildet. Es ist zugleich ein Sabbat; doch wird mit Recht beobachtet, dass dieser Umstand für die theologische Deutung des Erzählten keine nennenswerte Bedeutung zu besitzen scheint. Nach F. könnte der Vierte Evangelist auf die Angabe des Namens des jüdischen Festes bewusst verzichtet haben, da dieses Fest bei Johannes Züge des Neujahrsfestes und des Wochenfestes zeigt. War das letztere vorgeschriebenes Pilgerfest, so führte vermutlich das erstere auch ohne Vorschrift der Tora zahlreiche Pilger in die Heilige Stadt (90–92). Elemente des Neujahrsfestes, die bei Johannes ein Echo zu finden scheinen, sind das Thema des Gerichtes und das Schofarblasen als Ankündigung von Heil und Gericht, dem das Hören der Stimme des Gottes- bzw. Menschensohnes von Joh 5,24.28 entsprechen könnte. Stärkere Bezüge zeigen sich zwischen dem jüdischen Wochenfest und dem Fest von Joh 5. Hier ist es vor allem der Bundesgedanke, der Johannes mit der jüdischen Liturgie verbindet. Wiederholt wird bei Johannes Mose genannt. Wer seine Schriften erforscht, wird auf Jesus stoßen (Joh 5,39). Sonst könnte Mose auch zum Ankläger werden (Joh 5,45–47).

Auf die Bezüge von Joh 7–9 (10) zum Laubhüttenfest wird in der neueren Forschung in der Regel hingewiesen. Hier sind es vor allem die Motive des Lichtes und des Wassers, die beide Traditionen verbinden. Auf dem Hintergrund der festlichen Beleuchtung von Stadt und Tempel wird Jesu Selbstzeichnung als „Licht der Welt“ (Joh 8,12; 9,5) leichter verständlich. Jesu Einladung, bei ihm zu trinken (Joh 7,37), knüpft möglicherweise an den Ritus des Wasserschöpfens beim Laubhüttenfest an. Vielleicht stand hier schon das Wasser aus dem Felsen der Exodustradition Pate, wie schon Paulus vermuten lässt (1 Kor 10,4; vgl. 208). Wir hätten hier also schon eine erste christologische Deutung.

Das Fest der Tempelweihe von Joh 10,22 lässt sich in Verbindung mit dem Laubhüttenfest von Joh 7,2 sehen, da es ja ein nach dem Wiederaufbau des Tempels nachgefeiertes Laubhüttenfest am 25. Kislew war (2 Makk 10,5–8). So ergeben sich Rückverweise zu Joh 7 und 5. Zentral war für die Rabbinen und Josephus die Lichtsymbolik, an die auch der Chanukka-Leuchter erinnert. Der Verf.in fällt vor allem die Verbindung von Blasphemie und rechter Gottesverehrung auf, die die Überlieferung des Tempelweihfestes und Joh 10,22–38 verbindet. Der Schändung des Tempels entspricht dann der Blasphemievorwurf gegen Jesus (228). Dazu fügt sich, dass sich Jesus nach Joh 10,36 „heilig“ (230 f.). Auf solche Zusammenhänge wird hier hilfreich aufmerksam gemacht.

Für das Paschafest von Joh 2,13 bemerkt F.: „Spezifische Pessachmotive spielen in Joh 2,13 ff. keine Rolle“ (251), doch lässt sich auf das Passionsmotiv verweisen, das die Perikope von der Tempelreinigung bestimmt. Diese bereiten dann das letzte Paschafest Jesu von Joh 11,55 vor, das durch den Tod und die Auferstehung Jesu bestimmt ist. Die Kreuzigung Jesu zur Stunde, in der die Paschalämmer geschlachtet wurden, ist dabei sicher kein Zufall.

Zwischen dem ersten und dem letzten Paschafest steht bei Johannes das in Joh 6,4 genannte, das Jesus offenbar in Galiläa feiert. Es bereitet nach der Verf.in wie das erste das Paschafest des Heimgangs Jesu vor. Hier fallen freilich dann doch Unterschiede auf. Wie vom Rez. in der Festschrift W. Kirchschräger (Zürich 2007; jetzt in J. B., Studien zu den johanneischen Schriften, Göttingen 2012) hervorgehoben, erscheint das Paschafest von Joh 6 wie eine „Relecture“ des jüdischen Pascharahmens im Johannes-evangelium. Es könnte also späteren Datums als sein literarischer Kontext sein, womit auch die Umstellungshypothesen entfallen. Jesus feiert dies Fest offenbar in Galiläa. Durchgängig zeigt sich Joh 6 von den Synoptikern (Mk 6,30–8,33) beeinflusst. Petrus spielt eine positivere Rolle. Vor allem hier taucht nun die Abendmahlstradition auf (in Joh 6,51–58), die in Joh 13 vermisst wurde, und dabei erhält die jüdische Paschafeier eine neue, christliche Deutung eben als Abendmahlsfeier mit der Darreichung von Brot und Wein als Jesu Fleisch und Blut. Diese Beobachtungen lassen sich schon im Johanneskommentar von Barnabas Lindars (1972), aber auch in dem weniger bekannten von René Kieffer (schwedisch 1987/88, Kurzfassung englisch in: *The Oxford Bible*

Commentary, Oxford 2001) nachlesen. Die literarische Einheit von Joh 6 darf dabei vorausgesetzt werden.

Insgesamt erkennt die Verf.in in der Weise, wie der Vierte Evangelist die jüdischen Feste aufgreift, eine neue Deutung durch die Christologie dieses Evangeliums. Mit Recht wendet sie sich gegen jede Art von Substitutionstheorie, nach der Jesus an die Stelle der Feste Israels treten würde. Er bringt sie zur Erfüllung und schöpft damit eine Möglichkeit aus, die in der Liturgie Israels grundgelegt war (275). Die Festgehalte der einzelnen Feste werfen dabei Licht auf verschiedene Aspekte der Heilsbedeutung Jesu. Dieser Nachweis erscheint durchweg gelungen.

Am Schluss stellt sich für F. die Frage nach dem Heilsweg Israels auch ohne den Glauben an Jesus. Der Evangelist hat offenbar diese Frage nicht gesehen und gestellt (278 f.). Vielleicht hätte er sie stellen müssen. Doch nehmen wir damit dann wohl einen überzeitlichen Standpunkt ein, der weder dem Evangelisten noch uns gegeben ist. J. BEUTLER S. J.

GOETZ, HANS-WERNER, *Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters. Teil I, Band 1: Das Gottesbild (Orbis medievalis. Vorstellungswelten des Mittelalters; Band 13,1).* Berlin: Akademie Verlag 2011. 338 S., ISBN 978-3-05-005133-8.

Geschichte erklärt sich nicht aus sich selbst und ist auch mit unseren heutigen Vorstellungen oft nicht adäquat zu erklären und zu bewerten. Vielmehr liegen ihr die Vorstellungen und Vorstellungswelten ihrer Akteure und auch – oder gerade – derer, die sie überliefern, zu Grunde. Diese sind im Mittelalter zuallererst religiös geprägt, weswegen sich Hans-Werner Goetz (= G.) denselben widmet und in einer Vielzahl von Quellen des Früh- und Hochmittelalters nachspürt. Obwohl der Titel einen umfassenderen Zugriff vermuten ließe, folgt der Autor in seinem Buch der engeren, traditionellen, „christlich-abendländischen“ Bedeutung des Mittelalter-Begriffs. Er berücksichtigt also im Wesentlichen nicht die Vorstellungen der durchaus im christlichen Wahrnehmungsbereich lebenden Muslime und Juden, sondern geht nur am Rande auf nicht-christliche Vorstellungen oder auf häretische und solche im Bereich der Ostkirche ein. Stattdessen hat er ein mehrbändiges Werk konzipiert, in dessen 1. Teilbd. das Gottesbild der früh- und hochmittelalterlichen Menschen steht. G. stützt sich dabei im Wesentlichen auf schriftliche Zeugnisse und somit auf jene Quellen, die von der literaten, gebildeten Schicht, dem zahlenmäßig geringeren Teil der mittelalterlichen Gesamtbevölkerung, verfasst wurden (46). Begründet durch das nichtsdestoweniger sehr umfangreiche Quellenmaterial und im Bewusstsein, dieses Corpus keinesfalls vollständig für die beabsichtigte Studie erfassen zu können, charakterisiert G. seine Untersuchung von vornherein als Diskussionsbeitrag – dennoch möchte er mit diesem „bereits vertiefte Einblicke und einen umfassenden Überblick über die (religiösen) Vorstellungswelten des frühen und hohen Mittelalters“ (47) bieten.

In seiner Einführung (51–55) bietet G. einen kurzen Abriss der Forschungslage zum gewählten Thema und gibt an, dass die „christliche Theologie nach Gott selbst [ ] und nach der spezifisch christlichen Trinitätslehre“ frage und die „(christliche) Religionswissenschaft das in eine vergleichende Betrachtung des Göttlichen in den verschiedenen Religionen“ einordne, woraufhin er formuliert, dass „es der Geschichtswissenschaft von vornherein nicht um Gott selbst, sondern nur um die Vorstellungen gehen [kann], die sich die Menschen von Gott machen“ (51). Diese Aussage ist allerdings nicht hinreichend präzise und kann den Eindruck erwecken, dass der Autor meine, nur die Geschichtswissenschaft sei für den Gegenstand seiner Untersuchung prädestiniert – was nicht den Tatsachen entspräche. Im Gegenteil: Die Theologie befasst sich durchaus empirisch auch mit historischen Gottesvorstellungen – man denke etwa an die Exegese und überhaupt an die (theologische) Kirchengeschichte. Und die Frage, ob die moderne Religionswissenschaft „das Göttliche“ selbst oder lediglich die Vorstellungen davon betrachten soll, ist innerhalb des Faches zwar seit langem umstritten (vgl. B. Gladigow, Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte, in: Religionswissenschaft. Eine Einführung, herausgegeben von H. Zinser, Berlin 1988, 6–37, hier 16–21, besonders 20); an empirisch arbeitenden Forschern (und lediglich die Vor-