

teilen“ (276) könne. Allerdings impliziert das s. E. „gleichermaßen das notwendige Bemühen, manche in der Tat ‚monistisch‘ getönte Passagen im ‚opus postumum‘ weder einfach zu ignorieren noch diese überzubewerten bzw. sie ‚einäugig‘ gegen die (noch beim späten Kant maßgebende) Konzeption eines ‚moralisch bestimmten Monotheismus‘ auszuspielen“ (ebd.). *Knut Wenzel* macht in seinem Beitrag einen trinitätstheologischen Vorschlag in der gegenwärtigen „Debatte um den (Neo-)Monismus“ (277). Für die Personalität/Subjektivität des dreieinen Gottes gilt ihm zufolge: Zu denken ist sie „sowohl auf der Ebene der Einheit als auch auf der Ebene der Dreiheit“ (289). Möglich ist dies nach Wenzel, „wenn Gott als die *vollkommen wirkliche Person* gedacht wird, was die ternarischen Bestimmungsmöglichkeiten der Person einschließt: Absolutheit (in der Person des Vaters), Individualität (in der Person des Sohnes), Ubiquität (in der Person des Geistes)“ (ebd.). Auf diese Weise sei es möglich, dass „innerhalb des Gedankens von Gott als der vollkommen wirklichen Person die Dreiheit als die wiederum personal gefasste Verwirklichung der ternarisch differenten personalen Bestimmungsmöglichkeiten gedacht“ (ebd.) werde. Damit aber kann, so scheint es Wenzel, „das monistische Anliegen einer Voll-Berücksichtigung des *en-kai-pan* ‚trinitätstheologisch – und das heißt: strikt differenztheologisch – aufgenommen werden“ (290). Zudem kann „durch die trinitätstheologische Differenzierung die Dignität des *individuum* innerhalb des All-Einen zur Geltung gebracht und damit die Möglichkeit subjekthafter Freiheitsautonomie“ im Gegensatz zu einem monistischen All-Einheitsdenken „konzeptionell gesichert“ werden (ebd.). Im Vorwort wird das Anliegen Wenzels auf die knappe Formel gebracht, es gehe ihm darum, „ausgehend von der Monarchie des Vaters, der Individualität des Sohnes und der Ubiquität des Geistes die quasi-monistisch-umfassende Überpersonalität Gottes mit seiner paradigmatischen Personhaftigkeit zusammenzudenken“ (4).

Der vierte Themenkreis ist schließlich der praktischen Philosophie gewidmet. *Axel Heinrich* setzt sich, ausgehend von Klaus Müllers Cyber- und Medienphilosophie, kritisch mit Ray Kurzweils Abwägung zwischen Nutzen und Gefahren der Technologieentwicklung in Genetik, Nanotechnologie und Robotik auseinander. Er hält diese Abwägung nicht deshalb für unzulänglich, „weil ihr partikuläre Vorstellungen über das Wesen und die Bestimmung des Menschen entgegen stehen, sondern weil sie sich nicht auf geteilte Plausibilitäten von Selbstbestimmung und demokratischer Mitbestimmung stützen kann“ (306). So sieht es ihm zufolge zunächst einmal „nicht danach aus, als ließe sich aus dem Perfektionierungsgedanken ein überzeugungskräftiger Grund für Kurzweils praktische These zur Robotisierung der Kriegsführung ableiten“ (ebd.) Der Beitrag von *Giancarlo Collet* weitet den Blick, indem der Autor auf sozialethische Probleme hinweist, die sich in Afrika durch den Landraub ergeben. Konkret geht der Beitrag auf Entwicklungen in Ghana ein, einer Weltgegend, die in der letzten Dekade in den Fokus der Aufmerksamkeit von Klaus Müller gerückt ist. Im Vorwort wird darauf verwiesen, dass es durch Collets Beitrag auch möglich sei, zwischen den Zeilen einen Blick auf das diakonale Moment zu werfen, das „ein integraler Bestandteil von Klaus Müllers Art, Philosophie zu treiben, ist“ (4).

H.-L. OLLIG SJ

## 2. Biblische und Historische Theologie

ASSMANN, JAN, *Exodus*. Die Revolution der Alten Welt. München: Beck 2015. 493 S., ISBN 978-3-406-67430-3.

Der vorliegende Band des emeritierten Heidelberger Ägyptologen und Kulturwissenschaftlers (= A.) widmet sich mit dem Exodusbuch einem Schlüsseltext des Alten Testaments, der in einem weiten kulturgeschichtlichen Horizont betrachtet wird. Der grundlegende Ansatz und der thematische Fokus auf die Ursprünge des biblischen Monotheismus erinnern nicht von ungefähr an die viel beachtete Monographie „Moses der Ägypter“ aus dem Jahr 1998, in der A. die seither kontrovers diskutierte These aufgestellt hat, die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion sei mit dem biblischen Monotheismus erstmals in den Raum des Religiösen hineingetragen worden. Bereits im

Vorwort seiner neuen Publikation distanziert sich A. deutlich von dieser These, die er in seinem Buch „Die Mosaische Entscheidung“ (2003) noch näher entfaltet hatte: „Inzwischen ist mir klar geworden, dass eine derartige Konzentration oder Reduktion der Religion auf die Wahrheitsfrage in Bezug auf das vorexilische Israel ein Anachronismus ist. Hier geht es um etwas ganz Anderes, das als höchster Wert ins Zentrum der Religion gestellt wird: Treue. Nicht zwischen wahr und falsch gilt es sich zu entscheiden, sondern zwischen Treue und Verrat, und zwar in Bezug auf den Bund, den JHWH mit den Kindern Israel schließt, die er aus ägyptischer Knechtschaft befreit und als sein Volk erwählt hat. Mit der Konzeption dieses Bundes kommt der ‚Glaube‘ [...] in die Welt, der die eigentliche, revolutionäre Neuerung des biblischen – alttestamentlichen, neutestamentlichen und islamischen – Monotheismus darstellt“ (11). Es ist dieser „Monotheismus der Treue“ (in Abgrenzung vom „Monotheismus der Wahrheit“), der für A. in besonderer Weise im Exodusbuch zum Ausdruck kommt und der folglich das innere Zentrum und verbindende Thema der gesamten weiteren Darstellung ausmacht.

Auf das Vorwort und eine knappe Einleitung folgen insgesamt drei große Buchteile, die ihrerseits in mehrere, fortlaufend gezählte Teilkapitel untergliedert sind. Der erste Teil des Buches behandelt die „allgemeinen Grundlagen“. Dabei werden im ersten Kap. zunächst einführende Erwägungen zu „Thema und Aufbau des Buches Exodus“ zusammengetragen. A. gliedert das Exodusbuch in drei Teile (Ex 1–15 Auszug / Ex 15–24 Sinai: Erwählung, Bund und Gesetz / Ex 25–40 Gottesnähe), in denen er unterschiedliche Aspekte göttlichen Offenbarungshandelns (göttlicher Name, göttliche Macht, Bund, Zeltheiligtum, göttliches Wesen) zum Ausdruck gebracht sieht. Ohnehin gilt ihm Offenbarung als das Kernthema des Exodusbuches, wobei er hier eine religionsgeschichtlich vollkommen neue Qualität von Offenbarung erkennt: „Die Offenbarung, von der im Exodus-Buch erzählt wird, gehört nicht zu der Welt, wie sie ist, sondern greift von Grund auf verwandelnd in sie ein. Sie geschieht nicht immer wieder [...], sondern ein für alle Mal. [...] Das Buch Exodus erzählt nicht nur von dieser Offenbarung, sondern stiftet zugleich ihr unauslöschliches Gedächtnis. Es handelt sich um eine Erzählung, die dazu bestimmt ist, [...] alle, die sie lesen, lebensbestimmend zu ergreifen“ (31). Damit wird von A. der performative Charakter der Offenbarung besonders hervorgehoben.

Das zweite Kap. zeichnet, ausgehend von der Einführung in den Charakter des Exodusbuches, den historischen Hintergrund der hier berichteten Ereignisse nach. Dabei trägt A. zunächst jene Ereignisse aus dem zweiten vorchristlichen Jahrtausend zusammen, die mehr oder minder deutliche Analogien zu manchen Aspekten der Exoduserzählung darstellen (u. a. Fremdherrschaft der Hyksos, religiöse Revolution unter Echnaton). A. verbucht sie unter „Erinnerungen“ im kulturellen Gedächtnis, von denen er eine Reihe möglicher zeitgenössischer „Erfahrungen“ von (Proto-)Israeliten unterscheidet, die die Herausbildung des Exodusmythos beeinflusst haben könnten. Während eine wunderbare Rettungserfahrung einer Gruppe von Hebräern als Nukleus der Überlieferung erwogen wird, macht A. zwei spezifische Momente in der Geschichte aus, in denen die Erinnerung an den Exodus in besonderem Maße ihr identitätsstiftendes Potenzial habe entfalten können: die Abspaltung der Nordstämme unter Jerobeam I. und die Neubegründung Israels nach der Katastrophe des babylonischen Exils. Dass erst der Verlust der Staatlichkeit zur Durchsetzung des Exodusmythos als alternativer Gründungslegende geführt hat, ist eine zentrale Erkenntnis, die A. mit der neueren alttestamentlichen Forschung teilt. Freilich verwundert, dass hierbei sehr einseitig auf den Untergang des Südreiches Juda (587 v.Chr.) fokussiert wird. Der Kollaps des Nordreiches Israel (722 v.Chr.) kommt als möglicher historischer Bezugspunkt nicht eigens in den Blick, obwohl A. eine besondere Verwurzelung der Exodusüberlieferung im Norden an anderer Stelle ausdrücklich einräumt (88–91).

Die Auslotung der historischen Hintergründe markiert den Überschritt zu einem dritten Kap. („Textgeschichte und Sinngeschichte“), in dem A. zunächst ein vierschrittiges Entwicklungsmodell des Exodusbuches entwirft. Auf eine frühe Phase der mündlichen Überlieferung des Exodus-Mythos (1), die A. noch bei den Nordreichspropheten des 8. Jhdts. v.Chr. reflektiert sieht, folgt die „Urfassung des Buches \*Exodus“ (2), darauf die „Ur-\*Priesterschrift (3), die \*Exodus mit einer Urfassung des Buches \*Genesis [...] zu einem umfassenden Geschichtswerk vereinigte“, sowie schließlich (4) „der nachpries-

terliche Weg über verschiedene Kompositionsstufen zum Kanon der biblischen Bücher (Tanakh)“ (81). A. greift hier einige Tendenzen der neueren Pentateuchforschung auf, indem er auf die Annahme mehrerer paralleler Quellschriften verzichtet und die in frühachexilischer Zeit angesetzte Priesterschrift als redaktionelle Bearbeitung einordnet, die aus literarisch vorgegebenen Teilkompositionen erstmals einen Gen 1–Ex 40<sup>z</sup> umfassenden Textzusammenhang geschaffen habe. Als innere Triebfeder der literarischen Entwicklungen macht A. einen Prozess der „Sinnpflege in Form fortlaufender Ergänzungen“ aus, der sich geradezu notwendig aus der identitätsstiftenden Funktion der Texte ergeben habe (85).

Obwohl dieser grundsätzliche Zugang zur Genese der Texte ausdrücklich zu begrüßen ist, fordert das entworfene literargeschichtliche Modell doch zu einigen kritischen Anfragen heraus. So wird die Entstehung der Urfassung des Exodusbuches sehr vage in den Zeitraum zwischen 720 und 520 v.Chr. eingeordnet, wobei A. eine zeitliche Nähe zur Abfassung des in seiner Darstellungsabsicht verwandten Deuteronomiums annimmt, das genaue Verhältnis zwischen den beiden Kompositionen aber offen lässt. Unglücklich ist ferner, dass A. zwar unterschiedliche Entwicklungsstufen postuliert, ihren genauen Textbestand aber letztlich unbestimmt lässt. Aus dem weiteren Verlauf der Darstellung gewinnt man zwar einen gewissen Eindruck, welche Textpartien A. zur Priesterschrift rechnet, doch bleiben gerade mit Blick auf den Umfang der postulierten „Urfassung“ viele Fragen offen. Problematisch ist schließlich auch das Bild, das A. vom mündlichen Exodusmythos entwirft: Dieser habe vor allem den Stoff von Ex 1–15 umfasst, doch gelte gleichzeitig: „Erwählung und Bund sowie der Einzug in das Gelobte Land müssen hier aber schon angelegt gewesen sein, denn nur im Dreischritt von Anfang (Befreiung), Mitte (Bund) und Schluss (Landgabe) ist der Mythos schon in seiner erschließbaren Urgestalt denkbar“ (89). Warum dies so sein muss, erschließt sich dem Rez. nicht. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass hier mit dem Bundesgedanken auch der Monotheismus der Treue bis „in die Jahrhunderte der Entstehung Israels als einer ethnisch-religiösen Identität“ (ebd.) heraufdatiert und also als etwas gekennzeichnet werden soll, das Israel seinem Wesen nach von Anfang an eigen ist. An den verfügbaren Quellen hat eine derartige Frühdatierung keinerlei Anhalt.

Am Ende des dritten Kap.s kommt A. in Vorbereitung auf die sich nun anschließenden Auslegungen zentraler Partien des Exodusbuches (Kap. 4–10) noch einmal auf das Kernthema des „Monotheismus der Treue“ zu sprechen. Wie bereits im Vorwort grenzt er sich deutlich von seiner früheren Engführung der mosaïschen Unterscheidung auf die Wahrheitsfrage ab und positioniert sich neu. Im Bezugsfeld des „Monotheismus der Treue“ seien insgesamt drei mosaïsche Unterscheidungen gegeben, die aber nichts mit wahr und falsch zu tun hätten. „Es sind die Unterscheidungen zwischen 1. Ägypten und Israel, 2. Israel und den Völkern sowie 3. Freund und Feind bzw. Treue und Verrat“ (106). Jede der genannten Grenzziehungen ergibt sich für A. unmittelbar aus der im Horizont des Bundes geforderten Treue zum befreienden Gott Israels. Dabei ist entscheidend, dass der „Monotheismus der Treue“ in A.s Konzeption kein Monotheismus im strengen Wortsinn ist. Die Existenz anderer Götter werde nicht ausgeschlossen, sondern sei gerade vorausgesetzt, denn erst so gewinne die Forderung der unbedingten Treue zu JHWH ihren spezifischen Sinn. Obwohl der „Monotheismus der Treue“ damit streng genommen eine Form der Monolatrie darstellt, verwahrt sich A. gegen diese religionsgeschichtliche Klassifizierung, da sie den Blick auf das Einmalige und Revolutionäre verstelle, das sich hier ereignet habe. „Nichts wäre irriger als die Annahme, dass sich der biblische Monotheismus von der partikularistischen Monolatrie zum universalistischen Monotheismus entwickelt hätte. Die der biblischen Religion eigentümliche Idee des Gottesbundes und des Monotheismus der Treue hat sich vielmehr als so stark erwiesen, dass die erst im Exil aufkommende Idee des einen welterschaffenden Gottes sich keineswegs an ihre Stelle hat setzen können“ (112). Dieser universalistische „Monotheismus der Wahrheit“, der die Existenz eines einzigen Schöpfergottes propagiere, ist für A. also erst nachträglich neben den „Monotheismus der Treue“ getreten, wobei letzterer durchgängig die tonangebende Vorstellung geblieben sei. Man wird fragen müssen, ob diese recht holzschnittartige Gegenüberstellung der beiden Konzeptionen den alttestamentlichen Textbefunden wirklich gerecht werden kann. Im Detail zeigt sich, dass sich Schöpfungs- und Geschichtstheo-

logie in ganz unterschiedlicher Weise gegenseitig durchdrungen und im Endeffekt zur Herausbildung verschieden akzentuierter ‚Monotheismen‘ geführt haben. Ob es ferner glücklich ist, bereits die monolatrischen Vorstufen dieser Entwicklung mit dem Begriff des Monotheismus zu belegen, erscheint zweifelhaft. Auf diese Weise entsteht jedenfalls – gewollt oder ungewollt – allzu schnell ein anachronistisches Bild, das mit den religionsgeschichtlichen Realitäten nur wenig gemein hat.

Nach der hier sehr ausführlich besprochenen Grundlegung in den drei Kapiteln des ersten Buchteils wendet sich A. in den sieben Kapiteln der folgenden beiden Teile („Der Auszug“ und „Der Bund“) einer genauen Betrachtung von Schlüsselpartien des Exodusbuches zu, mittels derer er die wichtigsten Teilaspekte des zuvor Dargelegten weiter vertieft und entfaltet. Im Stil eines paraphrasierenden Kommentars nimmt die Darstellung ihren Ausgangspunkt beim biblischen Text, aus dem A. wiederholt kürzere und längere Passagen (nach dem Text der Elberfelder Übersetzung) zitiert. Dabei beschränkt er sich nicht auf das Exodusbuch, sondern bringt dieses immer wieder auch ins Gespräch mit thematisch verwandten Partien aus anderen biblischen Büchern einschließlich des Neuen Testaments. Auf diese Weise entsteht ein Flechtwerk innerbiblischer Querbezüge, die einander letztlich gegenseitig auslegen und sich so zu einem faszinierenden Gesamtbild fügen. Die Kehrseite dieser letzten Endes kanonischen Exegese des Exodusbuches besteht freilich darin, dass sie die literargeschichtlichen Differenzierungen innerhalb des Textes verschwimmen lässt. Das in Kap. 3 skizzierte entstehungsgeschichtliche Profil des Buches blitzt zwar immer wieder auf, wird aber nicht in der Konsequenz fruchtbar gemacht, die man sich als Alttestamentler wünschen würde. Freilich wird man A. zugestehen müssen, dass eine im strengen Sinne historisch-kritische Exegese des Exodusbuches gar nicht sein Anspruch ist. Sein vordringliches Interesse besteht darin, den „Resonanzen“ des Textes nachzuspüren. Dies schließt sowohl seine traditionsgeschichtlichen Vorstufen in der Alten Welt als auch seine spätere Wirkungsgeschichte dezidiert mit ein. Das Ergebnis ist eine überaus reiche Materialsammlung, die von Quellen des Alten Ägyptens und Mesopotamiens über Stimmen der Antike und des Mittelalters bis in die Kultur- und Geistesgeschichte der Gegenwart reicht. Indem er die Verbindungslinien zwischen den einzelnen Zeugnissen aufzeigt, gelingt es A. auf eindrucksvolle Weise, das Exodusbuch in einem weiten kulturgeschichtlichen Horizont zu verorten und die immense Wirkmächtigkeit zu illustrieren, die dieses bis in die Gegenwart entfalten konnte. A. hat mit seinem Buch einen wichtigen Beitrag geleistet, der entscheidende Impulse für den kulturwissenschaftlichen Diskurs liefert und auch die Disziplin des Alten Testaments zu einer kritischen Auseinandersetzung herausfordert, die ohne jeden Zweifel lehrreich ist. C. BERNER

HIEKE, THOMAS, *Levitikus*. Teilband 1 + 2 (Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2014. XIII/1165 S., ISBN 978–3–451–26807–6; 978–3–451–26806–9.

Um es vorab zu sagen: Dieser Kommentar des Mainzer Alttestamentlers ist eine grandiose Leistung. Er bietet nicht nur eine Fülle von Informationen, sondern ist auch gut lesbar, ja sogar „spannend“, was bei einem Stoff wie dem 3. Buch Mose beileibe nicht selbstverständlich ist.

In der Einleitung zu dieser Torat Kohanim (= Priesterweisung) wird zunächst das literarische Konzept des Buches vorgestellt, das sich vom narrativen Rahmen her als Gottesrede an Mose versteht, die dieser an die jeweiligen Adressaten weitergeben soll (41 f.). Im Zentrum des Kommentars steht der Text in seiner syntaktischen, semantischen und pragmatischen Dimension. Das erkenntnisleitende Interesse ist die Frage nach den Sinndimensionen, die der Text erschließt, nach seiner Aussage- und Wirkabsicht (45). Damit liegt der Schwerpunkt der Auslegung auf der Synchronie; entstehungsgeschichtliche Hypothesen werden um einer möglichen historischen Verortung willen vorgestellt. Auszugehen ist von zwei Konzeptionen, die in Lev 1–16 und 17–27 ihren Niederschlag gefunden haben und wohl auf unterschiedliche Verfasserkreise zurückgehen, die der „Priesterschrift“ (= P) und dem Heiligkeitsetz (= H) zuzuordnen und exilisch bzw. frühnachexilisch zu datieren sind. H setzt P voraus und will diese korrigieren und revidieren. Als Trägergruppe von H sind priesterlich-schriftgelehrte Kreise anzunehmen