
Catherine Hezser. *Jewish Literacy in Roman Palestine*. Texts and Studies in Ancient Judaism 81. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. Ln., IX+557 S., €124,- (Kt., €74,-)

Die materialreiche Darstellung der auf historische Studien im Bereich der palästinisch-rabbinischen Literatur spezialisierten Judaistin (und promovierten Neutestamentlerin) Catherine Hezser stellt eine willkommene Ergänzung und zugleich eminente Herausforderung des im letzten JETH vorgestellten Bandes von A. R. Millard über die literarischen Verhältnisse im jüdischen Palästina dar (vgl. meine Rez. in JETH 15 (2001), S. 144–148). Während Millard zu zeigen versuchte, dass Lese- und Schreibfähigkeiten in Palästina im 1. Jh. n. Chr. *relativ weit verbreitet waren* (wobei auch er sehr genau zwischen literarischem Schreiben und bürokratisch-alltäglichen Notizen differenziert), kommt Hezser nahezu zum gegenteiligen Ergebnis. Methodisch unterscheiden sich die beiden in der Hauptsache darin, dass Millard aus den vorhandenen Zeugnissen außerhalb Palästinas auf analoge Vorgänge im jüdischen Bereich zurückschließt und er die bislang gefundenen und bekannten Dokumente als einen aufgrund besonders günstiger Umstände *zufällig erhaltenen* und darum nur *kleinen Prozentsatz* der ursprünglich vorhandenen Dokumente erklärt. Hezser dagegen geht davon aus, dass der jüdische Umgang mit Literatur nicht einfach mit dem römischen verglichen werden darf. Sie nennt zwar viele der auch von Millard genannten Phänomene des römischen Literatur- und Verwaltungsbetriebs, allerdings häufig im Sinne einer Kontrastparallele und am Ende steht bei ihr als Ergebnis: „In practically all areas in which writing was commonly used in antiquity there is much less evidence for Jewish than for Roman society“ (S. 500). Ausdrücklich verwahrt sie sich zudem dagegen, die Spärlichkeit der Belege (etwa die relativ geringe Anzahl der jüdischen Grab- und Weiheinschriften im Verhältnis zu den römischen) mit dem Hinweis auf die Zufälligkeit der Überlieferung zu erklären (vgl. S. 488). Sie hält die Fundsituation vielmehr nicht nur im Hinblick auf die verwendeten Textgattungen, sondern auch im Hinblick auf die Quantität für repräsentativ und überträgt die Beweislast für ein höheres Maß an Literatur- und Schriftverwendung an diejenigen, die ihrer Analyse nicht zu folgen bereit sind. Etwas vereinfachend gesagt stehen sich mit Millard und Hezser ein „maximalistischer“ und „minimalistischer“ Ansatz gegenüber. Leider überschneiden sich die Publikationsdaten beider Bücher, so dass Hezser auf Millard nicht mehr Bezug nehmen konnte (lediglich einige frühere Aufsätze von ihm sind berücksichtigt), obwohl gerade eine Diskussion zwischen diesen beiden Autoren sehr wünschenswert gewesen wäre (und auch in Zukunft noch ist).

Nach Hezser gilt – um mit dem Ergebnis anzufangen – für das römische Palästina bis zum 3. Jh. n. Chr., dass mindestens 90% der jüdischen Bevölkerung kaum mehr konnte als seinen eigenen Namen schreiben bzw. nicht einmal das.

Unwesentlich höher schätzt sie das Lesevermögen ein, so dass nach ihr *literarische Bildung im eigentlichen Sinn als ein städtisches Oberschicht-Phänomen* anzusehen ist, dass lediglich in den höher gestellten sozialen Schichten mit entsprechenden politischen, militärischen, verwaltungsrelevanten oder religiösen Tätigkeiten nachweisbar ist. In dieser Gruppe ist am ehesten von Zweisprachigkeit auszugehen, wobei das Griechische eher dominiert. Davon abgesetzt besteht ein niedrigeres literarisches Level im Bereich von Handel, Gewerbe und örtlicher Verwaltung mit den entsprechenden Schreib- und Lesefähigkeiten. Hier ist das Aramäische dominierend, Hebräisch ist ihres Erachtens auf wenige Bereiche beschränkt (Qumran-Gruppe, priesterliche Kreise, die nationale Partei um Bar-Kochba) und in dem von ihr untersuchten Zeitraum nirgends eine Umgangssprache im eigentlichen Sinn (so auch schon Millard). *Ein lesendes Publikum für literarische Produktionen* (abgesehen von der Tora als heiliger Schrift) habe es dagegen *nicht* gegeben. Das antike Judentum dürfe darum nicht länger ohne Einschränkung als eine „Buch-Religion“ bezeichnet werden (vgl. S. 503). Eine solche wurde es vielmehr erst unter islamischem Einfluss. Gefordert wird von Hezser darum nichts weniger als eine völlige Neubestimmung des Judentums in der römischen Epoche. Als formative Kraft habe nicht die schriftliche Tora, ihre Erforschung, Auslegung und Predigt zu gelten, sondern „non-textual forms of religious expressions“ (S. 503), worunter sie Formen mündlicher Erzählung, Rituale, Magie und Bilder versteht. Das Programm für das nächste Buch von ihr scheint sich in der folgenden, zusammenfassenden Bemerkung bereits anzukündigen:

„The power of symbols and images in synagogues and elsewhere needs to be reconsidered, and the rituals connected with the celebration of the Jewish festivals and accompanying the Tora-reading have to be reexamined. The numinous atmosphere of the later synagogue may have had a greater religious impact on most of its visitors than the content of the Tora-reading, and the usage of amulets may have been much more widespread than the attendance of study houses. Stories, images, rituals, and magic rather or at least more than the close study of literary texts will have spread Judaism and fostered ancient Jewish identity“ (S. 503).

Eine gründliche Diskussion dieser neuen Sicht des Judentums in römischer und früh-rabbinischer Zeit, die m. E. dringend aufgrund des von Hezser vorgelegten Materials zu führen ist, kann in einer Rezension nicht geleistet werden. Aber einige kritische Anfragen sollen gleichwohl formuliert werden, wenn nachfolgend wenigstens überblicksweise der Gang der Untersuchung aufgezeigt wird.

In der *Einleitung* werden vor allem methodische Fragen und forschungsgeschichtliche Positionen dargestellt, u. a. zum Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit, die auch für die Interpretation des Neuen Testaments wichtig sind. Am Ende (S. 36) steht dann das Programm der vorliegenden Arbeit, nämlich die Untersuchung der „various forms, levels, and social contexts of reading and writing“ im römischen Palästina „on the basis of a critical evaluation of the available epigraphic, papyrological, and literary sources“. Als zeit-

lichen Rahmen setzt die Verfasserin die Eroberung Palästinas durch Pompeius 63 v. Chr. bis zur islamischen Eroberung zu Beginn des 7. Jh. Allerdings wird die Zeit vor 70 nicht mit derselben Ausführlichkeit und Gründlichkeit behandelt wie die anschließende rabbinische (bei der sie zwischen der tannaitischen und amoräischen Periode noch einmal differenziert), was nach meinem Eindruck einer der Gründe für ihre »minimalistische« Position ist (bei Millard lag der chronologische Schwerpunkt genau entgegen gesetzt), zumal sie für die Zeit vor 70 (bzw. bis einschließlich 135) eine sehr begrenzte und damit letztlich irreführende Auswahl aus den vorhandenen Textzeugnissen vornimmt (sie beschränkt sich weitgehend auf die Texte aus Qumran und Ossuarinschriften).

Der erste Hauptteil (S. 37–250) behandelt die Fragestellungen der Literatursoziologie, d. h. fragt, welche kulturellen, sozialen, religiösen und wirtschaftlichen Bedingungen die Produktion und Rezeption von Literatur in Palästina bestimmten und inwieweit sie für die Ausbildung einer eigenständigen jüdischen „Literarizität“ förderlich waren bzw. was darüber anhand der Quellen mit einiger Sicherheit gewusst werden kann. Nacheinander werden behandelt: „Education“, „The Costs and Distribution of Texts“, „The Socio-Economic Functions of Literacy“, „Religion and Literacy“, „Language Usage“. Gleich der erste Abschnitt „Education“ versucht die Annahme einer weit verbreiteten jüdischen Elementar-Schulbildung schon in der Zeit vor 70 zu widerlegen. Eine solche setzt ihres Erachtens erst im 3. Jh. allmählich ein, während bis dahin der Unterricht noch weitgehend Aufgabe der Familie war. Begründet wird dies mit der Spärlichkeit des Materials für die vorangehende Zeit. Die wenigen rabbinischen Informationen für die Periode des zweiten Tempels werden, da „anachronistic and idealistic depictions“, als unhistorische Quellen ausgeschieden. Dabei berücksichtigt sie m. E. (neben zahlreichen indirekten Hinweisen) zu wenig, dass sich die frühe rabbinische (d. h. tannaitische) Literatur nahezu ausschließlich auf halachische, d. h. religionsgesetzliche Überlieferungen beschränkt und darum über Schule, Unterricht, Lehrer etc. (Gegenstände, die nicht zur Halacha gehören) gar nichts sagen *wollte*, ohne dass aus dem Schweigen darüber geschlossen werden darf, dass sie darüber nichts hätten sagen können! Wenn die Informationen über Schulen und Lehrer erst ab den amoräischen Texten zunehmen (vgl. S. 49f), so ist der Grund dafür m. E. in erster Linie in der veränderten Literaturform zu suchen.

Wie willkürlich dieses *argumentum e silentio* eingesetzt werden kann, zeigt ein Vergleich von S. 39 mit S. 52f: Während Hezser auf S. 39 aus der Entwicklung der jüdischen Schule als Alternative zu den griechisch-römischen Elementarschulen im 3. Jh. folgert, dass solche griechisch-römischen Schulen „must have been widespread in Palestine at that time“ (ohne literarischen oder archäologischen Beleg), wird S. 52f die Existenz von jüdischen Schulen damit in Frage gestellt, dass sich archäologisch keine Schulen oder Lehrhäuser zweifelsfrei für die frühe Zeit nachweisen lassen. Aber das lassen sich auch die

griechisch-römischen Schulen nicht, deren Existenz damit aber nicht bestritten werden kann.

Gerade im Hinblick auf die *Verwendung archäologischer Ergebnisse* werden die Grenzen des zur Verfügung stehenden Materials m. E. zu wenig ernst genommen. Die Zahl der jüdischen Ortslagen aus der Zeit vor 70, die für soziokulturelle Studien geeignet sind, ist äußerst gering, die erhaltene Fundsituation in den meisten Fällen zudem äußerst schlecht. Das gilt noch mehr für die Zeit des 2. und frühen 3. Jh. Bevor aus dem vorhandenen Material darum weitreichende Schlüsse gezogen werden können, ist es nötig, sich Rechenschaft über das Verhältnis der ausgegrabenen Ortslagen zu den aufgrund demographischer Überlegungen und den sich aus der zeitgenössischen Literatur ergebenden Bevölkerungs- und Ortszahlen zu geben. Welche archäologische Ortslage in Palästina etwa könnte als repräsentativ für ein jüdisches Dorf, welche für eine jüdische Stadt des 2. Jh. n. Chr. angegeben werden, aufgrund derer es möglich wäre, weiterreichende Schlüsse in Bezug auf die politische, religiöse und kulturelle Situation in Palästina zu machen?

Der zweite, umfangreichste Teil beschreibt die Betätigungsfelder der jüdischen Schreibearbeit („The Occurrence of Writing“, S. 251–447) im Hinblick auf die leitende Fragestellung, „in which contexts of everyday life which types of writing were used by whom and why“ (S. 251). D. h. untersucht werden die materialen Hinterlassenschaften (und in Verbindung damit die Erwähnung dieser Textsorten in den schriftlichen Quellen) der jüdischen Literatur-Produktion von literarischen Werken bis zu den nur aus einem Wort oder Buchstaben gebildeten Etiketten auf Handelsgütern und Vorratsbehältern. Ausführlich werden die nichtliterarischen Dokumente vorgestellt und daraufhin befragt, was aus ihnen über Lese- und Schreibgewohnheiten abgeleitet werden kann. Nacheinander behandelt sie so „*Letters*“ (mit dem Ergebnis, dass abgesehen von funktionalen und administrativen Briefen von eigentlichen Privatbriefen nicht ausgegangen werden kann, d. h. das Briefschreiben ist weitgehend professionelle Tätigkeit im Rahmen der unterschiedlichsten Verwaltungen; die neutestamentlichen Briefe finden keine Berücksichtigung), „*Documents*“ (schriftliche Dokumente sind eher die Ausnahme, die Mehrzahl der Transaktionen geschah auf mündlicher Basis, die erhaltenen Texte belegen eher die Illiterarität der von ihnen Betroffenen), „*Miscellaneous Notes*“ (gemeint sind Notizen, Ostraka, Etiketten, Markierungen mit Buchstaben etc.; sie sind relativ weit verbreitet, setzen bei den Rezipienten aber keine bzw. nur minimale literarische Fähigkeiten voraus) und „*Inscriptions*“ (die Sitte wurde wahrscheinlich von griechisch sprechenden Juden eingeführt und breitete sich von den Städten auch auf die Dörfer aus; die jüdischen Inschriften sind im Verhältnis zu griechisch-römischen auffallend kurz und stereotyp; ein ungemein spannendes Kapitel!). Die letzten beiden Abschnitte gelten dem „*Literary Writing*“ und „*Magical Writing*“. Über die von ihr gewählte Reihenfolge gibt Hezser dem Leser leider keine Rechenschaft.

Der problematischste Teil des ganzen Buches ist für mich „Literary Writing“. Hier behauptet Hezser, dass es zwischen der Zerstörung des Tempels und der Mischna außer Josephus keine literarische Produktion gab: „The only literary works which can with certainty be attributed to Palestinian Jews of the first century C. E. are the writings of Josephus and the no longer extant works of his opponent Justus of Tiberias“ (S. 425f). Schon einleitend hatte sie geschrieben: „In Second Temple times Jewish literary writing may have been largely confined to priestly circles, as Josephus and the Qumran writings show“ (S. 422). Mit dieser Aussage wird die gesamte nichttrabbinische jüdische Literatur des 1. und beginnenden 2. Jh. einfach ausgeblendet. Darunter fallen Werke wie die *Assumptio Mosis*, die *Vitae Prophetarum*, die im Nachgang zur Tempelzerstörung entstandenen Apokalypsen (4Esra, syrBaruch), aber auch Texte wie *Liber Antiquitatum Biblicarum* und die *Paralipomenae Jeremiae*, um nur einige zu nennen, deren Entstehungsort und –zeit nach weitgehend einhelliger Meinung Palästina zwischen 70 und 135 ist. Ausgeblendet ist ferner (vom Neuen Testament als einem eben auch jüdischen Textzeugnis einmal ganz zu schweigen) die gesamte in Palästina geleistete Übersetzungs- und Revisionsarbeit an der LXX, die sich vom 3. Jh. v. Chr. bis ins 2. Jh. n. Chr. erstreckte, ehe dann mit Aquila und Theodotion sogar eine von Grund auf neue Übersetzung bzw. Revision in Angriff genommen wurde. Das erfordert fähige zweisprachige Übersetzer und die entsprechenden finanziellen und organisatorischen Ressourcen. Die wenigen Seiten (S. 422–435), die Hezser diesem für ihre Fragestellung eigentlichen zentralen Abschnitt widmet, sind im Verhältnis zu dem Umfang, den sie den anderen Texten einräumt, eindeutig zu wenig. Denn die Vielzahl der noch vorhandenen jüdischen Texte aus dem 1. und frühen 2. Jh. (wozu noch diejenigen kommen, die nur dem Namen nach bekannt sind) ebenso wie die in dieser Zeit geleistete Übersetzungsarbeit setzen sowohl Autoren als auch Rezipienten dieser Texte voraus. Für ein Gesamtbild, wie es dann *im dritten Teil* („Participation in a Literate Society“, S. 449–504, mit den Unterabschnitten „The Readers of the Texts“, „The Writers of the Texts“, „Degrees and Distribution of Literacy“) mit seinen eingangs erwähnten, weitreichenden Thesen entworfen wird, hätte darauf m. E. nicht verzichtet werden dürfen.

So bleibt am Ende ein etwas zwiespältiger Eindruck zurück. Einerseits ein faszinierendes, gelehrtes Buch, das sich einem eminent wichtigen Bereich der jüdischen Geschichte und Gesellschaft in einer Zeit widmet, die auch für die neutestamentliche Wissenschaft formativ ist. Andererseits eine teilweise sehr einseitige Präsentation und Interpretation des Materials, bei der sich gelegentlich der Eindruck aufdrängt, dass die Analyse von Anfang an unter dem Bemühen stand, die Annahme einer „high Jewish literacy rate“ zu widerlegen (vgl. S. 1 „Introduction“). Dennoch ist das Buch sehr zu begrüßen, weil es zwingt, über nicht (mehr) hinterfragte Voraussetzungen neu nachzudenken. Zudem ist die Fülle der darin enthaltenen Informationen allemal bereichernd

und anregend. Es ist zudem in einer gut zu lesenden Diktion geschrieben. Literaturverzeichnis und Register erleichtern den Gebrauch. Dass es darüber hinaus auch als recht preisgünstige Broschur-Ausgabe angeboten wird, ist besonders hervorzuheben, sodass einer intensiven Beschäftigung eigentlich nichts im Weg stehen sollte. Gerade weil die Ergebnisse sehr weitreichende Folgen nach sich ziehen, ist dem Buch eine grundlegende Auseinandersetzung auf gleichem Niveau dringend zu wünschen.

Roland Deines

5. Theologie

Adolf Pohl. *Staunen, dass Gott redet*. 2. Auflage. Wuppertal; Kassel: Oncken, 2001. Kt., 96 S., €10,90

Adolf Pohl, langjähriger Dozent für Neues Testament am Theologischen Seminar Buckow und Autor von vier Bänden der „Wuppertaler Studienbibel“, hat in allgemein verständlichem und leicht lesbarem Stil eine kleine Bibliologie für die Gemeinde geschrieben. Das Buch ist 1988 erstmalig erschienen und wurde nun neu aufgelegt. Es will dazu beitragen, dass auch theologisch nicht vorgebildete Christen verstehen, was sie an der Bibel haben, worin die Autorität der Schrift begründet liegt und welche Voraussetzungen nötig sind, um sie zu verstehen.

Pohls innere Grundhaltung ist das Staunen darüber, dass der lebendige Gott in seinem Wort mit uns Menschen redet und dadurch seine Liebe erweist. Daraus ergibt sich auch das Ziel, das er mit seinem Büchlein verfolgt: Pohl will Mut machen, sich wieder auf die Bibel, das lebendige Gotteswort, einzulassen und sich sowohl allein als auch in Gemeinschaft mit anderen Christen damit zu befassen (Kapitel 12).

Ausgehend von der Tatsache, dass Gott redet, streift der Verfasser die bibliologisch relevanten Fragen nach der Kanonbildung (vielleicht etwas knapp geraten), nach der Mitte der Schrift und der Bedeutung des AT (von Christus her zu verstehen), der Inspiration und Vollkommenheit der Schrift sowie nach den Konsequenzen für die Auslegung. Entgegen dem Zeitgeist auch im gemeindlichen Bibelverständnis legt Pohl Wert darauf, dass die Bibel „nicht einfach Glaubenswort der Gemeinden des ersten Jahrhunderts ist“, sondern „Offenbarungswort Jesu Christi durch seine Apostel“ (S. 38).

Zur Diskussion herausfordern dürfte das Kapitel über die Vollkommenheit der Schrift, nämlich ob „Vollkommenheit“ lediglich ein Beziehungsbegriff ist (Pohl), oder ob es darüber hinaus eine absolute Vollkommenheit der Schrift gibt, die auch in den naturwissenschaftlichen oder historischen Aussagen der