

von Kult und Verwaltung des Jerusalemer Tempels ausgeschlossen gewesen seien. Die Gemeinsamkeiten mit Jer 23 belegten, dass Ez 13 von Jer abhängig sei; die Zusätze zur Grundschrift hoben die Verbindung zu Jer weiter hervor. Die Vorwürfe gegen Propheten in Ez 13 seien stereotyp, so dass sie nicht einen Konflikt zwischen einem historischen Ezechiel und Konkurrenten widerspiegeln. Wurde Mi 3,5-8 (Kap. 4) vornehmlich als Kritik an einer Gefälligkeitsprophetie gelesen, versteht Arena diese – sekundäre – Stelle als Polemik gegen professionelle Mantiker unterschiedlicher Couleur. Auch Mi 3 sei von Jer abhängig, nutze aber mehrere Passagen daraus.

Das Schlusskapitel (5.) fasst das Ergebnis unter zwei Aspekten zusammen: (a) der Entwicklung des Motivs „Friedensverheißung als Falschaussage“ beginnend in Jer 6,13-15 mit der Kritik an Priestern und Propheten. Bei Jer träten parallel zueinander zum einen der Vorwurf falscher Friedensverheißung an Propheten im Rahmen einer Liste von Vergehen mit sozialer Konnotation (Jer 23) hinzu, zum anderen die Betonung von Jeremias Autorität durch Abwertung anderer, mit ihm Kontrastierender (Jer 27-29; 37,17-21; 19,14-20,6). Ez 13,1-16 spiele bewusst auf Jer an und rechtfertige den Ausschluss von Propheten vom Tempeldienst in der Perserzeit, während Mi 3,5-8 Jer aufnehme, um mit „Propheten“ professionelle Wahrsager als Gemeinschaftsschädigend zu kritisieren. (b) Zum Stichwort „falsche Propheten“, die traditionell in der Forschung als homogene Gruppe galten, hält Arena fest, dass es keine Kriterien zur Unterscheidung falscher von wahren Propheten gibt, auch die Friedensverheißung ist kein Kriterium. Ursprünglich hätten sich Anklagen gegen alle Propheten gerichtet; erst als der Prophetenbegriff auf die Schriftpropheten angewandt wurde, sei eine Differenzierung entstanden. Im Ergebnis erweisen sich prophetische Konflikte als ideologisch: Die Konfrontationen Jeremias mit Gegnern sind keine historischen Tatsachenberichte, sondern sekundäre, redaktionelle Texte, die die Autorität Jeremias hervorheben wollen und deshalb die Gegner zu Falschpropheten stilisieren. Die untersuchten Passagen drücken die Ideologie ihrer Verfasser aus, setzen Exil und Rückkehr ins Land voraus und spiegeln die Zeit ihrer Abfassung, die Perserzeit, wider.

Eine umfangreiche Bibliografie und Register zu Bibelstellen, modernen Autoren und Sachen runden diese lesenswerte, angenehm knapp gehaltene Studie ab.

Karin Schöpflin, Göttingen

Benjamin Kilchör, Wiederhergestellter Gottesdienst. Eine Deutung der zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40-48) am Beispiel der Aufgaben der Priester und Leviten (HBS 95), 326 S., geb., € 60,00, Freiburg i.Br.: Herder 2020, ISBN 978-3-451-37795-2.

Die Einleitung (1.) der Studie klärt Grundannahmen und benennt bereits die Grundthese (S. 16-18) – eigentlich eine Skizze der Voraussetzungen und Ergebnisse –, deren Erarbeitung im Folgenden in zwei umfangreichen Abschnitten entfaltet wird. Als Textgrundlage wird MT verwendet, die Vision Ez 40-48 exilisch datiert; eine kritische Betrachtung neuerer Pentateuchforschung führt Kilchör zu der Annahme, dass die für

die Schlussvision relevanten Bezugstexte P, post-P und H vorexilisch anzusetzen seien, so dass der Pentateuch durchweg der gebende, das Ezechielbuch der nehmende Teil sei. Methodisch wird die synchrone Auslegung des überlieferten Textes an den Anfang gestellt; im Einzelfall werden diachrone Thesen herangezogen, wenn sie bei Problemen zu einem dem synchron gewonnenen Textverständnis überlegenen Verstehen führen. Aus darstellungsökonomischen Gründen lagert Kilchör drei Punkte als Exkurse in den Anhang aus: (1) die Unterscheidung der Ausdrücke *בית* und *מקדש*; (2) „Zur Übertragbarkeit des Heiligen“; (3) „Überlegungen zu redaktionsgeschichtlichen Modellen von Ezechiel 40-48“.

Das zweite Kapitel bietet Einzelexegesen von insgesamt zehn Passagen aus Ez 40-48, in denen Priester und Leviten eine Rolle spielen (40,44-46; 42,13-14; 43,18-27; 44,4-19; 44,20-31; 45,1-5; 45,18-20; 46,1-3; 46,19-24; 48,8-14). Da diese Abschnitte nur im Kontext ausgelegt werden können, soll über diese Textauswahl die gesamte Vision erschlossen werden. Den Einzelexegesen stehen jeweils ein Abdruck des hebräischen Konsonantentextes, eine deutsche Übersetzung sowie textkritische Klärungen voran. Die Auslegungen „gehen den Fragen nach, die sich aus dem jeweiligen Text ergeben“ (S. 45), und münden in ein je eigenes kurzes Fazit; das dritte Kapitel nimmt diese dann auf.

Unter der Überschrift „Wiederhergestellter Gottesdienst“ wertet das dritte Kapitel die exegetischen Erkenntnisse theologisch aus. Dabei zieht Kilchör auch Abschnitte aus dem Pentateuch heran, um die Besonderheiten von Ezechiels Tempelvision zu profilieren. Die Tempelarchitektur Ezechiels nebst der Aufgabe der Priester und Leviten und den beschriebenen Ritualen bei ihm vergleicht Kilchör mit dem Begegnungszelt und dem Salomonischen Tempel. Während der *Kabod* im Begegnungszelt und Salomonischen Tempel im Allerheiligsten verborgen bleibe, trete er in Ez 40-48 aus diesem heraus, das gesamte Tempelgebäude werde zum Thron des vom *Kabod* nicht unterscheidbaren Jahwe. Dadurch verschöben sich die Ebenen der Heiligkeit um eine Stufe nach außen: der Vorhof werde zweigeteilt in einen inneren, heiligen und einen äußeren, der Zutritt zum inneren sei den Priestern vorbehalten. Sinaioffenbarung und Zeltheiligtum im Pentateuch seien Vorbilder von Ez 40-48; dabei fielen Unterschiede auf, wie etwa das Vermeiden der Namen „Zion“ und „Jerusalem“; durch diese Unterschiede würden Sinaitradition und Zionstheologie miteinander verschmelzen; als dauerhafte Wohnung Gottes überbiete Ezechiels Tempel seine Vorbilder. Als Schlüsseltexte aus Ez 1-39 zieht Kilchör unter Rückgriff auf einen Artikel von Andreas Ruwe Ez 11,16.18.20; 36,35; 37,27 und 39,29 heran, um so das Verständnis der Schlussvision zu vertiefen. Wichtig sei zudem die Mobilität des *Kabod* (Ez 1; 8-11) als Ausdruck dafür, dass Jahwe nicht an das Tempelgebäude gebunden sei, sondern über Israel throne. Die Frage, ob Ez 40-48 einen materiellen Tempel darstelle, beantwortet Kilchör ambivalent: einerseits handle es sich um einen materiellen Tempel, da die Vision eine irdische Zukunft beschreibe, keine himmlische Realität; andererseits liege kein Bauplan oder Verfassungsentwurf für die nachexilische Zeit vor (das schließt Kilchör schon aufgrund der exilischen Datierung von Ez 40-43 aus), sondern eine Schau auf die künftige irdische Gottesgegenwart, die sich qualitativ und quantitativ vom Wohnen im Tempel unterscheide. Denn das Heiligtum verdanke sich Gottes Initiative; Jahwes Gegenwart sei bleibend, nicht mehr im Allerheiligsten verborgen, grundsätzlich zwar beweglich, aber wegen des verschlossenen Osttores doch

ortsgebunden. Die unterschiedlichen Aufgaben der Priester und Leviten beurteilt Kilchör nicht als abgrenzende Polemik. Vielmehr seien die unterschiedlichen Aufgaben (Wach- und Opferdienste der Priester; Schlachtung durch die Leviten) aufeinander bezogen und dienten der Reinhaltung des heiligen Bereiches. Durch die Ausdehnung der Heiligkeit über das Allerheiligste hinaus würden die Priester faktisch in hohenvorsteherlichen, die Leviten in vorsteherlichen Rang erhoben.

Das knappe Schlusskapitel (4.) zieht Folgerungen über das bislang Erarbeitete hinaus, vor allem durch Betrachtung von Ez 47,1-12: Die Heiligkeit breite sich vom *Kabod* her aus auf das Land, das den Tempel umgebe, also auf den Lebensraum Israels. Hinzu kommt eine Deutung des Namens der Stadt (Ez 48,35) im Sinne „Jahwe ist dort“ als Richtungshinweis von der Stadt aus auf den *Kabod*.

Die Abbildung des Tempelgrundrisses im Anhang ist Konkel (2001) entnommen. Abkürzungsverzeichnis, Bibliografie, Register von Bibelstellen und Autoren sind beigelegt.

Karin Schöpflin, Göttingen

Jacqueline Vayntrub, *Beyond Orality: Biblical Poetry on its Own Terms*, 252 p., \$ 140,00, New York: Routledge 2019, ISBN 978-1-138-23562-5.

This volume makes a distinctive contribution to the present moment of questioning received categories in biblical scholarship. In line with recent criticisms of the category “Wisdom literature” and the supposed centrality of parallelism to biblical poetry, in this work Jacqueline Vayntrub calls into question commonly held ideas about biblical proverbs and poetry. The book begins with the intellectual history, which gave rise to the idea of a Great Divide between oral and literate cultures and its attending developmental framework tracing literature’s maturation from brief sayings, through longer poetry, and finally arriving at written prose. While critiquing the grip this framework continues to have on theorization of biblical literature, Vayntrub also observes a precedent in the Hebrew Bible itself where narratives typically present poetry as character speech with its origins in the distant past.

The Hebrew Bible’s own descriptions of its poetry, rather than a reconstructed history behind the text, is the central investigation of this book. By attending to the native literary categories of the Hebrew Bible – most prominently the *mashal* – Vayntrub illuminates the self-presentation of biblical literature. Although scholarship, lexicons, and translations have equated *mashal* with “proverb,” here it is shown that this is an ill-fitting descriptor for the various ways *mashal*-discourses appear. Through incisive readings of the *mashal*-discourses of Baalam (Numbers 23-24), Isaiah’s taunt against the king of Babylon (Isa 14), and a *mashal* quotation by David (1 Sam 24), the various forms and framings of the *mashal* are investigated. Since the speeches of Baalam and Isaiah are not brief sayings, it is clear that the term *mashal* is incorrectly equated with the pithy proverb. The biblical *mashal* is characterized not by its form but its function; namely: “to draw generalizations of the world and establish these categories through the performance of the discourse in a situation” (p. 173). While the speeches of Balaam and Isaiah are identified as prophecy and