

Summaria

Urmas Nömmik, *Vom Stand der Pentateuch-Forschung*

Aus mehreren Hypothesen der Pentateuch-Forschung ist die neuere Urkundenhypothese für mehrere Jahrzehnte herrschend geblieben. Seit 1970er Jahren hat sich die Situation aber drastisch geändert und der Konsens unter den Forschern ist verloren gegangen. Der vorliegende Aufsatz konzentriert sich vor allem auf die Diskussion, die an die Arbeit von R. Rendtorff (1977) anzuschließen ist. Erstens wird eine Auswahl aus den die Hauptrichtungen der Diskussion vertretenden Behandlungen und Meinungen der Wissenschaftler wie Rendtorff, E. Blum, J. Chr. Gertz, E. Otto, H.-Chr. Schmitt, J. van Seters, Chr. Levin, R.N. Whybray, W.H. Schmidt, A. Graupner, R.G. Kratz und M. Witte zusammengestellt. Im Lichte der Beantwortung der wichtigsten Konsens- und Streitfragen werden zweitens Diskussionsbereiche erörtert, aus denen die wichtigsten Impulse für die künftige Forschung herkommen sollen. Z.B. gehören dazu einerseits die immer exakter werdenden Ergebnisse der literar- und redaktionskritischen Forschung und andererseits im Gegensatz zu der allgemeinen Tendenz der Spätdatierungen hervortretende Aussonderung der alten Textfragmente und ihre erneute Frühdatierung, die das Stellen der Frage ihres Sitz im Leben erneut fordert. Darüber hinaus müssen die Verbindungen zwischen der Pentateuchliteratur, z.B. der (möglichen) jahwistischen Texten, und der übrigen alttestamentlichen und außerbiblischen Literatur geschweige denn die Verbindungen zwischen dem Tetrateuch und dem deuteronomistischen Geschichtswerk immer noch weiter untersucht werden. Dabei spielt freilich die Frage der Methoden eine beachtliche Rolle – z.B. könnte man die Form- und Gattungskritik besser mit Literar- und Redaktionskritik in Verbindung setzen, sowie die parallelen Entwicklungen in der altorientalischen Literatur zum Vergleich heranziehen.

Peeter Roosimaa, *Über die Chronologie des Leben Jesu*

In der vorliegenden Arbeit werden die zeitlichen Abläufe im Leben Jesu, sowie die Ermittlung des Zeitpunkts von Jesu Geburt und der Dauer seines öffentlichen Wirkens betrachtet. Als wichtigster Anhaltspunkt bei der Berechnung des Zeitpunkts von Jesu Geburt erwies sich der im Jahr 8 v. Chr. durchgeführte Zensus, der auch die Zählung und die damit verbundene Datenerhebung von Nicht-Römern beinhaltet.

Was die Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu angeht, gibt es die traditionelle Meinung, dass sie über drei Jahre dauerte. Diese Meinung beruht auf der Deutung der chronologischen Angaben aus dem Johannes

Evangelium. Eine so lange Zeit des Wirkens ist allerdings berechtigt in Frage gestellt worden.

Nach Lk 3,1ff. begann Johannes seine Tauffätigkeit im 15. Regierungsjahr von Quirenius, wahrscheinlich im Winter 27/28. Man könnte meinen, dass Jesus am Jahreswechsel 27/28 getauft wurde, und sein öffentliches Wirken begann. Wenn man die Zeugnisse aus den Evangelien berücksichtigt, weiß man, dass die Kreuzigung Jesu nicht in einem beliebigen Jahr stattgefunden haben konnte. Mit großer Wahrscheinlichkeit wurde Jesus im April des Jahres 30 angeklagt und gekreuzigt. So gesehen konnte Jesus nur etwas über zwei Jahre tätig gewesen sein. Entsprechende Untersuchungen wirken in jeder Weise glaubhaft und sind heutzutage anerkannt.

In dem Artikel wird nach der Antwort gesucht, ob dieses Resultat auch durch die Zeugnisse aus den Evangelien bestätigt werden kann. Gerade das Evangelium des Johannes wird einer genaueren Betrachtung unterzogen, da es im Vergleich zu den Synoptikern die meisten zeitlichen Anhaltspunkte liefert. Als wichtig erweist sich eine Beobachtung, wonach im Unterschied zu den anderen im Johannes Evangelium erwähnten Festen, das in Joh 5,1 genannte Fest ohne bestimmten Artikel erscheint (auch die Textkritik hält dies für sehr wahrscheinlich). Man bekommt den Eindruck, als ob der Autor diesen Besuch Jesu in Jerusalem nicht in dem System der anderen Feste darstellen wollte. Diese Erzählung wurde nicht chronologisch an dieser Stelle platziert, sondern unterlag anderen kompositorischen Prinzipien. Auch die Analyse des allgemeinen Aufbaus des Johannes Evangeliums unterstützt diesen Gedankengang. Es ist zu sehen, dass der Text von Joh 4,54 fließend in Joh 6,1 übergeht. Chronologisch würde das 5. Kapitel des Johannes Evangeliums mit großer Wahrscheinlichkeit zwischen das 3. und 4. Kapitel passen. Wenn diese Gedankengänge richtig sind und Joh 5,1 nicht chronologisch in Betracht gezogen wird, dauerte die öffentliche Arbeit von Jesus auch laut dem Johannes Evangelium nur gut zwei Jahre.

Maris Laanpere, Power of Visionaries

The present article concerns women who lived in the 13th and 14th centuries in the Western and Southern Europe, being venerated as saints and known in their lifetime as mystics and visionaries. Generally they refused marriage and were hence bestowed with the only acceptable alternative: to remain chaste in order to dedicate their life to God, mostly as a free servant of God. The latter status becomes popular during the 13th century among those who seek a new social and religious identity, and remains as such thereafter. This intense phenomenon of women's secular sanctity takes place thanks to the foundation of alms seekers' orders, which open new paths for women on the religious front. These women were quite revolutionary and innovative during their times, because for the first time in the Middle Ages women were able to transmit their prophetic visions and counsel the clergy, and they were also permitted to criticize the religious hierarchy.

With the rise of women mystics, their own characteristic language was born: emotional, intimate and erotic, which was very different from that of men who wrote about God. The 13th and 14th centuries should be seen as a progressive period (a kind of renaissance) for women on the social, personal and religious level during the long history of Christian Europe, because for the first time it was possible to hear a woman's voice in a masculine society.

Ingmar Kurg, Evangelization as Communication, Observations in Sociology of Religion: the *Pro Christ* Crusade Example

Evangelization, as defined in the document *Mission and Evangelization in unity today* issued by the World Council of Churches, „...focuses on explicit and intentional voicing of the gospel, including the invitation to personal conversion to a new life in Christ and to discipleship”. Evangelization, understood in the light of the aforesaid, refers to the indispensable need of religious communication. The contact between the proclaimer and the listener is thereby interactive – it cannot remain an one-sided monologue but has to take place in an open communicative system. According to the definition of communication theory presented by the sociologist Niklas Luhmann, communication is considered to have taken place only when understanding of the conveyed message and acceptance by the receiver has occurred in the process. The ability of conveying a message and mediating symbols in an understandable and acceptable way should be part of the church competences in present-day evangelization.

The specific feature of communication occurring in evangelization lies in the fact that the message is conveyed provocatively: by using the concept *frame extension* – in the context of the sociology of religion – the aim of the act of evangelization is to shift the communication frames into a position where it would be possible to motivate and mobilise the potential person entering the communication space. On the example of the evangelization event *Pro Christ* (based on the analysis of the sociologist of religion Detlef Pollack) it will take place in three stages: a) building up communicative bridges between the evangelist, his message and the listener while inhibiting other, unnecessary communication possibilities in the process of evangelization; b) intensifying the communication, the end result of which is affirmation, conversion and a new group-specific socialization; c) rendering meaning to the communication by encompassing person's whole life-story which has complex religious features as well as re-orientation of all other everyday relations in the light of the gospel of God.

Churches that participate, willingly or not, in the present-day „market” of religions can test their competence in the area of evangelization by the fact whether the search for contact initiated by them is transparent for the person receiving it, whether it is allowing free acceptance as well as creating an on-going interactive and social communication.

Vladimir Sazonov, The Song of Šulgi: Some Remarks Concerning the Royal Ideology of the Neo-Sumerian King Šulgi (2093-2046 BC)

This paper concentrates on the complicated question of the deification of the Neo-Sumerian king Šulgi (2093–2046 BC), the second ruler of the III Dynasty of Ur (2112–2004 BC). The founder of this III Dynasty of Ur and Neo-Sumerian kingdom, with the capital in the important Sumerian political and religious centre Ur, was the Sumerian general Ur-Namma (2112–2094). During the rule of his son Šulgi, the Neo-Sumerian kingdom became a strong and powerful state, which had probably achieved the hegemony over whole Mesopotamia and over some important city-states in Elam (located in Southern-East Iran).

Nevertheless, Šulgi was not the first deified king in Mesopotamia. The first deified king attested in the archaeological sources (royal inscriptions, seal expressions and Stele of Narām-Su'en) was Narām-Su'en of Akkad (2254–2218 BC). Some years later, after death of Narām-Su'en's (*ca* 2218), his son Šarkališarri (2217–2193 BC) no longer claimed divinity for himself.

Šulgi restored the cult of the deified kings in Mesopotamia. This event took place evidently in the first half of the reign-period of the king Šulgi. There were composed many royal hymns in his honour, in which he was praised as a hero and deity in his own country. He was called „divine Šulgi” and „God of all young men” etc. in inscriptions and other texts. However, in this paper we do not concentrate on all aspects of the deification of Šulgi, but on some issues, like the royal titles and epithets concerning the deification of Šulgi, and on the composition of „Song of Šulgi”. We know that after Šulgi's death (*ca* 2046 BC) the following rulers in Sumer had a divine status: Šulgi's Son Amar-Su'en, then Šu-Su'en, Ibbi-Su'en. Later also all kings of the 1st Dynasty of Isin since Išbi-Erra (2017–1985 BC) were deified.

Tarmo Kulmar, Zu den Behandlungsweisen des Körpers in den altperuanischen Paracas- und Nazca-Kulturen

Im vorliegenden Beitrag wird die Behandlung des Leichnams und des lebendigen Menschenkörpers der frühen Küstenkulturen Perus in Paracas (1. Jahrtausend v. Chr.) und in Nazca (Erste Hälfte des 1. Jahrtausends n. Chr.) in Augenschein genommen. Es werden die Mumifizierung, Trepanation der Schädel, Deformierung der Kopfform und der Kult von Köpfen behandelt.

In der Kultur von Paracas wurde offensichtlich das irdische Leben als Vorbereitung zum ewigen Fortdauern im Jenseits angesehen. Die Bewohner von Paracas haben Gräfte angelegt und Totenstädte gebaut. Die Leichen wurden mumifiziert und mit reichlichen Grabbeigaben bestattet. Man kann vermuten, dass sie auch eine komplizierte Jenseitsmythologie und -theologie hatten. Solch ein Beerdigungsbrauchtum ist eigenartig sowohl in Paracas, als auch im ganzen vorkolumbianischen Amerika. Das Beerdigungsbrauchtum

von Nazca und die damit verbundenen religiösen Überzeugungen scheinen mit den Vorstellungen der früheren Periode von Paracas verbunden zu sein. Solche Begräbnisstätten, die der Nekropolis von Paracas ähneln, hat man in Nazca nicht gefunden. Das Beerdigungsbrauchtum der frühen peruanischen Küstenkulturen führt die Gedanken zum Suchen von möglichen Parallelen bei den frühesten Jenseitsvorstellungen des alten Ägypten.

Die besondere Behandlung der Menschenköpfe war für die Bewohner von Paracas offensichtlich mit gewissen religiösen und magischen Vorstellungen verbunden. Erstens haben sie die Kopfform schon von Kindheit an deformiert. Den Grund so einer Sitte scheinen rudimentäre religiöse Überzeugungen zu bilden, die zurück in die Zeiten des Verwandtschaftskults oder Geschlechtstotemismus reichen. Zweitens haben die Krieger Trophäenköpfe als Siegeszeichen gesammelt. Diese Sitte scheint mit irgendwelchen Macht- oder Seelenvorstellungen verbunden zu sein. Drittens kann man aus allen Tatsachen schließen, dass als Heilungsmethode weitgehend die Schädelreparation verwendet wurde. Vermutlich glaubte man, dass sich die Dämonen, die die Krankheit verursachen, im Kopf befinden, und wollte derer chirurgisch entledigen.

In der Nazca-Kultur hat die Schädelchirurgie dagegen keine besondere Rolle gespielt, wie das Fundmaterial aufzeigt. Laut massenhaften Tragens der Trophäenköpfe und der Riten, die damit verbunden sind, hat man allen Grund zu glauben, dass das Kriegführen und die entsprechenden Kulte in Ehren gehalten wurden. Darin hatten entsprechende religiöse Überzeugungen über Macht und magische Verrichtungen einen wichtigen Platz, die offensichtlich den Vorstellungen des Glaubens von Paracas ähnlich waren.

Zusammenfassend kann man feststellen, dass während der ersten Jahrhunderte der Nazca-Kultur ein starker Einfluss der Paracas-Kultur sichtbar wird. Dieser kommt in ähnlichen Keramikmotiven, Textilmustern und im Beerdigungsbrauchtum zum Ausdruck, was glauben lässt, dass auch religiöse Einflüsse stark waren. Beide Kulturen verbindet die analogische Einstellung zur Deformation der Köpfe und dem Tragen der Trophäenköpfe.

Nancey Murphy, Why Science Needs Theology

This article has set out to address the question of why the sciences need theology. It focuses especially on why the human sciences need theology. Two resources are used. One is Arthur Peacocke's model for relating theology to the sciences – a hierarchy of sciences studying increasing levels of complexity in nature – with theology at the top, because it studies the most complex level possible, that of the relation of God to all of reality.

Alasdair MacIntyre's arguments are also employed regarding the nature of ethics. He claims that without some concept of ultimate reality we will never be able to settle disagreements about the ultimate purpose of human

life. And without an account of the human telos, in turn, we will never be able to settle disagreements about particular moral issues.

These two resources are put together in the following way: the author claims that the human sciences raise boundary questions – that is, questions that can be formulated at the level of that science, but cannot be answered without taking into account a higher level of analysis. The most daunting questions raised by the human sciences are ethical questions, and this returns us to MacIntyre’s claim that ethical questions call for theological answers.

Finally, all of the human sciences are, in a sense, theology-laden. That is, all accounts of what is normal or good or desirable for humans, individually or socially, are presupposing some account of ultimate reality. If it is not a theistic account, then implicitly or explicitly, it is the universe itself that is taken to be ultimate, and conclusions such as that of physicist Steven Weinberg follow: the more we understand about the universe, the more it seems pointless.